رسالة الطير لابن سينا ٢٣٧/ب - ٢٣١/ب

شرح رسالة الطير لابن شاه ملك ٢٣٢/ب - ٢٣٧/ب

تفسير الاخلاص للشيخ الرئيس ابن سينا رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

قل هو الله احد الهو المطلق هو الذي لا يكون هويته موقوفةً على غيره فان كل ما كان هويته موقوفة على
غيره مستفادة منه فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو وكل ما كان هويته لذاته فسواء اعتبر غيره او لم يعتبر فهو هو
لكن كل ممكن فوجوده من غيره وكل ما كان وجوده من غيره فخصوصية وجوده منه لعلة وذلك هو الهوية فاذن
كل ممكن فهويته من غيره فالذي يكون هويته لذاته هو واجب الوجود وايضاً كل ماهية مغايرة لوجوده وكان
وجوده من غيره فاذن يكون هويته ماهيته لنفس ماهيته فلا يكون هو هو لذاته لكن المبداء الاول هو هو لذاته
فاذن وجوده عين ماهيته فان واجب الوجود هو الذي لا هو الا هو اى كل ما عداه فلا هوية له من حيث هو
هو بل هويته من غيره واجب الوجود هو الذي لذاته هو هو بل ذاته انه هو لا غير وتلك الهوية والخصوصية
معنى عديم الاسم لا يمكن شرحه الا بلوازمه واللوازم منها اضافية ومنها سلبية واللوازم الاضافية اشد تعريفاً من
الامور السلبية والاكمل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعي الاضافة والسلب وذلك هو كون تلك
الهوية الهاً فان الاله هو الذي ينسب اليه غيره ولا ينسب هو الى غيره والاله المطلق هو الذي يكون
كذلك مع جميع الموجودات فانتساب غيره اليه اضافي في كونه غير منتسب الى غيره سلبي ولما كانت
الهوية الالهية مما لا يمكن ان يعبر عنها لجلالتها وعظمتها الا بانه هو هو ثم شرح تلك الهوية انما يكون بلوازمها
وقد بينا ان اللوازم منها السلبية ومنها الاضافية وبينا ان الاكمل في التعريف والشرح لتلك الهوية ذكر الامرين
وبينا ان اسم الله تعالى متناول لهما جميعاً لا جرم عقب قوله هو بذكر الله ليكون الله كالكاشف عما دل عليه بلفظ
هو وكالشرح لذلك ومنها لطايف اخر منها انه لما عرف تلك الهوية بلوازمها وهي الالهية اشعر ذلك بانه
ليس له شئ من المقومات والا لكان العدول عنها الى اللوازم قاصراً ومنها انه لما شرح تلك الهوية بلوازم الالهية
عقب ذلك بانه احد وهو الغاية في الوحدانية كان فيه تنبيهاً على انه لما كان في اقصى الغايات في الوحدة ولم يكن له
شئ من المقومات لا جرم تعذر تعريف تلك الهوية الا بذكر اللوازم ويصير تقدير الكلام الهوية التي لا شرح لها الا بذكر
في تعريفها ذكر المقومات واقتصر على ذكر اللوازم وهي الالهية لغاية وحدتها وكمال بساطتها التي منعاه القول عن
الكنا[...]ها والوقوف دون مبادي اشراق انوارها ومنها ان هوية مبداء الاول لها لوازم كثيرة وكل تلك اللوازم مترتبة
فان اللوازم معلولات والشئ الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه اكثر من واحد الا على الترتيب النازل
من عنده طولاً وعرضاً ولان اللازم القريب اشد تعريفاً من اللازم البعيد فيكون الانسان متعجباً اعرف من كونه
ضاحكاً ولهذا من اراد تعريف ماهية شئ بشئ من لوازمها فمهما كان اللازم اقرب كان التعريف اشد بل لنذكر

هذا الكلام من نمط اخر اشد تحقيقاً وهو ان اللازم البعيد عن الشئ لا يكون معلولاً للشئ حقيقةً بل يكون
معلولاً لمعلوله والشئ الذي له سبب لا يعرف بالحقيقة الا من جهة العلم باسبابه فلهذا التحقيق
لو ذكر في تعريف الماهية شئ من لوازمها البعيدة لم يكن ذلك التعريف تعريفاً حقيقياً بل التعريف الحقيقي هو
ان يذكر في التعريف اللازم القريب للشئ الذي يقتضيه الشئ لذاته لا لغيره والمبداء الاول لا يلزمه لازم اقدم من
وجوب الوجود فانه لما هو هو واجب الوجود وبوساطة وجوب وجوده يلزمه انه مبداء الكل ما عداه ومجموع
هذين الامرين هو الالهية فلهذا المعنى اشار بقوله هو الى الهوية المحضة البسيطة حقاً التي لا يمكن ان يعبر عنه
بشئ سوى انه هو وكان لا بد من تعريفها بشئ من اللوازم عقب ذلك بذكر اقرب الاشياء لزوماً له وهو الالهية
الجامعة اللازمي السلب والايجاب فسبحانه ما اعظم شانه وما اقهر سلطانه فهو الذي هو منتهى الحاجات
ومن عنده نيل الطلبات ولا يبلغ ادنى ما استاثر به من الجلال والعظمة والبهجة اقصى نعوت الناعتين
واعظم وصف الواصفين بل العقد الممكن ذكره الممتنع ازيد منه هو الذي ذكره في كتابه العزيز واودعه في وحيه المقدس
والرموز الظاهرة الجليلة الرفيعة وفيه شك ان ماهيته تعالى وان كان لا يمكن لغيره معرفتها الا بوساطة
الاضافات والسلوب الا انه جل جلاله عالم بها وان هناك العقل والعاقل والمعقول واحد فلما لم نذكر تلك
الماهية واقتصر على اللوازم فنقول ليس للمبداء الاول شئ من المقومات اصلاً فانه وحده مجردة وبساطة محضة
ولا كثرة فيه ولا اثنينية هناك فعقله لذاته اى لانه يعقل من ذاته مقومات ذاته فانه ليس لذاته مقومات
فكيف يعقل لذاته مقومات بل لا يعقل من ذاته الا الهوية المحضة الصرفة المنزهة عن الكثرة من جميع الوجوه
ولتلك الوحدة لوازم فاذن ذكر تلك الهوية وشرحها باللوازم القريبة وقد اشار الى وجوده المخصوص على ما هو
وجوده عليه ولهذا اصل في الحكمة وهو ان تعريف البسايط يتولد فيها القرينة في الكمال كتعريف المركبات
بذكر مقوماتها فان التعريف البالغ هو ان يحصل في النفس صورة مطابقة للمعقول فان كان مركباً يحصل
في النفس اجزاؤه وان كان بسيطاً وله لوازم فمتى حصل في العقل كانت الصورة العقلية ايضاً مطابقة فيكون
التعريف باللوازم في هذا الباب كتعريف بالمقومات في المركبات وتمام تقرير هذا الاصل مستقصى في المنطق في
تصنيفي من كتاب الشفاء وقوله جل جلاله احد مبالغة في الوحدة والمبالغة التامة من الوجوه ولا يتحقق
الا اذا كانت الوحدة بحيث لا يمكن ان يكون اشد ولا اكمل منها فان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك والذي
لا ينقسم بوجه اصلاً اولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه والذي ينقسم انقساماً عقلياً اولى مما ينقسم
بالحس والذي ينقسم بالحس وهو بالقوة اولى من الواحدية بالفعل والذي له وحدة جامعة اولى بالواحدية
مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة بل وحدتها بسبب من الاسباب التي هي مبداء كما تقول طبها للكتاب
والدواء او صحي للغذاء والرياضة والثياب واذا ثبت ان الوحدة قابلة للاشد والاضعف وان
الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك والاكمل في الوحدة هو الذي لا يمكن ان يكون شئ اخر اقوى منه في الوحدة
والا لم يكن في غاية المبالغة في الوحدة فقد يكون احداً مطلقاً بل يكون احداً بالقياس الى شئ دون شئ
فقوله تعالى احد دال على انه واحد من جميع الوجوه فانه لا كثرة هناك ايضاً لا كثرة معنوية اعني كثرة المقومات

من الاجناس والفصول او كثرة الاجزاء العقلية كالمادة والصورة فى الجسم او كثرة حسية بالقوة او بالفعل
كما فى الجسم وذلك يتضمن البيان لكونه منزهاً عن الجنس والفصل والمادة والصورة والاعراض والابعاض
والاعضاء والاشكال والالوان وسائر وجوه الثنية التى يثلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة اللايقة
بكرم وجهه وعز جلاله تعالى عن ان يشبهه شئ او يساويه شئ؛ فان قيل ان دعاوى هذه المسائل صارت
مندرجة تحت هذه اللفظة فاين البرهان عليها من هذه الصورة فنقول برهانه انه كل ما كانت هويته
انما يحصل من اجتماع اجزاء كانت هويته موقوفة على حضور تلك الاجزاء فلا يكون هو هو لذاته بل بغيره كما
دل عليه قوله هو الله فاذاً ليس له شئ من الاجزاء؛ هذا ما بلغ اليه فهمى فى هذه الآية والله المحيط باسرار كلامه
الله الصمد الصمد له فى اللغة تفسيران احدهما الذى لا جوف له والثانى السند فعلى التفسير الاول معناه سلبى
وهو اشارة الى نفى الماهية فان كان له ماهية كان له جوف وباطن وهو تلك الماهية وما لا باطن له وهو موجود
فلا جهة ولا اعتبار فى ذاته الا الوجود الذى لا اعتبار له الا الوجود وهو غير قابل للعدم فان الشئ الذى هو نفس الوجود
غير قابل للعدم فاذا الصمد الحق الواجب الوجود مطلقاً من جميع الوجوه؛ وعلى التفسير الثانى معناه اضافى
وهو كونه سنداً للكل اى مبدأ للكل ويحتمل ان يكون كلاهما مراداً من الآية وكان معناه ان الاله هو الذى يكون
كذلك اى الالهية عبارة عن مجموع هذا السلب والايجاب قوله لم يلد ولم يولد لما بين الله سبحانه ان الكل مستند
اليه ومحتاج اليه وانه هو المعطى لوجود جميع الموجودات وهو الفياض للوجود بالجود على كل الماهيات بين سبحانه
انه يمتنع ان يتولد عنه مثله فانه مهما سبق الى بعض الاوهام انه لما كانت هويته يقتضى الالهية التى معناها الاضافة
على الكل وايجاد الكل فلعله يفيض عن وجوده وجود مثله حتى يكون والداً له؛ تبين سبحانه وتعالى انه لا يتولد
عنه جنسه فان كل ما يتولد عنه مثله كانت ماهيته مشتركة بينه وبين غيره فلا يتشخص الا بواسطة المادة
وعلاقتها وكل ما كان مادياً او كان له علاقة بالمادة كان متولداً من غيره فيصير تقدير الكلام هكذا لم يلد لانه لم
يولد؛ فلا ان قيل فاى اشارة فى هذه السورة تدل على انه سبحانه غير متولد قيل لانه لما لم يكن له ماهية واعتبار
سوى انه هو هو الذى ابتداء فى اول السورة بذكره فكانت هويته لذاته وجب ان لا يكون متولداً عن غيره
والا لكانت هويته مستفادة عن غيره فلا يكون هو هو لذاته وعنه هذا تنبيه عظيم وهو ان التهديد الوارد فى القران
على القائلين بالولد والزوجة يعود الى هذا السر وهو ان الولد هو انفصال عن الشئ مثله فان ما لا يكون مثلاً له
لا يقال له ولد والولد انما ينفصل ان تكثرت ماهيته النوعية وذلك بسبب المادة كما بينا وكل ما كان مادياً
لا يكون جهته هو هويته لكن الواجب الوجود ماهيته هويته فاذاً لا يتولد عنه غيره وهو غير متولد من غيره
قال سبحانه ولم يكن له كفواً احد لما بين انه غير متولد عن مثله وان مثله غير متولد عنه بين انه لا يكون له كفواً اى
ليس له ما يساويه فى قوة الوجود والمساوى فى قوة الوجود يحتمل وجهين احدهما ان يكون مساوياً له فى الماهية النوعية
والثانى ان لا يساويه فى الماهية النوعية ولكن يساويه فى وجوب الوجود فاما ما يكون مساويه فى حقيقته
النوعية فذلك يبطله قوله تعالى ولم يولد فان كل ما كان ماهيته مشتركة بينه وبين غيره كان وجوده مادياً
فكان متولداً عن غيره لكنه غير متولد عن غيره واما ما يكون يساويه فى ماهيته الجنسية وهو وجوب الوجود

فذلك

فذلك ايضاً يبطله هذه الآية لانه حينئذ يبطله جنس وفصل ويكون وجوده متولداً من الازدواج
والحاصل من جنسه الذى يكون كالام وفصله الذى يكون كالاب لكنه غير متولد وايضاً يبطله اول السورة
فان كل ما كانت ماهيته ملتئمة من الجنس والفصل لم يكن هويته لذاته لكنه هو هو لذاته **خاتمة** لهذا
التفسير نظراً الى كمال حقايق هذه السورة وهو ان جل وعلا اشار اولاً الى هويته المحضة التى لا اسم لها الا انه
هو ثم عقبه بذكر الالهية التى هى اقرب اللوازم لتلك الحقيقة واشدها تعريفاً كما بينا ثم عقبه بذكر الاحدية
لفائدتين الاولى كيلا يقال انه ترك التعريف الكامل بذكر المقومات وعدل الى ذكر اللوازم البينة ليدل على انه فى
ذاته واحد من جميع الوجوه ورتب الاحدية على الالهية ولم يترتب الاحدية على الالهية فان الالهية عبارة عن
استغنائه عن الكل واحتياج الكل اليه وكلما كان كذلك كان واحداً مطلقاً والا لكان محتاجاً الى آخر فالالهية
من حيث هى هى يقتضى الوحدة والوحدة لا يقتضى الالهية؛ ثم عقب ذلك بقوله الله الصمد ودل به على تحقيق
الالهية بالصمدية التى معناها وجوب الوجود والمبدائية لوجود كل ما عداه من الموجودات؛ ثم عقب ذلك
ببيان انه لا يتولد عنه غيره لانه غير متولد عن غيره وبين انه وان كان الهاً لجميع الموجودات مفيضاً للوجود
عليها فلا يجوز ان يفيض الوجود على مثله كما لم يكن وجوده من فيض غيره؛ ثم عقب ذلك ببيان انه ليس فى الوجود
ما يساويه فى قوة الوجود فمن اول السورة الى قوله الله الصمد فى بيان ماهيته ووحدته حقيقة وانه غير
مركب ايضاً ومن قوله لم يلد الى قوله كفواً احد فى بيان انه ليس ما يساويه من نوعه ولا من جنسه لا بان يكون
متولداً عنه ولا بان يكون هو متولداً عنه ولا بان يكون له موازياً فى الوجود وبهذا الوجه يحصل تمام معرفة
ذاته ولما كان الغرض الاقصى من طلب العلوم باسرها معرفة ذات الله وصفاته وكيفية صدور افعاله عنه
وهذه السورة دالة على سبيل التعريض والايماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات الله تعالى لا جرم
كانت معادلة لثلث القران؛ فهذا ما وقفت عليه من اسرار هذه السورة والله اعلم باسرار كلامه
وصلى الله على خير خلقه محمد وآله **بسم الله الرحمن الرحيم** قوله جل جلاله **قل اعوذ برب الفلق** فالق
ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الاول الواجب الوجود لذاته وذلك من لوازم خيريته المطلقة فى هويته
بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضائه وليس فيه شر اصلاً الا ما صار مخفياً تحت
سطوع نور الاول وهو الكدورة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته ثم بعد ذلك يتأدى الاسباب بمصادفتها
الى شرور لازمة عنها ويعود قضاؤه وهو السبب الاول من تفصيل معلولاته هو قدره وهو خلقه فلذلك
قال **من شر ما خلق** جعل الشر فى ناحية الخلق والتقدير فان ذلك الشئ لا ينشأ الا من الاجسام ذوات
التقدير وايضاً فلما كانت الاجسام من قدره لا من قضائه وهو منبع الشر من حيث ان المادة
لا يحصل الا من هناك لا جرم جعل الشر مضافاً الى ما خلق ثم انه تعالى قدم الانفلاق على الشر اللازم
مما خلق من حيث ان الانفلاق وهو افاضة نور الوجود على الماهيات الكلية وهو سابق على الشرور
اللازمة من بعضها وذلك لان الخير مقصود بالقصد الاول والشر بالقصد الثانى والحاصل ان الفالق
لظلمة العدم بنور الوجود هو واجب الوجود والشرور غير لازمة منه اولاً فى قضائه بل ثانياً فى قدره

فالامر بالاستعاذة برب الفلق من الشرور اللازمة من الخلق، فان قيل لماذا قال برب الفلق ولم يقل
اله الفلق وغير ذلك قيل ان فيه سر لطيف من حقايق العلم وذلك لان الرب رب المربوب لا يستغني
في شئ عن حالاته عن الرب انظر الى الطفل الذي يربيه والده ما دام مربوباً هل يستغني عن الرب ولما كانت
الماهيات الممكنة غير مستغنية في شئ من اوقات وجودها ولا من احوال ثبوتها عن افاضة المبداء الاول
فلا جرم ذكر ذلك بلفظ الرب، والاله ايضاً كذلك فان الافعال محتاجة الى الاله من حيث هو الاله الا
ان الاله من حيث هو اله مستحق للعبادة والمربوب لا يكون معولاً بالقياس الى المستحق للعبادة
فالفلق لا بد له فالق ورب ومؤثر ولا يحتاج الى المعبود من حيث كذلك، واعلم ان فيها اشارات
من خفيات الامور والعلوم وهو ان الاستعاذة والعوذ والعياذ في اللغة عبارة عن الالتجاء الى الغير
دل ذلك على ان عدم حصول الكمالات ليس لامر يرجع الى المفيض للخيرات بل لامر يرجع الى قابلها وذلك
يتحقق الكلام المقرر من انه ليست الكمالات ولا شئ منها مبخولاً بها من عند المبداء الاول بل الكل حاصل
موقوف على تصرف المستفيد وجهه فيولية اليها وهو المعنى بالاشارة النبوية عليه السلام ان لربكم في ايام
دهركم نفحات من رحمته الا فتعرضوا لها تبين ان نفحات الالطاف دائمة وانما الخلل من المستعد وتحت ذلك
تنبيهات عظيمة جليلة يمكن للمتامل الوقوف عليها من غير تصريح قوله جل جلاله ومن شر غاسق اذا وقب
المستعيذ هو النفس الجزئية للانسان الحرى من الشرور اللازمة في الاشياء ذوات التقدير الواقعة في صقع
القدر ثم ان اعظم تلك الامور تاثيراً اي الاصل ان الجوهر النفس الانسانية للاشياء الداخلة معها في اهاب البدن
وهي التي تكون آلة لها من وجه ووبالاً لها من وجه ومن وجه كلها عليه ومن وجه كلها له وهي القوى الحيوانية
والقوى النباتية اما القوى الحيوانية وهي ظلمة غاسقة متكورة وقد علمت ان المادة هي منبع الظلمة
والشر والعدم والنفس الناطقة هي المستعدة خلقت في جوهرها نقية صافية منزهة عن كدورات
المادة وعلايقها قابلة لجميع الصور والحقايق، ثم تلك اللطافة والانوار لا تزول عنها الا بما ترتسم فيها من القوى
الحيوانية التخيلية والوهمية وغير ذلك من الشهوة والغضب والامور التي تحصل في الشئ من
الخارج يكون متجددة فاذن تلك الظلمة متجددة وكان جوهر النفس الناطقة نقي بالفطرة ثم لما ذكر
ذلك ورد عقيبه ذكر ما هو اخص منها والشرور الحاصلة من وقت الغاسق مشاركة لشر ما خلق اشتراك
بالاخص والاعم لكنه لما كان لهذا الخاص مزية في صيرورة النفس مظلمة لا جرم حسن ذكرها لتقرر
في النفس بقية من اعظم الرذايل فيعظم الاجتناب عنه ويقوي المحافظة عن المحافظة قوله تعالى
ومن شر النفاثات في العقد اشارة الى قوة النباتية الموكلة بتدبير البدن بنشوه ونموه والبدن
عقد حصلت من عقد من العناصر المختلفة المسارعة الى الانفكاك من شدة انفعالها بعضها
من بعض صارت بدناً حيوانياً فالنفاثات فيها هي القوى النباتية لان النفث سبب لان يصير
جوهر الجسم زائداً في المقدار من جميع جهاته اعني الطول والعرض والعمق وهذه القوى هي التي تؤثر في
زيادة الجسم المغتذي والنامي في جميع الجهات المذكورة وليس يمكن ان يكون شئ من الصناعات

يفيد

يفيد الزيادة من جانب واحد الا وهو يوجب النقصان من جانب آخر مثل الحداد اذا اخذ قطعة من الحديد
واراد ان يزيد في طولها فلا بد من ان ينقص من عرضها او حجمها او يحتاج الى ان يضم اليها قطعة اخرى اجنبية
من خارج فاما القوى النباتية فيضطر الى النفث فان النفث هو المسبب الذي ينفسح الشئ به ويصير
بحسب المتولد ازيد مما كان من جميع الجهات فالنفاثات في العقد هي القوة النباتية ولما كانت العلاقة هي النفس
الانسانية والقوى النباتية بواسطة القوى الحيوانية على القوى النباتية وبالجملة فاكثر اللازم من هاتين القوتين
في جوهر النفس استحكام علايق البدن وامتناع تغذيتها بالغذاء الموافق لها اللايق بجوهرها وهو الاحاطة بملكوت
السموات والارض والاستيناس بالنفوس الباقية وقوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد عني به النزاع
الحاصل بين البدن وقواه كلها وبين النفس، فانه لما اشار الى الشرور اللازمة من القوى الحيوانية ثم من القوى النباتية
ثم من البدن من حيث له القوة شئ آخر بينه وبين النفس نزاع آخر وذلك النزاع هو الحسد الناشي بين آدم عليه
السلام وبين ابليس وهو الداء العضال امر به بالاستعاذة بالمبداء الاول منه ايضاً فهذه السورة دالة على
كيفية صدور الشر من القضاء الالهي وانه مقصود بالعرض لا بالذات وان المنبع للشرور بحسب النفس الانسانية
وهي القوى الحيوانية والنباتية وعلايق البدن واذا كان كذلك وبالاً لها كلاً عليها في احسن فعلها عند الاعراض
عن ذلك وما اعظم لذاتها المفارقة عنه ان كانت تفارقه بالذات والعلاقة وجميع الكمالات، رزقنا الله
تعالى التوجه التام والتالة الكامل بحق النبي محمد وآله الطاهرين بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى قل
اعوذ برب الناس قد ذكرها ان الربوبية عبارة عن التربية والتربية اشارة الى تقرير المزاج فان الانسان
لا يوجد مستعد البدن وذلك ان الاستعداد يحصل بتربية لطيفة وتمزيج لطيف تقصر العقول عنه وهو المراد بقوله
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فان الدرجات هي التربية بتسوية المزاج فاول نعم الله تعالى على الانسان
المعتق انه رباه بواسطة ان سوى مزاجه ثم بعد التربية بالقهر والغلبة وذلك بان افاض عليها نفساً ناطقاً
وجعل اعضاء البدن بما فيها من القوى الحسية والخيالية والوهمية والفكر والذكر والبصر والسمع والشم والذوق
واللمس والشهوة والغضب والجماع والقوى المحركة للعضلات والقوى النباتية من الغاذية وشعبها من الماسكة
والجاذبة والهاضمة والدافعة والنامية والمولدة وبالجملة جميع قواه النباتية والحيوانية مع اختلاف احوالها
وثبات متعلقاتها وتشعب مآخذها صارت مقهورة تحت التدبير النفس الناطقة الروحانية الشريفة
الكاملة فلما سوى المزاج اولاً جعله مقهوراً للنفس ثانياً وهو تحت ذلك ملك مطلق اذ تملك تدبير البدن
الى النفس ثانياً وهو تحت ذلك ملك مطلق اذ تملك تدبير البدن الى النفس فان المالك يملك ثم بعد ذلك
تصير النفس مشتاقة بجوهرها الى الاتصال بتلك المبادي المفارقة والعكوف على بساط قربها وملازمة حضرتها
والابتهال بمشاهدتها والاستيناس بالقرب منها وذلك الشوق الحاصل الثابت في جبلته الحاصل في
غريزته جبلة في المطالب والحث على ان يكون دايم التضرع الى تلك المبادي في ان يفيض عليها شيئاً من تلك
الجلايا المقدسة لها بواسطة حركات عقلية او انتقالية ان كانت نفسه عقلاً بالملكة ام عند الاستعانة
بالقوى الباطنة وتمزيج صورها ومعانيها وتحريكها انواعاً من الحركات فتستعد لقبول الفيض وكل ذلك

عبادات صارت منافی تلک المبادی فتصیر النفس فی هذه الدرجة متعبدة وتلک المبادی معبودة فالاله
هو المعبود فاذن لتلک المبادی اسامی بحسب الوقت فالاسم الاول بحسب تکون المزاج الرب والثانی
بحسب فیض النفس هو الملک والثالث بحسب شوق النفس هو الاله وههنا انتهی درجات اصناف
المتعلقات بین المبادی والنفوس وهذا المبداء هو المبداء الواهب للصور المدبرة لما تحت کرة القمر ولما تبین
کیفیة الاستعاذة الی المبداء الاول فی السورة الاولی وهو المبداء الانفلاق الی المبداء للوجود وبین کیفیة دخول
الشر فی تقدیره هناک ففی هذه السورة بین کیفیة الاستعاذة بالمبداء القریب الواهب للصور وبین
تلک الدرجات قوله تعالی **من شر الوسواس الخناس** الوسواس هو القوة التی یوقع الوسوسة وهو
القوة المتخیلة بحسب صیرورتها مستعملة للنفس الحیوانیة ثم ان حرکتها تکون بالعکس فان النفس
وجهها الی المبادی المفارقة فالقوة المتخیلة اذا جذبتها الی الاشتغال بالمادة وعلایقها فتلک القوة
یخنس الی التحریک بالعکس ویجذب النفس الانسانیة الی العکس فلهذا یکون خناسا قوله تعالی **الذی یوسوس
فی صدور الناس** معناه ان الخناس هو القوة المتخیلة التی یوسوس انما یوسوس فی الصدور التی هی المطیة
الاولی للنفس لما قد ثبت ان المتعلق الاول للنفس الانسانیة هو القلب وبواسطته ینبث القوی
فی سائر الاعضاء فتأثیر الوسوسة اولا فی الصدور ثم قال عز وجل **من الجنة والناس** الجن هو الاستتار
والانس هو الاستیناس فالامور المستترة هی الحواس الباطنة والمستانسة هی الحواس الظاهرة فهذا
هو الذی یبلغ العقل الیه فی هاتین السورتین والله تعالی اعلم باسراره وحقایقه **بسم الله الرحمن الرحیم**
قوله تعالی **الله نور السموات والارض** ای جمیع اهل السموات والارضین والسموات والارضون انفسهما
بل کل ممکن من الممکنات الموجودة وکل ذرة من الذرات الموجودة منورة موجودة بنور وجوده تعالی لا
بالانفصال شیء من الوجود عنه تعالی کما توهم وهو زیغ وضلال بل بارتباطه الی ذاته تعالی ولهذا لو انفک
فی آن من الآنات ممکن موجود عن هذا الارتباط لانعدم کما شاهد بعض انعدام الاشیاء فی مرائی العین
فهو ای وجوده تعالی منبسط علی هیاکل الممکنات بحیث لا یخلو عن شیء منها جمیعها بحیث لو اهتدوا
الی طریق مستقیم فلیس ذلک الا بنور وجوده تعالی فانه تعالی هادی اهل السموات والارضین الی ما
یحتاجون الیه فیما هو مصالح دینهم ودنیاهم ویمکن ان یقال معناه الله تعالی مدلول السموات والارض
فانها کلها یدل علی وجوده وعلی وحدانیته وقدرته وعلمه کما یصح ان یقال فیه الله منور السموات والارض
بان یجعل النور بمعنی المنور والمزین فزین الله السموات ونورها بالعرش والکرسی واللوح والقلم وسدرة
المنتهی وجنة الماوی والبیت المعمور والمقامات العالیة الرفیعة من الجنات وغیرها بالکروبیین والروحانیین
والحافین حول العرش والصافین وجبرائیل ومیکائیل واسرافیل وعزرائیل وتسبیح المسبحین وتقدیس
المقدسین ورکوع الراکعین وسجود الساجدین وتلاوة التالین وزین الارض بالکعبة وبیت المقدس
وبالمسجد الاقصی الذی هو مسجده والذی قد نازل الله تعالی حوله جماعة الانبیاء والمرسلین والاولیاء
الکاملین واستقرارهم فیه وفیه قبور ابراهیم واسمعیل واسحق وغیرهم من الانبیاء علیهم السلام وبکثرة

المیاه

المیاه والاشجار والاطعمة والثمار اللاتی ینتفع بها اهل الامصار وبوجود الائمة المعصومین وبهدایتهم العباد
المتقین وبالعلماء والمتعلمین وتلبیة الحاج والمعتمرین وتکبیر الغزاة والمرابطین وتصحیح القانتین المستغفرین
وحنین العارفین المشتاقین وببکاء العصاة النادمین وفی الاخیر تامل ینتفع بادنی ملاحظة کما لا یخفی
قوله تعالی **مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الی آخر الآیة** ای صفة نور الله تعالی وقصته
وتلویحه ببیان وتوضیح لمشکوة ما لها نافذة فیها سراج یکون هذا السراج فی زجاجة صافیة من اصفی زجاج
بحیث یکون قد اوقد هذا السراج من اصفی زیت یکون فیه والمراد بالمشکوة ههنا جوف حضرت قدوة
الانبیاء المعزز والمعلا والمکرم المجتبی محمد المصطفی صلی الله تعالی علیه وسلم والمراد بالزجاجة قلبه المبارک المصفی
من کل شوب وریب والمراد بالمصباح نور العلم والایمان الذی قد ملاه الله تعالی بافاضته فیه فعلمت انه
قد اجتمع فی هذه المشکوة نور السراج الملابس الی ضوء الزجاجة المقترن علی نور الزیت المصفی من کل دنس
وخبث فصار ذلک نورا علی نور فاجتمعت فی هذه المشکوة هذه الانوار فکانت کانور ما یکون وقوله تعالی
الزجاجة کانها کوکب دری ای یکون هذه الزجاجة مشبهة فی نورها وتلألؤها ولمعانها بکوکب دری یکون
لکثرة ضوئها ولمعانها بحیث یتجاوز ضوئه ویتعداه وکانه ارید بالکوکب هذا ما هو اعظم منها نورا وضیاء
وتلألؤا کالشمس لانها انور من باقی الکواکب ویحتمل ان یراد به بعض من اعظم کواکب القدر الاول او غیره من
الکواکب الاخر کالزهرة او باقی الخمسة المتحیرة او ای کوکب من الکواکب مطلقا بعد ما کان متصفا بالدری
ولک ان تعتقد ان المراد بالدری المنسوب الی الدر لکثرة تلألؤه وضیائه فیما بین الحباب قوله **یوقد من
شجرة مبارکة زیتونة** ای یکون هذا المصباح موقدا او تکون تلک الزجاجة موقدة من شجرة مبارکة ویمکن ان
یراد بالشجرة ههنا جسم حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم وجثته وبدنه فانه شجرة مبارکة فی اعلی البرکة والیمن
وزیتونة بدل من الشجرة المبارکة وهی اشارة الی خلوه وعرائه عن الخبث والکدورة فان دهن الزیت دخان
ومحموم کسائر الادهان قوله تعالی **لا شرقیة ولا غربیة** ای لیست هذه الشجرة المبارکة الزیتونة من الشرق
وحده ولیست من الغرب وحده بل ای شرقیة غربیة وهذه القوة کنایة عن نور دینه وتلألؤه علیه قد وصل الی
شرق العالم وغربه لا یختص ببلاد شرقی ولا ببلاد غربی قد انتشر صیت الاسلام فی جمیع البلاد والقری غربیا
او شرقیا قوله تعالی **یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار** ای یقرب فی حقیة دینه علیه السلام ثابتة ظاهرة باهرة
من غیر احتیاج الی استدلال وبرهان فمن کان له قلب فهو شهید الی حقیته من غیر ان یظهر معجزة او من غیر ان
یستدل بدلیل وبینة وقوله تعالی **نور علی نور** معناه ظاهر مما ذکرنا فلا احتیاج الی الاعادة قوله تعالی **یهدی
الله لنوره من یشاء** ای ان الله تعالی هو الهادی للعباد الی الایمان والاسلام ویرشدهم الی طریق
الصواب والرشاد ومن یری هذا الطریق هو محمد صلی الله علیه وسلم ومن تقاعد عنه فقد تعامی نور بصره
وکل ضوء بصیرته فجعل من الفئة الباغیة ونعوذ بالله من النفوس الطاغیة فمن اراد الله ان یفوز الی هذه
السعادة فیریه محمد صلی الله علیه وسلم فیصل الیه بسعادته الاولیة ومن لم یرد الله تعالی ان یفوز الیه یجعل صدره
ضیقا حرجا فلا یصل الیه بشقاوته السرمدیة قوله تعالی **ویضرب الله الامثال للناس** ای یبین الله تعالی

تلك الامثال التي فيها مصلحة العباد قوله تعالى **والله بكل شيء عليم** اي علمه محيط بجميع طبايع الاشياء
من الازل الى الابد فلا صغيرة ولا كبيرة ولا مثقال ذرة في السموات وفي الارض خارجة عن علمه تعالى
فهو بكل شيء محيط **بسم الله الرحمن الرحيم** قوله تعالى **سبح اسم ربك الاعلى** اعلم ان هذه السورة
مشتملة على ثلثة مطالب المطلب الاول اثبات الاله يعني قوله سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق
فسوى والذي قدر فهدى والذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى واعلم ان المقصود منه الاستدلال بنوعين
من الدلايل على وجود الاله الحكيم العليم فالنوع الاول الاستدلال بخلقة الحيوان فاعلم ان الحيوان مركب
من بدن ونفس واما الاستدلال بخلقة الحيوان فهو المراد من قوله خلق فسوى وذلك ان بدن كل حيوان
يتقدر بقدر معين وهذا التقدير هو الخلق وايضا فذلك البدن مركب من الاجزاء الحارة والباردة واليابسة والرطبة
واليابسة ويجب ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء متقدرا بمقدار معين حتى يتولد ذلك المزاج فانه
لو زادت تلك الاجزاء او نقصت كان الحادث مزاجا آخر لا ذلك المزاج وهذا هو التسوية واما الاستدلال
بنفس الحيوان قوله تعالى والذي قدر فهدى ومعناه انه تعالى قدر لكل واحد من تلك الاعضاء المخصوصة
قوة مختصة بذلك العضو ثم جعل تلك القوى التي تحصل منافعه ومصالحه مثل انه قدر للعين القوة
الباصرة والاذن السامعة والمعدة الهاضمة والنوع الثاني الاستدلال على وجود الصانع باحوال
النبات وهو قوله تعالى والذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى وهو معلوم وانما قدم الاستدلال باحوال
الحيوان اشرف ولان العجايب في الحيوان اكثر وكان اولى بالتقديم فان قال قائل لم لا يجوز ان يكون تولد
الحيوانات واجرام النبات بسبب الطبيعة لا بسبب الفاعل المختار قلنا الدليل عليه هو ان جسم النطفة
جسم متشابه الطبيعة وتاثير الطباع والافلاك والانجم فيه متشابه والجسم المتشابه اذا اثر في جملة ذلك
الجسم تاثيرا متشابها فيستحيل ان يتولد منه احوالا مختلفة الا ترى انه اذا وضع الشمع وكان ما يضيء تحته اذرع
من هذا الجانب وجب ان يضيء من سائر الجوانب بهذا المقدار فاما ان يضيء من احد الجوانب خمسة اذرع
ولا يضيء من الجانب الآخر الا نصف ذراع من غير حائل ولا مانع فهذا غير معقول فثبت ان مؤثرات الطبيعة يجب
ان يكون تاثيراتها تاثيرات متشابهة فلما رأينا انه تولدت من بعض اجزاء النطفة العظام ومن الاجزاء الاعصاب
والعروق والرباطات علمنا ان التاثير ليس تاثير مؤثر بالطبع والايجاب بل تاثير مؤثر بالقدرة والاختيار
المطلب الثاني من مطالب هذه السورة تقرير النبوات فاعلم ان هذا المطلب انما يتم بامور ثلثة اولها
صفة النبي عليه السلام في ذاته وجوهره والثاني كيفية استعمال تكميل الناقصين والثالث اختلاف احوال
في قبول ذلك منزلها المطلب الاول وهو شرح صفة النبي وكيفية جوهر روحه في علومه واخلاقه فاعلم انه
ثبت في العلوم الاصلية ان النفس البشرية لها تعلقان احدهما القوة النظرية والثانية العملية وهي
القوة التي باعتبارها يقدر على التصرف في هذا البدن وبواسطته في اجسام هذا العالم على الوجه الاصوب
الاصلح ولما ثبت بالبراهين ان النظرية اشرف من العملية لا جرم وجب تقديمه في الذكر والاشارة اليه
قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى والمعنى انه تعالى يقوي جوهر روحه ويكملها بحيث يصير نفسا قدسية

مشرقة بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية ويصير بحيث اذا عرف شيئا لا ينساه فهذا هو الذي فهمنا
من قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى وقوله تعالى الا ما شاء الله والفائدة فيه هو ان جوهر النفس الانسانية لا
يصير قوية طبيعية بالقدرة مطلقا فلا جرم لا ينفك عن السهو والنسيان في بعض الاوقات انه يعلم الجهر
وما يخفى والمراد انه تعالى وعده ان يجعل جوهر نفسه عالما بالمعلومات مطابقة عليها محيطة بها والمؤثر في كل
جمال وكمال اقوى من الاثر فلولا كونه تعالى عالما بالمعلومات كلها والا لما قدر على جعل روح النبي عليه السلام عالما
بها مبرأ عن السهو والنسيان واما الاشارة الى تكميل نفس النبي عليه السلام في القوة العملية فهو المراد من قوله
تعالى ونيسرك لليسرى وذلك ان الناس كلهم مشتركون في اصل القدرة على القبح والحسن والفجور والعفة
الا ان فيهم من يكون الصفة عليه اسهل وطبعه اميل وتلك السهولة عبارة عن الصفة المسماة بالخلق فمن كان
سعيدا طاهرا نقيا تقيا كان شقيا والعياذ بالله كان بالضد فقوله تعالى ونيسرك لليسرى اشارة الى هذه
الحالة وعند هذه الآية ثم وصف شان النبي عليه السلام بالكمال في القوة النظرية اولا ثم في القوة العملية ثانيا
والمطلب الثاني من النبوة الاشتغال بدعوة الخلق الى طريق الحق وذلك لان من كان كاملا في القوة
النظرية والعملية اذا كان لا يقوى على تكميل غيره فهو الولي وان كان يقوى عليه فهو النبي ولا شك ان هذا المقام اكمل
لان كمال المطلق فهو الذي يكون تاما وفوق التام فتما حصل تمامه ليست كمال قوته النظرية والعملية وجب ان
يصير فوق التمام افاضة للكمالات على الناقصين وذلك هو دعوة الخلق الى التوجه الى الحق فلهذا قال تعالى بعد
الآية المتقدمة فذكر ان نفعت الذكرى فقوله ذكر امر له بدعوة الخلق الى الحق ثم بين ان هذه الدعوة لا ينتفع
في حق الكل لان النفوس الناقصة منها ما يقبل التاديب والتهذيب ومنها ما لا يقبل والتي يقبل
فهي فيه مختلفة بالقوة والضعف والسرعة والبطوء والكثرة والقلة ولهذا قال تعالى ان نفعت الذكرى
ثم ان الله تعالى لما ذكر هذا المعنى على سبيل الاجمال اراد بيانه في التفصيل في الآية المذكورة المقصودة منها
بيان احوال الخلق في كيفية قبول تلك الدعوة وهو المطلوب من النبوة وذلك لان الخلق عند سماع هذه
الدعوة ينقسمون الى قسمين منهم من يبتغي به وهو المراد من قوله سيذكر من يخشى فانهم ينتفعون بدعوة الانبياء
ثم خطر بباله ان هذه الدنيا ذاهبة فانية على كل حال فلو لم يشتغل بتجارة الآخرة فربما وقع في الهلاك الابدي
فهذا الخوف والخشية وهو الذي يحمله على النظر والتامل في دعوة الانبياء فلا ينتفعون بها فاليهم الاشارة
بقوله ويتجنبها الاشقى الذي يصلى النار الكبرى وذلك لان المعرضين عن طلب الآخرة المستغرقين في حب الدنيا
المتوجهين الى طلب طيباتها ولذاتها اذا ما توافقه فارقوا ما كان محبوبا وذهبوا الى موضع ليس لهم به معرفة
ولا لهم بأهله انس يوجب الوحشة والنفر فهذا الذي اجتنب عن قبول دعوة الانبياء فلا شك انه
سيصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى واما النار المحسوسة فتنضم الى هذه النار الروحانية ويعظم
العذاب واعلم ان الله تعالى لما ذكر في اول هذا التقسيم قوله سيذكر من يخشى عاد الى شرح احوال ذلك
تمام التقسيم فقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى فذكر من احوال المنتفعين بثلثة مراتب المرتبة الاولى
تزكية النفس عن العقايد الباطلة والاخلاق الذميمة وهذا اشارة الى ازالة ما لا ينبغي ولا شك ان

ازالة النقوش الباطلة عن لوح الروح يجب تقديمها على تحصيل النفوس الكاملة الطاهرة فيه ثم اذا طهرت النفس عن كل ما لا ينبغي فلا بد من تكميل قواها النظرية بالمعارف القدسية والعلوم الالهية وهي المرتبة الثانية واليها اشار بقوله تعالى ذكر اسم ربه معرفة الله وذكره رئيس المعارف والعلوم ثم لا بد من الاستعانة بتكميل القوة العملية بالافعال الصالحة والآثار الجيدة وهي المرتبة الثالثة واليها الاشارة بقوله تعالى فصلى لان رئيس الاعمال الصالحة طاعة الله وخدمته وههنا تم الكلام في مراتب النبوات لانه كما قال النبي عليه السلام في قوته النظرية وقوته العملية ثم امر بعد ذلك بالدعوة الى الله تعالى ثم اردفه ببيان ان السامعين منهم من يحملهم الخوف والخشية على القبول ومنهم لا يكون كذلك فيقعون في العذاب الشديد وهو العذاب بالنار في حالة لا يكون موتا ولا حياتا ثم ذكر مراتب احوال السعداء من اتباع الانبياء وهي الاحوال التي ذكرناها وبينا انه لا مزيد عليها لان المطلوب لا لذاته ما لا ينبغي وهو قوله قد افلح من تزكى وثانيها تكميل القوة النظرية بالمعارف الالهية وهي قوله وذكر اسم ربه فصلى وثالثها تكميل القوة العملية بالاعمال الصالحة وهو قوله فصلى وههنا آخر الكلام في تقرير امر النبوة المطلب الثالث من مطالب هذه السورة تقرير امر المعاد واليه الاشارة بقوله تعالى بل تؤثرون الحيوة الدنيا والآخرة خير وابقى اعلم ان البيان تام كامل واف في اثبات امر المعاد وتقريره ان هذه اللذة مطلوبة لذاتها والخلق قد ادركوا في هذه الحيوة الجسمانية انواع اللذات الجسمانية وما ادركوا شيئا من السعادات الاخروية فوجب ان يكونوا مستمرين على طلب اللذات الدنيوية موضين عن اللذات الاخروية واليه الاشارة بقوله تعالى بل تؤثرون الحيوة الدنيا والآخرة خير وابقى وهذا البيان اقصى ما يمكن ان يذكر في هذا الباب وتقريره ببيان امرين الاول ان اللذة الاخروية خير من لذة الدنيوية ويدل على صحته وجوه الاول ان اللذة الجسمانية مشتركة فيما بين الناس والبهايم والديدان والخنافس والملذات الروحانية مشتركة فيما بين الناس والاولياء والمرسلين فيكون اللذات الروحانية افضل الثاني ان اللذة الجسمانية لو كانت خيرات لكانت كل ما كان هذه الاشياء اكثر كانت السعادة والكمال اكثر ومعلوم انه ليس كذلك لانا لو فرضنا عاقلا لا همّ له الا الاكل والشرب والوقاع وكان مدة عمره مقصورا على اصلاح هذه المهمات كان منسوبا الى الخسة والدناءة والى انه كالبهيمة واما من كان اعراضه عن هذه الاحوال اشد وبعده عنها اكثر كان الى الكمال والروحانيات اقرب فعلمنا ان اللذة الروحانية خير من الجسمانية ولهذا السبب كان الانسان لا يقدم على الجماع عند حضور الناس فلو كانت تلك اللذة من باب الكمال لكان ظهوره اولى من اخفائه لا محالة والعاقل لا يفتخر بالاكل الكثير وكل ذلك يدل على صحة ما ذكرناه الثالث ان جوهر الروح اشرف من جوهر البدن والابتهاج بمعرفة الله تعالى ومحبته اشرف من الابتهاج بالمطعوم والمشروب والمنكوح فثبت ان بهذه الوجوه ان الآخرة خير من الدنيا واما المقام الثاني وهو ان الآخرة خير وابقى فهو ظاهر بوجهين الاول انه لا بد من الموت وحينئذ ينطفي كل اللذات الجسمانية الثاني هو ان اللذة الحاصلة من الاكل والشرب والوقاع فاما بعد تلك اللحظة فان اللذة لا يبقى اثرها البتة بل ربما انقلبت تلك اللذات آلاما واما البهجة الحاصلة بالمعارف الالهية والعلوم القدسية والاخلاق الفاضلة فانها باقية دائمة آمنة عن الزوال والانتقال فثبت بهذا البرهان الباهر ان الآخرة خير وابقى وانضم الى هذه المقالات

مقدمات

مقدمات اخرى وهو ان كل ما كان خير وابقى وانما جاز حذف هذه المقدمة الثانية لانها هي البديهية المقررة في العقول السليمة واعلم انه تعالى لما قرر هذه المطالب الثلثة ختم السورة بقوله ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابرهيم وموسى والمعنى ان جميع كتب الله تعالى المنزلة على انبيائه ليس المقصود منها الا تقرير هذه المطالب الثلثة وهي معرفة الالهيات اولا ثم معرفة النبوات ثانيا ثم معرفة المعاد ثالثا واعلم ان التأمل في اسرار هذه السورة تنبيه ان الاشتغال بما سوى هذه المطالب الثلثة عبث وان سعادة الانسان لا تحصل الا بمعرفة هذه المطالب الثلثة وبالله التوفيق ونعم الرفيق اولا وآخرا تمت الرسالة

رسالة في قصة حي ابن يقظان للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس الاوحد الاجل ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله انه قد تيسرت لي حين مقامي ببلادي برزة برفقائي الى بعض المتنزهات المكتنفة لتلك البقعة فبينما نحن نتطاوف اذ عن لنا شيخ بهي قد اوغل في السن واخنت عليه السنون وهو في طراءة العز لم يهن منه عظم ولا تضعضع له ركن وما عليه من الشيب الا رواء من يشيب فنزعت الى مخالطته وانبعث من ذات نفسي متقاض لمداخلته ومحاورته فملت برفقائي اليه فلما دنونا منه بدانا هو بالسلام والتحية وافتر عن لهجة مقبولة وتنازعنا الحديث حتى افضى بنا الى مسائلته عن كنه احواله واستعلام سنته وصناعته بل اسمه ونسبه وبلده فقال اما اسمي ونسبي فحي وابن يقظان واما بلدي فمدينة بيت المقدس واما حرفتي فالسياحة في اقطار العوالم حتى احطت بها خبرا ووجهي الى ابي وهو حي وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها فهداني الطرق السالكة الى نواحي العالم حتى زويت بسياحتي آفاق الاقاليم فما زلنا نطارحه المسائل حتى تخلصنا الى علم الفراسة فرأيت من اصابته فيها ما قضيت له آخر العجب ثم قال فيعلق بأسره كل من سجيته وان الفراسة لتدل منك على عفو من الخلائق منتقش من الطين ومسوات الطبائع اذا مستك يد الاصلاح انتقتك وان خرطك العار في سلك الذلة انحططت وحولك هؤلاء الذين لا يرحونك انهم لرفقة سوء ولن تكاد تسلم عليهم وسيفتنونك او تكفيك عصمة وافرة اما هذا الذي امامك فبهات مهذار يلفق الباطل تلفيقا ويختلق الزور اختلاقا ويأتيك بانباء ما لم تزوده قد درن حقها بالباطل وضرب صدقها بالكذب على انه هو عينك وطليعتك ومن سبيله يأتيك خبر ما عزب من جنابك وعزب من مقامك وانك لمبتلى بانتقاد حق ذلك من باطله والتقاط صدقه من زوره واستخلاص صوابه من غواشي خطائه اذ لا بد لك منه فربما اخذ التوفيق بيدك ورفعك عن مخبط الضلالة وربما وقفك التحير وربما غرك شاهد الزور وهذا الذي عن يمينك اهوج اذا استجاشه هائجه لم تقمعه النصح ولم يطأطئه الرفق كانه نار في حطب او سيل في صبب او قرم مغتلم او سبع ناكل في طلب وهذا الذي عن يسارك فقذر شره قرم شبق لا يملأ بطنه الا التراب ولا يسد غرثه الا الرغام لعقة لحسة طعمة حرصة كانه خنزير اجيع ثم ارسل في الجلة ولقد الصقت يا مسكين بهؤلاء الصاقا لا يبرئك عنهم الا غربة تأخذك الى بلاد لم يطأها امثالهم واذ لات حين تلك من غربة ولا محيص

اخنى عليه الدهر اى طال قاموس

احاديث ملفقة مزخرفة اى كثير الهذيان

عنهم فليبطشهم يدك ولتغلبهم سلطانك واياك ان تعطيهم زمامك او تسهل لهم قيادك بل
استظهر عليهم بحسن الايالة وسومهم سوم الاعتدال فانك ان مننت لهم سخرتهم ولم يسخروك
وركبتهم ولم يركبوك ومن نوافذ حيلك فيهما ان تتسلط بهذا الشكس الزعر على هذا الارعن
الشهم تزبره زبرًا فتكسره كسرًا او ان يستدرج غلو هذا التائه العسر بخلابة هذا الارعن الملق فتخفضه خفضا
واما هذا المموه المخرص فلا تجنح اليه او يؤتيك موثقًا من الله غليظًا فهنالك صدقه تصديقًا ولا تحجم عن اصاخة
اليه لما ينهيه اليك وان اختلط فانك لن تعدم من لبابه ما هو جدير باستثباته وتحققه فلما وصف لي
هؤلاء الرفقة وجدت قبولي مبادرًا الى تصديق ما يعرفهم به فلما استأنفت في امتحانهم طريقة المعتبر صح الخبر
منهم الخبر عنهم وانا في مزاولتهم ومقاساتهم فتارة لي اليد عليها وطورًا لها علي والله تعالى المستعان على حسن
مجاورة هذه الرفقة الى حين الفرقة ثم اني استهديت هذا الشيخ سبيل السياحة استهداء حريص
عليها مشوق اليها فقال انك ومن هو بسبيلك عن مثل سياحتي لمصدود وسبيله عليك وعليه لمسدود
او يسعدك التفرد ولذلك موعد مضروب لن تسبقه فاقتنع بسياحة مدخولة باقامة تسيح حينا وتخالط
هؤلاء حينا فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك رافقتني وقطعتهم واذا حننت نحوهم انقلبت اليهم وقطعتني
حتى يتأتى لك ان تتولى بركتك عنهم فرجع بنا الحديث الى مسائلته عن اقليم اقليم مما احاط بعلمه ووقف على
خبره فقال ان حدود الارض ثلثة حد تحوزه الخافقان وقد ادرك كنهه وتواترت الاخبار الجلية المتواترة والغريبة
بحد ما يحتوي عليه وحدان غريبان حد وراء المغرب وحد قبل المشرق ولكل واحد منهما صقع وهذان الحدان
قد جعل بينهما وبين عالم البشر حد محجوب لن يعدوه الا الخواص منهم المكتسبون منة لم تثبت للبشر بالفطرة
ومما يفيدها الاغتسال بعين خرارة في جوار عين الحيوان الراكدة اذا هدي اليها السائح فتطهر بها وشرب من
فراتها سرت في جوارحه منة مبتدعة طويت له فقوي بها على قطع تلك المهامه ولم يرسب في البحر المحيط
ولم يكاده جبل قاف ولم تدهده الزبانية مدهدهة الى الهاوية فاستزدناه شرح حال هذه العين فقال
سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب فلا يطلع عليها الشارق في كل سنة الى اجل مسمى
انها من خاضها ولم يحجم عنها افضى الى فضاء غير محدود قد شحن نورًا فيعرض له اول شي عين خرارة تمد نهرًا
على البرزخ من اغتسل منها خف على الماء فلم يرجحن الى الغرق وتسنم تلك الشواهق غير منصب حتى يخلص الى
احد الحدين المنقطع عنهما فاستخبرناه عن الحد الغربي المصاقبة بلادنا اياه فقال ان باقصى المغرب بحرًا كبيرًا
حاميًا قد سمي في الكتاب الالهي عينًا حامية وان الشمس انما تغرب من تلقائها ومد هذا البحر من اقليم غامر فات
التحديد رحبه لا عامر له الا غرباء يطرءون عليه والظلمة معتكفة على اديمه وانما يتحلى المهاجرون اليه لمعة نور كلما
جنحت الشمس للوجوب وارضه سبخة كلما اهلت بعمارة نبت لهم وانتابها اقوام يعمرون فيها ويبنون
فيها وقد اقام التشاجر بين اهله بل القتال انما طائفة عزت استعلت على عقر ديار الآخرين وفرضت
عليهم الجلاء تبتغي قرارًا ولا تستخلص الا خسارًا وهذا ديدنهم لا يفترون وقد تطرق هذا الاقليم كل
حيوان ونبات لكنها اذا استقرت به ورعته وشربت من مائه غشيتها غواش غيرتها عن صورها فترى

الانسان فيها وقد جلله مسك بهيمة ونبت عليه اثيث من العشب وكذلك حال كل جنس آخر فهذا
الاقليم اقليم خراب سبخ مشحون بالفتن والتهييج والخصام والهرج يستعير البهجة من مكان بعيد وبين
هذا الاقليم واقليمكم اقاليم اخر لكن وراء هذا الاقليم مما يلي محيط اركان السماء اقليم شبيه به في امور
منها انه قاع صفصف غير اهل الا من دخلين غرباء ومنها انه يستبرق النور من شطر غريب وان كان
اقرب الى كوة النور من المذكور قبله ومن تلك انه مرسى قواعد السموات كما ان الذي قبله مرسى قواعد هذه
الارض ومستقر لها لكن العمارة في هذا الاقليم مستقرة ولا مغاصبة بين واردها ولكل امة صقع
محدود لا يظهر عليه غيرهم غلابا فاقرب معمورة منه بقعة سكانها امة صغار الجثث خفاف الحركات
ومدنها ثماني مدن وتتلوها مملكة اهلها اصغر جثثًا من هؤلاء وابطأ حركات بل يهجون بالكتابة
والنجوم والنيرنجات والطلسمات والصنائع الدقيقة والاعمال العميقة ومدنها تسع مدن ويتلوها
وراءها مملكة مفتنون بالصباحة مولعون بالقصف والطرب مبرؤون من الهموم بطائف المعاطي للمزاهر
مستكثرون من الوانها تقوم عليهم امرأة قد طبعوا على الاحسان والخير فاذا ذكر الشر اشمأزوا عنه ومدنها
ثماني مدن وتتلوها مملكة قد زيد لسكانها بسطة في الجسم وروعة من الحسن ومن خصالهم ان معارفهم من بعيد
غزيرة الجدوى ومقاربتهم مؤذية ومدنها اربع مدن وتتلوها مملكة يأوي اليها امة يعيثون في الارض حبب
اليهم الفتك والسفك والاغتيال والميل مع طرب ولهو يملكهم اشقر مغرى بالنكث والقتل والضرب
وقد فتن كما يزعم رواة اخبارها بالملكة الحسناء المذكور امرها قد شغفته حبًا ومدنها سبع مدن ويتلوها مملكة
عظيمة اهلها غالون في العفة والعدالة والحكمة والتقوى وتجهيز جهاز الخير الى كل قطر واعتقاد الشفقة على من
دنا وبعد وادلال المعروف الى من علم وجهل وقد جسم حظهم من الجمال والبهاء ومدنهم سبعة ويتلوها مملكة
يسكنها امة غامضة الفكر مولعة بالشر فان صحت للاصلاح اتت به على التوليد واذا ادت لطائفة لم
يطرقها طروق متهور بل يوجبها دهاء المكر لا يعجل فيما يعمل ولا يعتمد غير الاناة فيما يأتي ويذر ومدنها سبع مدن
ويتلوها مملكة كبيرة متنازحة الاقطار كثيرة العمارة لا يتمدنون انما قرارهم قاع صفصف مفصول باثني عشر
حدًا فيها ثمانية وعشرون منزلا لا تنزح طبقة منهم الى محط طبقة الا اذا خلا من امامها عن دورهم فسارعت
الى خلافتها وان الامم التي قبلها لتسافر اليها وتتردد فيها ويليها مملكة لم يدرك افقها الى هذا الزمان
لا مدن فيها ولا كور ولم يأو اليها من يدركه البصر وعمارها الروحانيون من الملائكة لا ينزل اليها البشر ومنها ينزل
على ما يليها الامر والقدر وليس وراءها من الارض معمر فهذان الاقليمان بما تتصل الارضون والسموات ذات
اليسار من العالم التي هي المغرب فاذا توجهت منها تلقاء المشرق رفع لك اقليم لا يعمره بشر ولا نبت ولا
شجر ولا حجر انما هو بر رحب ديم غمر ورياح محبوسة ونار مشبوبة وتجوزه الى اقليم تتلقاك فيه جبال راسية
وانهار جارية ورياح مرسلة وغيوم هاطلة وتجد فيها العقيان واللجين والجواهر الثمينة والوضيعة اجناسها
وانواعها الا انه لا نابت فيه ويؤديك عبوره الى اقليم مشحون بما خلا ذكره الى ما فيه من اصناف النبات
نجمه وشجره مثمره حبيه وبزره ولا تجد فيه من يصئي ولا يصفر من الحيوان وتتعداه الى اقليم لجميع ما سلف لك

ذكره الى انواع العجم سابحها وزاحفها ودارجها ومدوّمها متولّداتها ومتوالداتها الّا انّه لا انيس فيه
وتخلص عنه الى عالمكم هذا وقد دللتكم على ما يشتمله عياناً وسماعاً واذا قطعت سمت المشرق وجدت
الشمس تطلع بين قرني الشيطان فانّ للشيطان قرنين قرن يطير وقرن يسير والامة السيّارة
منها قبيلتان قبيلة فى خلق السباع وقبيلة فى خلق البهايم وبينهما تشاجر قائم دائم وهما جميعاً
ذات اليسار من المشرق وامّا الشياطين التى تطير فانّ نواحيها ذات اليمين من المشرق ولا تنحصر
فى جنس من الخلق بل يكاد يختص كلّ شخص منها بصنعة نادرة فمنها خلق ليميت من خلقتين او ثلث او
اربع كانسان يطير وافعوان يطير له راس خنزير ومنها خلق هى خداج من خلق مثل شخص هو نصف
انسان وشخص هو فرد رجل انسان وشخص هو كف انسان او غير ذلك من الحيوان ولا يبعد ان يكون
التماثيل المختلطة التى يرقمها المصوّرون منقولة من ذلك الاقليم والذى يغلب على امر هذا الاقليم قد رتّب
سككاً خماً للبريد وجعلها ايضاً مسالح للمملكة فهناك تختطف من يستهوى من سكان هذا العالم
ويستثبت الاخبار المشتبهة منه ونسلم من يستهوى الى قيّم على المحنة مرصد بباب الاقليم ومعهم الانهاء
فى كتاب مطوى مختوم لا يطّلع عليه القيّم انّما اليه وعليه ان يوصل جميعه الى خازن يعرضه على الملك فاما الاسرى
فيكفلهم هذا الخازن وامّا الآتها فيتحفظه خازناً آخر وكلما استاسروا من عالمكم اصنافاً من الناس والحيوان
وغيره تينا سلوا على صورهم مزاجاً منها او اخراجاً ايّاها ومن هذين القرنين من يتسرّب الى اقليمكم هذا فيغشى
الناس فى الانفاس حتى يخلص الى السويداء من القلوب فامّا القرن الذى فى صورة السباع من المقرّتين
السيّارين فانّه يتربّص بالانسان ظرواذى معيب عليه فليستغرّه ويزيّن له فى العمل من القتل والمثل والانخاش
والايذاء فيرى الجور فى النقش ويبعث على الظلم والغشم وامّا القرن الآخر منهما فلا يزال يناجى بال الانسان بتحسين
الفحشاء من الفعل والمنكر من العمل والعجز لديه وتشويقه اليه وتحريضه عليه قد ركب ظهر اللجاج واعتمد على الالحاح
حتى يجرّه اليه جرّاً وامّا القرن الطيّار فانّما يسوّل له التكذيب بما لا يرى ويصوّر لديه حسن العبادة للمطبوع
او المصنوع ويناودسر الانسان ان لا نشأة اخرى ولا عاقبة للسوء والحسنى ولا قيّوم على الملكوت وانّ من
القرنين لطوائف تصادفت حدود اقليم وراء اقليم تعمره الملائكة الارضية تهتدى بهدى الملائكة قد
نزعت عن غواية المردة وتقلّبت سير الطيّبين من الروحانيين فاولئك اذا خالطوا الناس لم يعبثوا
لهم ولا يضلّوهم ويحسن مظاهرتهم على تطهيرهم وهى جنّ وجنّ ومن حصل وراء هذا الاقليم وغل فى اقاليم
الملائكة فالمتصل منها بالارض اقليم يسكنه الملائكة الارضيون واذا هم طبقتان طبقة ذات الميمنة وهى
علامة امارة وطبقة تحاذيها متوترة عمّالة والطبقتان تهبطان الى اقليم الجنّ والانس هوياً وتعرجان فى السماء
رقيّاً ويقال انّ الحفظة والكرام الكاتبين منهما وانّ القاعد مرصد اليمين من الامارة واليه الاملاء والقاعد مرصد
اليسار من العمّالة واليه الكتاب ومن وجد له الى عبور هذا الاقليم سبيل خلص الى ما وراء السموات خلوصاً
فلمح ذرّيّة الخلق الاقدم ولهم ملك واحد مطاع فاوّل حدوده معمور يخدم ملكهم المعظّم عاكفين على العمل المقرّب اليه
الزلفى وهم امة بررة لا تخبث داعية بهم او ورم او غلمة او ظلم او حسد او كسل قد وكلوا بالعمارة ولبض هذه

الملكة

9

المملكة ووقفوا عليه وهم حاضرة متمدّنون يأوون الى قصور مشيدة وابنية سرية تنوّق فى تعجين طينتها
حتى تجىء بالايشاكل طينة اقليمكم ولانه لا اجلد من الزجاج والياقوت وسائر ما يستطاب امد بلاء وقدامى
لهولاء فى اعمارهم وانسى فى آجالهم فلا يخرمون دون ابعد الآماد وناهيك لهم عمارة الربض طايعين وبعد هولاء
امّة اشدّ اختلاطاً بملكهم مصرّون على خدمة المجلس المثول قد صينوا ولم يبتذلوا بالاعمال واستخلصوا للقرب
ومكنوا من رموق المجلس الاعلى والعكوف حوله ومتّعوا بالنظر الى وجه الملك وصالاً لا انفصال فيه وحلّوا
بحلية اللطف فى الشمايل والنقابة فى الاذهان والثقافة فى الاشارات والرواء الباهر والحسن الرايع
والهيئة البالغة وضرب لكلّ واحد منهم حدّ محدود ومقام معلوم ودرجة مفوّضة لا ينازع فيها ولا يشارك
فكلّ من عداه يرتفع عنه او يتّضح نفعاً بالقصور دونه واذ ناهيهم منزلة من الملك واحد هو ابوهم وهم اولاده
وحفدته وعنه يصدر اليهم خطاب الملك ورسومه ومن غرائب احوالهم انّ طبايعهم لا تستعجل بهم الى
الشيب والهرم وانّ الوالد منهم وان كان اقدم مدّة فهو اشبع منه واشبّ بهجة وكلّهم يسخّرون قد
كفوا الاكتنان والملك ابعدهم فى ذلك مذهباً ومن عزاه الى عرق فقد زلّ ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد
هوى وقد فات قدر الاوصاف وحادت عن سبيله الامثال فلا تطمع ضارب له ايتباين اعضاء بل كلّه لحسنه
وجه ولجوده يد يعفى حسنه آثار كلّ حسن ويحقّر كرمه نفاسة كلّ كرم ومتى همّ بتأمّله احد من الحافّين حول بساطه
غضّ الدهش طرفه فآب خسيراً يكاد بصره يختطف قبل النظر اليه وكان حسنه حجاب حسنه وكان ظهوره سبب
بطونه وكان تجلّيه سبب خفائه كالشمس لو انتقبت يسيراً لاستعلنت كثيراً فلمّا امعنت فى التجلّى احتجبت
مهرتها حجاب نورها وانّ هذا الملك لمطّلع على ذويه بهائه لا يضنّ عليهم بلقائه وانّما يؤتون من دنو قواهم
دون ملاحظته وانّه لسمح فيّاض واسع البرّ غمر النائل رحب الفناء عامّ العطاء من شاهد اثراً من جماله ووقف
عليه لحظة لا يلتفته عنه عمره وربّما هاجر اليه افراد من الناس فيتلقّاهم من فواضله ما ينوبهم ويشعرهم احتقار متاع
اقليمكم هذا فاذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرمون قال الشيخ حىّ بن يقظان ولولا تقرّبى اليه بمخاطبتك
منها اياك لكان لى به شاغل عنك وان شئت العسى اليه تمّت الرساله

تنوق ماض مجهول تنوّق الرجل فى الامر اى تأنّق فيه والقنه

حاشية على تلك الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله حين مقامي ببلادي برزة عني بها البدن برفقائي عني بها القوى اذ عنّ لنا شيخ بهيّ عني به العقل الاوّل
الذي لدينا وهو مدبر فلك القمر لانّ مرور الزمان لم يحنه ولم يؤثر فيه باثر قوله فلمّا دنونا منه بدانا هو بالسّلم
والتحيّة يعني لمّا استعددنا افاض علينا من عنده بالفيض قوله امّا اسمي ونسبي فحيّ ابن يقظان يقظان
اشرف من الحيّ لانّ كلّ يقظان حيّ وليس كلّ حيّ بيقظان قوله وامّا بلدي فمدينة بيت المقدس يعني انّه من
عالم القدس قوله ووجهي الى ابي معناه انّ كلّ عقل يكون فوقه عقل آخر يطلب كمالاً وتشبهاً بالفوقاني لا
بالاسافل لانّ الاعالي لاتعمل لاجل الاسافل شيئاً ثم رمز بعلم الفراسة لانّ علم الفراسة علم يستدلّ به
من الظاهر على الباطن وحولك هولاء الذين لايبرحون عنك انهم لرفقة سوء عني بها القوى الّتي لها قوله امّا
هذا الذي امامك فباهت مهذار عني بها المتخيلة لانّ القوة المتخيلة هي الّتي تصوّر اشياءً ليس لها وجود
من خارج كانسان براسين او جبل من زمرّد او بحر من زيبق وهي الّتي تلفق الحقّ بالباطل قوله فربّما اخذ
التوفيق بيدك اشار الى ثلثة معان احدها اذا حليت نفسك تحلية حسنة وتركت الاراء الرديّة
دفعك عن مخبط الضلال الثاني ربّما وفقك التحيّر ان استعملت شيئاً من الاراء الرديّة الثالث ربّما غرّك
شاهد الزور قوله هذا الذي عن يمينك اهوج عني به القوة الكبديّة وامّا قوله هذا الذي عن يسارك
فقذر شره عني به القوة التي في الطحال لما عرف بالقوانين الطبيّة انّ شهوة الاكل انّما يكون لانصباب
المرّة السوداء الى فم المعدة فتلذعه بحموضته وتدغدغه بعفوصته فتنبه على الاكل قوله ولقد التصقت
يا مسكين بهولاء التصاقاً لايبرئك عنهم الّا غربة تاخذك الى بلاد لم تطأها امثالهم عني بالبلاد العالم العلوي فانّه
لايمكن الوصول اليها الّا بعد مفارقة النفس عن البدن قوله واذلات حين تلك معناه اين ذلك الآن
فانّ الوصول الى ذلك الآن متعذّر قوله ولا محيص لك عنهم يعني ما دامت النفس متعلّقة بهذا البدن
لابدّ لها من هذه القوى قوله ومن نوافذ حيلك فيهم ان تتسلّط بهذا الزعر الشكس عني به القوة الغضبيه
على هذا الارعن النهم عني به القوة الشهوانيّة ومعناه ان تكسر تارةً القوى الغضبانيّة بالقوى الشهوانيّة
وتارة القوى الشهوانيّة بالقوى الغضبيّة لانّ الانسان على قسمين منهم من لهم القوى الغضبيه والانتقاميّة
كثيرة ولا يلتفت الى القوى الشهوانيّة ومنهم من بهم القوى الشهوانيه كثيرة ولا يلتفت الى الغضبيه ومن
غلب عليه الشهوانيّة يبقى ذليلاً متواضعاً لمن لا وقار له ولا حشمة قوله وامّا هذا المموّه المتخرّص فلا تجنح
اليه عني به القوة الوهميّة فانّ القوة الوهميّة آفة عظيمة في الوصول الى الحقّ قوله ولا تحجم عن اصاخة لما ينهيه
اليك وان اختلط يعني لا تعطي زمامك الى المتخيلة وان كانت مختلطة صدقه بكذبه قوله فقال انّ حدود الارض
ثلثة عني به الجسمانيات حدّ تحوزه الخافقان عني به الاجسام المتناهية قوله وحدّان غريبان عني به الهيولى
والصورة قوله احدهما وراء المغرب عنى به الهيولى والآخر قبل المشرق عني به الصورة فانّ الهيولى بالصور
تشرق دونها متعيّن ومعرفة الهيولى والصورة لا تتاتّى بالفطرة بل في الغوص في العلوم قوله ومما يفيدها الاشتغال

بعين

بعين حرارة في جوار عين الحيوة الراكدة اي ممّا يفيد تلك المنّة وعني بالعين الحارة المنطق وبالحيوان
الراكدة علم الالهي فانّ نظم المنطق يوصل الى الالهي وبالمنطق تندفع التوهّمات والشكوك الحائدة عن
الحقّ الواصلة الى الباطل وهو المراد من قوله طويت له تلك المهامه قوله ولم يرسب في البحر المحيط عني به القوة
المتخيلة والخياليّة لانّها كالمحيط بالقوى الفكريّة قوله ولم يتكاده جبل قاف عني به الآراء الفاسدة ولم تزدبه
الزبانية عني به الشكوك المانعة عن اتّصال الحقّ فبعلم المنطق تندفع هذه الاشياء كلّها قوله وبين هذا الاقليم
واقاليمكم اقاليم اخر يعني به اقليم المجرّدات واقليم العناصر اقاليم آخر من الاجرام السماويّة وهي الافلاك قوله ولكن وراء
هذا الاقليم ممّا يلي اركان محيط السماء اقليم شبيه به في امور عني به فلك القمر فانّه مشابه للعناصر من وجوه قوله
من ذلك انّه قاع صفصف غير اهل الّا من غرباء واغلين هذا هو الوجه الاوّل من الشبه ومعناه انّه حال ولا
يحلّ فيه الّا من غرباء واغلين معناه انّ صورته تحلّ عليه من غيره قوله ومنها انّه يشرق النور من شعب غريب
هذا هو الوجه الثاني من الشبه ومعناه انّ نور القمر مستفيد من الشمس قوله وان كان اقرب الى كوة النور يعني
فلك القمر اقرب من النور من اجرام العناصر قوله ومن ذلك انّه مرسى قواعد السموات كما انّ قبله مرسى قواعد
هذه الارض ومستقرّها هذا هو الوجه الثالث ومعناه انّ القمر اصل قواعد السموات ممّا يلينا قوله لكن العمارة
في هذا الاقليم مستقرّة ولا مغاصبة من وراءها عني به الافلاك لا يتبدّل بعضها الى بعض بالكون والفساد كالعناصر
قوله ولكلّ امّة صقع محدود لا يظهر عليهم غلاباً عني به انّ لكلّ فلك حدّاً محدوداً لا يكون لغيره من الكواكب
قوله فاقرب معمورة منّا بقعة سكّانها امّة صغار الجثث خفاف الحركات عني به القمر قوله ومدنها ثمان مدن عني به
فلك تداويره وجوهر غيره اذا عدّ يكون ثمانية ثم ذكر على التوالي اوصاف الافلاك وفلك البروج ايضاً قوله في
اوصاف فلك البروج وانّ امم الممالك التي قبلها لتسافر اليها عني به انّ جميع الافلاك يسافر الى فلك البروج
قوله ويليها مملكة لم يدرك افقها الى هذا الزمان عني بها فوق فلك البروج قوله وهذان اقليمان بهما يتّصل الارضون
والسموات ذات اليسار اي اقليم العناصر واقليم الافلاك قوله ذات اليسار من العالم الّتي هي المغرب عني به الهيولى
واذا توجّهت بها تلقاء المشرق عني الصورة معناه انّه يحصل من تركيب الهيولى والصورة الجسم والجسم من
حيث هو جسم لا يقتضي شيئاً الّا المكان المتعيّن ولا غيره وهذا هو المعني بقوله لا يعمره بشر ولا نجم ولا شجر ولا
حجر انّما هو برّ رحب ويم مغمر ورياح محبوسة ونار مشبوبة ثم ذكر بعد ذلك تركيب المعادن وبعده النبات
وبعده الحيوان وبعده الانسان الى قوله ويخلص عنه الى عالمكم هذا وهو يعني الانسان قوله فاذا قطعت سمت
المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان عني بالشمس القوة العقليّة وعني بالقرنين القوة الوهميّة
والخياليّة فانّ القوة العقليّة مغمورة بين هاتين القوتين وبه ورد عن النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم انّ الشمس
تطلع بين قرني الشيطان قوله قرن يطير عني به القوة المدركة وقرن يسير عني به الغضبيه والشهوانيه قوله فلامة
السيّارة قبيلتان يعني للقرن الذي يسير امّتان قرن له السبعيه غالبة اعني الغضبيه وقرن له البهيميه غالبة
اعني الشهوانيه قوله وهما جميعاً من ذوات اليسار عني به انّهما من الظلمة والوحشة قوله وامّا الشياطين
التي تطير فانّ بوادها ذات اليمين من المشرق معناه انّ القوة العقليّة من عالم الانوار قوله ولا ينحصر

في جنس من الخلق معناه ان القوة الوهمية والعقلية شئ من جنس واحد وهي في الحيوانات الغير الناطقة
كالعقلية والناطقة وهو على اصناف تارة يتوهم بالزيادة كانسان بزراسين وتارة بجداح يعني بنقصان كانسان
بلا رأس **قوله** والذي يغلب على امر هذا الاقليم قد ركب صوراً جمع عني به الحواس المشتركة الظاهرة **قوله** فهنالك
يختطف من يستهوي من سكان هذا العالم معناه ان الحواس الظاهرة يأخذ الصور ويعطيه الى الحواس الباطنة
وهو المعني بقوله ويسلم من يستوي اي من قيم على الحمة مرصد بباب الاقليم **قوله** ومعهم لانها في كتاب يطوي معناه ان
الحواس الظاهرة اذا اخذت صورة والمعنى الثابتة تحت هذه الصورة هو المراد بقوله الاانها، فان الحواس الظاهرة
يسلم الى الباطنة وهو فنطاسيا وهو يسلم الى الملك اي الى القوة المفكرة مثال ذلك ان البصر اذا شاهد ذئباً فانه
لا يدرك العداوة القوة الوهمية تمت الرسالة بعونه تعالى

شرح على قصة حي بن يقظان للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الاوحد الاجل الفيلسوف ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا قدس الله تعالى روحه
وبعد فان اصراركم يا معشر اخواني على اقتضائي شرح قصة حي بن يقظان هزم لجاجي في الامتناع وحل عقد
عزمي في المماطلة والدفاع فانقدت لمساعدتكم وبالله التوفيق انه قد تيسرت لي حين مقامي ببلادي برزة برفقائي
الى بعض المتنزهات تلك البقعة قال المفسر قوله تيسرت دليل على ان الامور كلها متعلقة بتيسير الله تعالى اياها وانه
ما لم يتيسر من الجنبة العالية شئ لم يخرج الى الوجود وقوله حين مقامي ببلادي اي وقت اقامتي وبلاده بدنه واعضاؤه
التي هي محل قواه ودل بذلك على الوقت الذي كان فيه مباشراً احوال البدن مقتصراً عليه لم ينبعث فيه الى ملاحظة
الامور العقلية برزة اي نهضة وانبعاث نحو ما يذكره قوله برفقائي يريد بهم قواه التي هي له في البدن واراد بها معناً ما
يحتاج الى الاستعانة به من جملتها خاصة فيما هو بصدده وذلك كالتخيل والوهم وما قبلهما من القوى المدركة من الحواس
الظاهرة والحس المشترك والمتنزهات هي الامور اعني الاحوال التي كانت فيهما من قبل وهي مع ذلك تستلذ تأملها والنظر
اليها وفيها وهي التعلقات المكتنفة تلك البقعة اراد فرها مع ذلك بقوة العقل ومقاحمتها اياها اذ المعقولات مكتنفة
بوجه بقواه فبينما نحن نتطاوف اذ عن لنا شيخ بهي قد اوغل في السن واخنت عليه السنون وهو في طراءة الغر
لم يهن منه عظم ولا تضعضع له ركن وما عليه من المشيب الا زداء من يشيب قوله نتطاوف اراد به ما توجهوا اليه
من الحركة العقلية وجولان النفس لطلب المعقولات وتأملها وقوله عن لنا شيخ بهي اراد به ما يعرض لقوة العقل
عند التأملات من هداية العقل لها وافاضة نوره لها واراد بالشيخ البهي العقل الفعال الذي هو الهادي بالحقيقة
للقوة العقلية التي تتصور المعقولات على ما عرفته في الموضع الذي بين فيه ودل بقوله شيخ بهي على تقادم عهده
وطول بقائه وابهة شيخوخته وعلى هذا المعنى بعينه دل بقوله قد اوغل في السن واخنت عليه السنون وهو في
طراءة الغر اي لم يغيره الزمان بل حاله ثابت دائم لا يتغير كما تتغير العنصريات لبرائته عن مخالطة العنصر وتنزهه عن
خروج من ها قوة الى فعل لم يهن منه عظم ولا تضعضع له ركن اي لم تنقص قوة من قواه ولم يعرض له ضعف عما لم يزل
عليه من خاص فعله كما تنقص بالضرورة العنصريات ويعرض لها الضعف عن حالتها الاولى واشار بذلك كله الى عقلية

المجردة

11

المجردة بالفعل وعدمية السبب الموجب للتغير وما عليه من المشيب الا زداء من يشيب دل به
على انه مع بعده عن النقصانات التي تحدث لمن يأتي عليه الزمان الطويل من الكائنات قد سعد بما يوجبه
تقادم العهد في المشايخ من البهجة والبهاء وحصول الكمال فنزعت الى مخالطته وانبعث من ذات نفسي
متقاض بمداخلته ومجاورته فخلت برفقائي اليه فلما دنونا منه بدأنا هو بالسلام والتحية وافتر عن لهجة مقبولة
التفسير قوله فنزعت الى مخالطته اي عرفت المناسبة التي بيني وبين العقل الفعال فدعتني الى مراعاتها
وحفظها وانبعث من ذات نفسي متقاض لي بمداخلته ومجاورته اشار الى ما في طباع العقل بالقوة من الميل
الى الخروج الى الفعل بالاتصال بالعقل الفعال واذا كان كمال العقل الانساني الذي هو بالقوة يتعلق باتصاله
بالعقل الفعال وفيضان النور من جهته عليه وذلك يحصل بما دل عليه بقوله مداخلته ومجاورته ومعناه
الاقبال عليه والانصراف عن سائر القوى اليه فخلت برفقائي اليه اي اوجبت هذه الحالة الطبيعية التي
للعقل الانساني من القوة الى الفعل وتحنيت بالاقبال عليه لغرض الاستعداد من جهته ورفقاؤه اراد بهم
سائر قواه التي لا بد له في مبداء الامر من الاستعانة بها في الخروج من القوة الى الفعل قوله فلما دنونا منه اي
توجهنا اليه وتوفرنا بالكلية عليه بدأنا هو بالسلام والتحية اي انه وان كان الاقبال منا عليه يكون اولاً
فان الافاضة التي دل عليها بقوله بالسلام والتحية تكون منه ابتداءً فان الاستعداد يكون من المنفعل والتكميل
يكون من الفاعل وافتر عن لهجة مقبولة اي كان الذي القاه الينا من التوقيف الروحاني الذي دل عليه بقوله
لهجة لهجةً وكلاماً مقبولاً اي توفيقاً مناسباً حقاً وصدقاً مطابقاً لما عليه وجود ما وفناه اياه فان معنى الحق
هو هذا والصدق هو هذا وتنازعنا الحديث حتى افضى بنا الى مسائلته عن كنه احواله واستعلام سنته
وصناعته بل اسمه ونسبه وبلده التفسير قوله وتنازعنا الحديث اي اتصل منا الاستعداد ومنه الافاضة
والتوقيف حتى افضى الى مسائلته من كنه احواله اي نزعنا الى تحقيق ماهيته وسير احواله عن كونه مجرداً عن
المادة او مخالطاً لها بوجه فان كنه احوال الشئ هو حقيقته التي يكون بها هو ما هو واستعلام سنته وصناعته
بل اسمه وبلده اي واردنا مع معرفة كنه حقيقته الذاتية ان نعرف ايضاً الاشياء الوضعية الخاصة به وغيرها الخاصة
واراد بقوله نسبه وصناعته الامور التي تجري مجرى الوضعيات وباسمه وبلده والامور التي تجري مجرى الذاتيات
اذ كان الاسم دلالته دلالة الحد الا ان دلالة الاسم على الشئ دلالة مجملة ودلالة الحد دلالة مفصلة
فقال اما اسمي ونسبي فحي بن يقظان واما بلدي فمدينة بيت المقدس واما حرفتي فالسياحة
في اقطار العوالم حتى احطت بها خبراً ووجهي الى ابي وهو حي وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها
فهداني الطريق السالكة الى نواحي العالم حتى زودت بسياحتي آفاق الاقاليم قوله اما اسمي فحي
ابتداء بما دل على حقيقته وقوله حي اراد به ما جبل عليه من العقلية المجردة وصدور ما بعده عنه اذ
كان معنى الحي يتعلق بالحس والحركة فجعل الحس مشاراً به الى العقلية وجعل الحركة مشاراً بها الى
وجود ما بعده عنه وقوله ابن يقظان دل بقوله على ان وجوده ليس هو بذاته بل من غيره اذ كان
وجود الابن بوجه ما عن الاب وبقوله يقظان ان ذلك الغير الذي وجوده عنه هو اجل حالاً

منه اذ كان اجلّ احوال الحي ان يكون يقظاناً اذ الحي يحتمل ان يكون نائماً وان يكون يقظاناً وحال اليقظة
منها اجلّ من حال النوم اذ النوم اشبه بالقوة واليقظة اشبه بالفعل فدلّ بذلك على انه لكامل على الاطلاق
لا يشوبه ما بالقوة بوجه ما من الوجوه وقوله اما بلدى فبيت المقدس اراد بالبلد ما يجري مجرى الحبس اذ كان
اشار به الى انه مع ذلك مستعد للرذائل وانه يصير الى كل واحد من الحالتين اعني حالتي الفضيلة والرذيلة
بموجب للدواعي من العادات والافعال وغير ذلك على ما نشرح في موضعه وحولك هؤلاء الذين لا
يبرحونك انهم لرفقة سوء ولن تكاد تسلم عليهم وسيفتنونك او تكتنفك عصمة وافرة قوله وحولك
هؤلاء الذين لا يبرحونك او تكتنفك عصمة وافرة اشار به الى القوى البدنية التي لا تفارق القوى العقلية
التي هي الانسان بالحقيقة وهي المخاطبة وحدها من العقل الفعال وقوله وحولك ما دامت مدبرة
للبدن ومتعلقة به التعلق المعلوم ودلّ بقوله انهم لرفقة سوء على ان احوالهم واغراضهم ومقاصدهم مباينة
منافية لاحوال القوة العقلية فان كل مناف لشيء فهو سيء بالقياس اليه وقوله ولن تكاد تسلم عليهم
اي لا تخلص الى الفعل الخاص بك ما دامت معهم وذلك ان جميع التعلقات الانسانية مشوبة بالتخيلات
لا يكاد يخلص تعقل من شوب تخيل واراد بقوله وسيفتنونك او تكتنفك عصمة وافرة ان القوة العقلية
ممنوة بالهيج والاضطراب ومعرضة للاختلاط بسائر القوى واتباعها في كثير من الاحوال لها او تكتنفك
عصمة وافرة اي الا ان تعصم عصمة تامة بما تكسبه من قوة مستجدة يقوى بها على قمعها ودفعها والتراوس عليها
واستتباعها اياك في سائر افعالها وهذه القوة هي القوة الحكمية العملية والحكمة العلمية اما هذا الذي امامك
فبهات مهذار يلفق الباطل تلفيقاً ويختلق الزور اختلاقاً ويأتيك بانباء مالم تزوده قد درن حقها بالباطل وضرب
صدقها بالكذب على انه هو عينك وطليعتك ومن سبيله يأتيك جرما غرب من خبابك وغرب من مقامك
وانك لمبتلى بانتقاد حق ذلك من باطله والتقاط صدقه من زوره واستخلاص صوابه من غواشي خطائه اذ لا بدّ
لك منه فربما اخذ التوفيق بيدك ودفعك عن محيط الضلالة وربما دفعك التحير وربما غرك شاهد الزور اما
هذا الذي امامك اشار به الى قوة التخيل ووصفها بالبهتان لما تحكم به من الباطل وبالهذر لكثرة ما تتصرف
فيه من احكام غير معتدة ولا حق ودلّ بقوله يلفق الباطل تلفيقاً ويختلق الزور اختلاقاً على ان من سوسها
وطبيعتها هذا الفعل وذلك انها مجبولة على تشبيه الشيء بالشيء من دون ان يشبهه كما تشبه المعقول بالمحسوس
وعلى محاكاة الشيء من غير ان يكون ما يحاكيه به مثالاً له كما تحاكي حرارة تحدث في البدن مثلاً بالاشياء الحمر
وسوداء تحصل فيه بالاشياء السود القبيحة المنظر وفزعاً يعرض للنفس بصورة الاشياء المهلكة ويأتيك
بانباء مالم تزوده اي ان احكامها والاخبار التي تخبرك بها ليس مما يطابقها من خارج ما اخبر به عنها ودلّ بقوله قد درن
حقها بالباطل وضرب صدقها بالكذب على انها وان كان في جملة احكامها ما هو حق ومطابق لما عليه الامر الذي حكم بانه
لا يخلو البتة حقها من باطل يشوبه ولا صدقها من كذب يشينه ولا تكاد تخلص احكامها من الباطل والكذب
ودلّ بقوله على انه عينك وطليعتك على الحس المشترك وهو القوة التي تتأدى اليها المحسوسات كلها الذي كانه هو
وهذه القوة بالحقيقة عين وجاسوس وطليعة للنفس يأتيها بخبر ما عزب من جنابها وغرب عن مقامها اعني

المحسوسات واحوالها اذ كانت بعيدة عن مقام القوة العقلية فاذا اتتها من جهة هذه القوة تصرفت فيها
التصرفات التي توجبها احكامها من تصيد الكليات منها واستنباط الماهيات بتوسطها وانك لمبتلى
اراد به ان من فعل القوة تمييز صدق ما يورده الحس المشترك والتخيل من كذبه واجتباء صدقه وصوابه
لتتصرف فيه للتعويل عليه وتزييف كذبه وخطائه فيرده ولا يعتمد عليه اذ لا بد لك منه اي ان القوة العقلية
محتاجة اليها والى ما يورده عليها والاستعانة بها في خاص افعالها واشار بقوله فربما اخذ التوفيق بيدك
الى الاحوال التي تعرض للنفس من جهة هذه القوة وذكر اقسام هذه الاحوال وذلك انه اما ان يقوى النفس
على السلامة من ضلالة هذه القوة فتسلم لها قوتها الخاصة بها واما ان يحصل من جهتها على تحير وقلة اهتداء
الى الحق منها واما ان تعجز عن ذلك عجزاً وتغتر بها اغتراراً فتعتقد في باطلها انه حق وفي كذبها انه صدق
وهذا الذي عن يمينك اهوج اذا ازعج هايجه لم تعمه النصح ولم يطالطه الرفق كانه نار في حطب او سيل
في صبب او قرم مغتلم او سبع ناكل قوله وهذا الذي عن يمينك اهوج اشار به الى القوة الغضبية واراد
بقوله عن يمينك الاشارة الى ان رتبة الغضب اعلى من قوة اعني الشهوانية التي وصفها بانها على اليسار اذ
كان اليمين اقوى من الشمال وذلك ان من سوسها ما وصفنا به من الهوج وهو ركوب الراي من غير تمييز ولا موافقة
واتيان ما يتفق من دون تدبير ولا تامل ودلّ بقوله اذا ازعج هايجه ولم تعمه النصح ولم يطالطه الرفق
على ان هذه القوة شديدة الشكيمة عظيمة الشوكة اذا اهتاجت صعبت الامر في ردها الى الواجب بنصيحة او
برفق وشبهها في حالتها هذه بنار تلتهب فيشق اطفاؤها وبسيل في صبب ينحدر بقوة فلا يوجد سبيل الى رده
ودفعه وبفحل قرم مغتلم فيهيم على وجهه في طلب الانثى لا يصده عن ذلك صاد وسبع ناكل اي لبوة تفقد اولادها
فتنبعث في طلبهم فلا يقاومها مقاوم ولا يدفع وجهها دافع وهذا الذي عن يسارك فقذر شره قرم لا يملاء
بطنه الا التراب ولا يسد غرثه الا الرغام لعقة لحسة طعمة حرصة كانه خنزير اجيع ثم ارسل في الجلة هذا الذي
عن يسارك يشير به الى القوة الشهوانية ووصفها بما طبعت عليه من القذارة والقرم والشبق شدة الميل
الى المنكوح والمطعوم ودلّ بقوله لا يملاء بطنه الا التراب ولا يسد غرثه الا الرغام على انها لا تفتر عن خاص فعلها
من موجبات القرم والشبق على طول ما تباشره بل هي دائمة الخاص لها وقوله لعقة حرصة ولحسة طعمة حرصة
اراد به اصناف ما يصدر عنها على سبيل ما هي منطبعة بها ودوام صدور تلك الاصناف عنها من اللعق واللحس والطعم
والحرص وشبهها بخنزير اجيع ثم ارسل في الجلة فيحمله الجوع الشديد على الاستقصاء على من يريد ان يمنعه عن ذلك
ولقد الصقت يا مسكين بهؤلاء الصاقاً لا ينبتك عنهم الا غربة تأخذك الى بلاد لم يطأها امثالهم واذ لات حين
تلك من غربة ولا محيص لك عنهم فلتتطلهم يدك ولتغلبهم سلطانك واياك ان تعطيهم زمامك او تسهل لهم قيادك
بل استظهر عليهم بحسن الايالة وسمهم سوم الاعتدال فانك ان منيت لهم سخرتهم ولم يسخروك وركبتهم ولم يركبوك
ولقد الصقت يا مسكين بهؤلاء الصاقاً اراد بذلك ما عليه القوة العقلية من شدة ملازمة هذه القوى لها والضرورة
في مجاورتها اياها لاجل البدن وانه لا متبرأ لها ولا مخلص منها ما دامت مع البدن بل انما يتوقع لها الخلاص بغربة
الى بلاد لم تطأها امثالهم اي مفارقة البدن بالكلية والمصير الى العالم العقلي الذي هو منزه عن ان يكون موطناً

لامثال تلك القوى واذلات حين تلك من غربة اى ما دمت لم يحن لك حين تلك الحالة ولا معدل لك بعدُ
عن هذه القوى فدبّر امر لنفسك تدبيراً تسلم معه عن غوائلها ومعرّاتها وذلك بان تكون يدك فوق ايديهم وسلطانك
وقوتك غالبةً لسلطانها وقوتها من غير ان تنقادلها بوجهٍ من الوجوه او تخضع لغلبتها بسبب من الاسباب بل
استظهر عليهم بحسن الايالة اى كن ربّاً عليها وسائساً لها ومربّياً لاحوالها وحاملاً لها على لزوم الاعتدال فى تصرفاتها فانك
اذا قويت عليها استعبدتها وسخرتها لك ولم تستعبدك ولم تسخرك وعلوتها بغلبتك اياها ولم تغلبك ومن نوافذ
حيلك فيها ان تتسلط بهذا الشكس الزعر على هذا الادعن الشهم تزبره زبراً فتكسره كسراً وان تستدرج غلو هذا التائه
العسر بخلابة هذا الادعن الملق فتخفضه خفضا ومن نوافذ حيلك فيهم اراد به انّ وجه تدبيرك حتى تصل الى المراد
المقصود ان تستعين بالقوة الغضبيّة الموصوفة بالشكاسة والزعارة على التسلط على القوة الشهوانيّة
الموصوفة بالرعونة والشهم تدفع غائلتها بها دفعاً فتكسر بذلك من قوتها كسراً وان تستدرج غلو هذا التائه العسر
اى وان تستعين بالقوة الشهوانيّة على ابطال القوة الغضبيّة لتخضع لك خضوعاً وتستكين لتدبيرك استكانة
واما هذا المموه المتخرص فلا تجنح اليه ادليؤتيك موثقاً من الله غليظاً فهنالك صدقه تصديقاً ولا تجم عن اصاخة
اليه لما ينهيه اليك وان اختلط فانك لن تعدم من لبابه ما هو جدير باستنباطه وتحققه واما هذا المموه المتخرص
اشاره الى الطريقة التى يجب ان تسلك فى تدبير القوة المتخيلة لتجمع الى السلامة من ضلالتها الاستفادة
باحكامها وافعالها وذلك بان تُفق بها كلّ الثقة حتى تصير بحيث تميّز صدقها من كذبها وباطلها من حقها
بوضعك قانوناً ترجع اليها فى ذلك وميزاناً تزن به احوالها وهذا هو ايتاؤه موثقاً من الله تعالى غليظاً ويجوز ان يكون
اراد بذلك القوانين المنطقيه فاذا فعلت ذلك وقويت وعولت على مثل هذا الموثق فهنالك صدّقه تصديقا
ولا تمتنع من الاستماع لما ينهيه اليك وان كان بعد مختلطاً مشوباً فانك لا تعدم مما يورده عليك ما لا بدّ لك من
استنباطه وتحصيله فى خاص افعالك من التعقلات فلما وصف لى هولاء الرفقة وجدت قبولى مبادراً الى
تصديق ما يعرفهم به فلما استأنفت فى امتحانهم طريقة المعتبر صحّح المختبر منهم الخبر عنهم وانا فى مزاولتهم ومقاساتهم
فتارة الى اليد عليها وطوراً لها علىّ والله تعالى المستعان على حسن مجاورة هذه الرفقة الى حين الفرقة قوله فلما
وصف لى هولاء الرفقة اراد به انّى لما تأملت احوال هذه القوى وجدتها موافقة لما وصفها به فازددت بما شرحه
من احوالها بصيرة وتمشّت امره فيما هدانى اليه من تدبير امرها وحصلت على حالة متوسطة فى السلامة منها والابتلا
بغوائلها وعلى ذلك دلّ بقوله فتارة لى اليد عليها وطوراً لها علىّ ثم انّى استهديت هذا الشيخ سبيل السياحة
استهداء حريص عليها مشوّق اليها فقال انك ومن هو سبيلك عن مثل سياحتى لمصدود وسبيله عليك وعليه
لمسدود او يسعدك التفرّد ولذلك موعد مضروب لن تسعه فاقتنع بسياحة مدخولة باقامة تسيح حيناً وتخالط هولاء
حيناً فمتى تجرّدت للسياحة بكنه نشاطك وافقتنى وقطعتهم واذا حننت نحوهم انقلبت اليهم وقطعتنى حتى يتاتى لك
ان تتولى بركتك عنهم ثم انّى استهديت هذا الشيخ سبيل السياحة اى انّى لما وجدت العقل على هذا الكمال
وبحيث هو مستعداً للعلوم والمعارف وحرصت على سلوك مثل سبيله واقتباس العلم وتحصيله فرغبت اليه فى ان
يهدينى سبيل السعى فى ذلك فقال انك ومن هو سبيلك عن مثل سياحتى لمصدود اى انّ النوع من

العقل

التعقل الذى الى المتميز عن التعقل الانسانى بالخلوص عن شوب التخيل والحس وبالدوام والاتصال
الغير المقطوع بموانع الاحوال البدنية وبالاجمال المتضمن للمعقولات التى لا نهاية لها دون التفصيل المقتصر على واحد
واحدٍ من المعقولات وبالوصول اليه من غير كلفة ولا عناء ولا استدلال واستنتاج بطلب الوسط وبالجملة
لا سبيل لك ولامثالك من البدنيين الى الوصول اليه والتصرف فيه ما دمتم على احوالكم من مباشرة الاحوال
البدنيّة اللهم الا ان تسعدوا بمفارقة البدن والتفرد ولذلك وقت مقدّر لا يحتمل الزيادة عليه ولا النقصان
منه ثم قال فاقتنع بسياحة مدخولة باقامة اراد به تعقلاً غير خالص من شوب التخيّل والحس وغير موصوف
بالدوام والاتصال بل تسعد بالانقطاع اليه والاشتغال به وقتاً وتشقى بالانقطاع عنه والاشتغال بالبدن
وقتاً آخر فاذا انقطعت اليه كنت مصاحباً لى ومرافقاً واذا انقطعت عنه كنت مصاحباً لقوى البدن ومرافقاً
لا يزال هذا دابك ودينك الى حين انفرادك عنها بالكلية وذلك يكون بعد الموت ومفارقة النفس البدن
فرجع بنا الحديث الى مسائلته عن اقليم اقليم مما احاط بعلمه ووقف على خبره فرجع بنا الحديث الى مسائلته عن
اقليم اقليم اى اردنا الوقوف من جهته على معرفة الموجودات كلها المعقولات منها والمحسوسات واحاطته العلم
بها اذ وجدنا الكمال الانسانى متعلقاً بذلك محصلاً من سبيله فقال ان حدود الارض ثلثة حدّ يحوزه
الخافقان وقد ادرك كنهه وترامت الاخبار الجليّة المتواترة والغريبة بجلّ ما يحتوى عليه وحدّان غريبان حدّ
وراء المغرب وحدّ قبل المشرق حدود الارض ثلثة عنى بالارض الموجودات الطبيعيّة المخالطة للمادة الموضة
لضروب التغير فهو فى هذا الفصل تشرح احوالها دون احوال الموجودات العقليّة الغير المخالطة للمادة الغير
الموضة للتغير واراد بالحدود الثلثة ما تنقسم اليه هذه الموجودات الطبيعيه وهى المركبات المحسوسات والهيولى
والصورة واشار بقوله الحدّ الذى يحوزه الخافقان الى المركبات المحسوسات فى عالمى الارض والسماء التى تجمعها
الخافقان اللذان هما الارض والسماء وقال وقد ادرك كنهه الى آخر الفصل اى انها مدركة بالحس عرفها الانسان
اما ما يحضره فبخاص حسه النظرى واما ما يغيب عنه فبالاخبار المتواترة التى تترامى اليه من جهة من شاهده واراد
بالحدّين الغريبين الهيولى والصورة واما ما وراء المغرب فالهيولى واما الذى قبل المشرق فالصورة ولكل
واحدٍ منهما صقع وهذان الحدّان قد جعل بينهما وبين عالم البشر حدّ محجوب لن يعدوه الا الخواص منهم المكتسبون
منّة لم تات للبشر بالفطرة لكلّ واحد منهما صقع اى لكلّ واحد منهما اى الهيولى والصورة كنه وحقيقة
وقد ضرب بينه وبين عالم البشر حدّ محجوب اى انّ كلّ واحدٍ منهما ليس بظاهر الوجود بل كان بين كلّ واحد منهما
وبين الناس حجاب وحدّ لا يتجاوز الى ادراكه الا الخواص اى لا يعرفه الا قوم مخصوصون متميزون بما يكسبونه من
منّة اى قوة لم يكن للانسان بالفطرة والطبع دون الاكتساب ومما يفيدها الاغتسال بعين خوّارة
فى جوار عين الحيوان الراكدة اذا هدى اليها السايح فتطهر بها وشرب من فراتها سرت فى جوارحه منّة
مبتدعة طويت له فتقوى بها على قطع تلك المهامه ولم يرسب فى البحر المحيط ولم يكاده جبل قاف ولم تدهدهه
الزبانية مدهدهة الى الهاويه قال المفسر ومما يفيد هذه القوة الاغتسال بعينٍ خوّارة واراد بالعين الخوارة
علم المنطق والاغتسال بهذه العين هو جلاء الذهن واستعداده بقوانين المنطق ليحصل اليقين بمعرفة

تدهده اى تدحرج

الموجودات واراد بالخرارة المفيده لقوة النطق اذ الخرير هو صوت الماء فاشار به الى المنطق الذى يفيد
هذا العلم والى الاقتدار على تحصيل المجهولات بالمعلومات واراد بقوله فى جوار عين الحيوان الراكدة اى ان
علم المنطق متاخم لعلوم الحقايق وآلة يتوصل بها اليها وعين الحيوان هو العلم الحقيقى فقال اذا هدى اليها السالك
فتطهر بها وشرب من فراتها اى متى وقف طالب العلم فاهتدى الى هذا العلم فحصله وجلاء ذهنه به وشرب منه
اى اقتناه على سبيل الملكة سرت فى جوارحه مُنّة مبتدعة اى اقتدر به وحصلت له مُنّة اى قوة لم تكن له قبل
فقوى بها على قطع تلك المهامه اى على الاحاطة باصناف الموجودات والسلوك منها بلا تعب ولا نصب قوله
ولم يرسب فى البحر المحيط اى لم يلبث فى الجهل الشامل للكل يعنى غير المتميزين بمثل هذه القوة وقوله ولم يكاده
جبل قاف اى لم يشق عليه صعود جبل قاف اى الترقى الى اعلى درجات العلم وهو العلم اليقينى ولم تزبنه الزبانية
مدهدهة الى الهاوية اى لم تدفعه عن الحق الشكوك واصناف الحيرة المستولية على الناس الموقعة اياهم فى الجهالة
والضلالة التى هى الجهل المضاف فاستزدناه شرح حال هذه العين فقال سيكون قد بلغكم حال الظلمات المعتمة
بناحية القطب فلا يطلع عليها الشارق فى كل سنة الى اجل مسمى انها من خاضها ولم يحجم عنها افضى الى فضاء غير
محدود قد شحن نورا قال المفسر يريد بالظلمات الشكوك والخواطر والحيرات العارضة لطبقات الناس على درجاتهم واراد
بناحية القطب النفس الانسانية التى عليها مدار امر الناس ومن جهتها تدبير البدن وساير القوى فلا يطلع عليها الشارق
فى كل سنة الى اجل مسمى اى لا يقوى العقل والقوة النطقية على الهداية الى ازالتها وايضاح الحق فيها الى اجل مسمى
اى الى حين التقوى بما يكسبه من المُنّة التى يقوى بها على ذلك انها من خاضها ولم يحجم عنها اى من عنى بالنظر فيها
والبحث عنها وازالة الشكوك فيها واستعد لمعرفة الحق منها افضى الى فضاء غير محدود قد شحن نورا اى يصل آخر الامر
الى ما استعد له من الكمال والاستنارة بنور العلم فتعرض له اول شىء عين فوارة تمد نهرا على البرزخ من اغتسل منها
خف على الماء فلم يرجحن الى الغرق ولم يتجشم تلك الشواهق غير منصب حتى يتخلص الى احد الحدين المنقطع عنهما قوله فيعرض
له اول شىء عين فوارة اى علم المنطق يمد نهرا على البرزخ اى يصير مددا للعقل الهيولانى المستعد للمعارف ومددا الى استفادته
من الحس من الاوليات الكليات وقوله من اغتسل منها خف على الماء فلم يرجحن الى الغرق اى لم يغرق فى الجهل بل
غلبه واستولى عليه وتجشم تلك الشواهق غير منصب اى بلغت درجته فى علم المنطق الى ان يصير بحيث يطلع على الحقايق
من غير تعب يلحقه ولا يصيب يرده عن وجهه حتى يخلص الى احد الحدين المنقطع عنهما اى ينظر فى الحقايق وكنه
الموجودات فيلحظ منها اول شىء الهيولى ثم الصورة اللذين سماها الحدين المحجوبين المنقطع عنهما فاستخبرناه عن الحد
الغربى المصاقبة بلادنا اياه فقال ان باقصى المغرب بحرا كبيرا حاميا قد سمى فى الكتاب الالهى عينا حامية وان الشمس
انما تغرب من تلقائها ومدد هذا البحر من اقليم غامرات التحديد رحبة لا عمارة له الا غرباء يطرءون عليه والظلمة معتكفة
على ادميه وانما يتجلى المهاجرون اليه لمعة نور مهما جنحت الشمس للوجوب قوله فاستخبرناه عن الغربى المصاقبة بلادنا
اياه اى ما تعرفنا منه اولا حال الهيولى فقال ان باقصى المغرب بحرا كبيرا حاميا اشار به الى الهيولى وبهذا الاسم
سمى فى القرآن حيث يقول حتى اذا بلغ مغرب الشمس فيها مصير الصورة اليها وملابستها لها ومدد هذا البحر
من اقليم غامر الى اقليم خراب وهو اقليم الكائنات الفاسدات التى تحت فلك القمر غامرات التحديد رحبة اى انه اقليم

واسع يشتمل على اصناف المكونات الفاسدات والاسطقسات التى منها يتركب الكائنات لا عمارة له الا
غرباء يطرءون عليه اراد بعمارة الصور التى بها كل شىء واحد منهما هو ما هو وهم غرباء اى ان الصور طارية عليها
من موضع آخر بعيد من موطن الهيولى والظلمة معتكفة على اديمه اى من حق هيولاها ان يكون بلا صورة وحيث
لا يكون صورة فهناك يكون الظلمة مستولية اذ الصور نور من واهبها الذى برأها والصور بما تزيل الظلمة عن الهيولى
المجردة وانما يتجلى المهاجرون اليه لمعة نور مهما جنحت الشمس للوجوب اى ان الكائنة الفاسدة تحلت بنورها
من صورها المستفادة عند افول الصور فى هيولاها واقترانها بها وارضه سبخة كلما اهلت بعمار نبت لهم
وانتابها آخرون يعمرون فيها ويبنون فيها وقد اقام التشاجر بين اهله بل القتال ايما طائفة عزت استعلت
على عقر ديار الآخرين وفرضت عليهم الجلاء تبتغى قرارا ولا تستخلص الا خسارا وهذا ديدنهم لا يفترون قال المفسر
وارضه سبخة اى ان هيولى هذه الكائنة الفاسدة لا يستقر فيها الصور ولا تثبت كما لا تثبت فى الارض
السبخة سكانها وقوامها وخلقها كلما اهلت بعمار نبت بهم وانتابها آخرون اى من شانها ان تتعاقب
عليها الصور فلا يستقر فيها صورة بل يستبدل بخلافها او ضدها فى حالة اولى فهى ابدا تنبو بصور فيبطل عنها
ويحلها غيرها يعمرون فيها ويبنون فيها اى ان كل كائن فيها فاسد لا محالة وقد اقام التشاجر بين اهله
بل القتال اى ان هذه الصور المتعاقبة المتبادلة عليها متعادية متضادة متغالبة كان بعضها اعداء البعض
فهى تتبادل على امكنتها فايما طائفة عزت اى غلبت بقوتها استعلت على عقر ديار الآخرين اى صورة
استحقتها الهيولى بحسب امزجة الاسطقسات تصور بها الهيولى وبطلت الصورة الاخرى المتقدمة وضعت
العادية على السابقة الجلاء عن اوطانها والاخلال بها تبتغى قرارا فلا تستخلص الا خسارا اى ان الغرض ثبات
تلك الصور باعيانها ان لو امكن ولم يمكن حفظ ثباتها للاستبدال فى التعاقب وهذا ديدنهم لا يفترون
اى ان هذه الاحوال الطبيعية لهذه الكائنة الفاسدة لا يتغير فى حال من الاحوال من طبايعها هذه وقد
تطرق هذا الاقليم كل حيوان ونبات لكنها اذا استقرت به ورعته وشربت من مائه غشيتها غواش غيرتها
عن صورها فيرى الانسان فيها وقد جللته مسك بهيمة ونبت عليه اثيث من العشب وكذلك حال كل جنس آخر
فهذا الاقليم اقليم خراب سبخ مشحون بالفتن والهيج والخصام والهرج يستعير البهجة من مكان بعيد وبين هذا الاقليم
واقليمكم اقاليم اخر قال المفسر اراد بقوله وقد تطرق هذا الاقليم كل حيوان ونبات اى ان من شان الصور الحيوانية والنباتية
ان تلابس هذه الهيولى والمواد لكنها اذا حصلت فيها والطبعت المواد بها غشيت هذه الصورة المجردة
غواش غريبة اى اعراض تلزمها بسبب الهيولى فيرى الانسان فيها وقد جللته مسك بهيمة اى مثال ذلك ان الصورة
الانسانية مثلا اذا حصلت فى المادة اقترنت بها اعراض غريبة من شكل محدود ووضع محدود وقدر محدود ولا يكاد تختص
بشكل ولا قدر دون قدر ولا وضع دون وضع كذلك كل واحد من الانواع سوى النوع الانسانى فانها لا تخلو عن
عوارض تقترن بخاص صورها فهذا الاقليم اقليم خراب سبخ مشحون بالفتن والهيج والخصام والهرج يستعير البهجة من مكان
بعيد فهذه الصفة جملة ما فصله فى الكلام المتقدم من احوال الكائنة الفاسدة وبين هذا الاقليم واقليمكم اقاليم اخر اراد
بالاقاليم الانواع المعدنية والحيوانية والنباتية وباقليمكم النوع الانسانى لكن وراء هذا الاقليم مما يلى محيط اركان السماء

اقليم شبيه به في امور منها انه قاع صعصف غير اهل الآمن واغلين غرباء ومنها انه يسرق النور من شعب غريب وان كان
اقرب الى كوة النور من المذكور قبله ومن تلك انه مرسى قواعد السموات كما ان الذي قبله مرسى قواعد هذه الارض ومستقر لها قوله
لكن وراء هذا الاقليم حاليا محيط السماء اقليم شبيه به في امور اشار به الى الاجرام السماوية التي اولها مما يلينا فلك القمر واخرها
ومنتهاها الفلك التاسع وخلفها اقليم آخر وراء الاقليم المتقدم ذكره اذ كانت طبيعته مباينة لطبيعة الكائنات الفاسدات
وان كانت متشابهة لها على ما ذكره في امور منها انه قاع صعصف غير اهل الآمن واغلين غرباء ان اخذ ما يشابه به الاجرام
السماوية الاجرام الكائنات الفاسدات انها ذات هيولى مجردة باعتبار ذاتها عن الصور وانما تطرأ عليها الصور وتأتيها
من موضع غيره فكانها بقعة غير اهله لا ساكن بها ولا واغل الا غريب يجيء من مكان آخر ومنها انه يسرق النور من شعب غريب
الكائنات بها يعني ايضا ان لكل واحد منهما يستعير النور من شعب غريب اي جانب مجانب له وذلك انها طبيعة هيولانية
قابلة للصور ومستعار نورها من طبيعة عقلية واهبة للصور وجعلها تسرق اي تاخذ ما ليس لها بذاتها من النور كما ان
السارق والمسترق يحوز ما ليس له من المال قوله وان كان اقرب الى كوة النور ومستعاره الذي هو الامر العقلي بالجملة يأتي
منه المولى لهذه الاجرام السماوية بلا واسطة ويأتي منه الى الكائنة الفاسدة بتوسط السماوية فيكون لذلك السماوية اقرب
الى المبدأ الاول تقدما وهذا على ما عرفت من حقيقي المتقدم والمتأخر في موضعه ومن تلك الامور انه مرسى قواعد
السموات كما ان الذي قبله مرسى قواعد هذه الارض ومستقر لها اي وكما يشابه كل واحد منهما منبت لقواعد اي حامل لصور
ومستقر لها اما الحامل للصور الثابتة فمرسى ومنبت لقواعد وحقايق السماويات المنزهة عن الكون والفساد واما الحامل
للصور المتعاقبة المتبادلة له فمرسى ومنبت لقواعد وحقايق الارضيات المحتوية بالكون والفساد لكن العمارة في
هذا الاقليم مستقرة ولا مخاصمة بين واردها المحاط ولكل امة صقع محدود لا يظهر عليهم غلابا قوله لكن العمارة في هذا الاقليم
مستقرة ولا مخاصمة بين واردها المحاط اي لكن هذا الاقليم اي اقليم السماويات وان كان ما هو لا معمورا ايوبا فان عمارها
مستقرون فيها اي صورها صورا لا يفارقها ولا تتباطل باضدادها فلا يغضب بعضها لحظ بعض على ما عليه الامر في الكائنة
الفاسدة من الحال في ذلك مخالفة لحالها ومباينة لها على ما يدل عليه قوله ولكل امة صقع محدود لا يظهر عليه غيرهم
غلابا فاقرب معارة منا بقعة سكانها امة صغار الجثث خفاف الحركات ومدنها ثماني مدن قال المفسر قد اخذ
بعض الاجلة يقول ولكل امة صقع محدود فقال اقرب ساكن هذا الاقليم منا بقعة سكانها صغار الجثث
خفاف الحركات اشار بذلك الى فلك القمر وعنى بسكانه القمر ووصفه بصغر الجثة اذ كان جزء منه جزءا من تسعة
وثلثين جزءا من جرم الارض واصحاب الهيئة جعلوا مقدار الارض الذي عرفوه واستنبطوه بالقياسات الصحيحة
والاعتبارات الوثيقة معيارا يقاس اليه سائر الاجرام وصح لهم ان مقدار سطحها بالتقريب مائة واثنان وثلثون
الف الف وستمائة الف ميل بالمقدار الذي هو ميل في ميل الميل الذي هو اربعة آلاف ذراع بذراع السواد وان
مقدار جرم القمر هو المقدار المذكور ومقدار جرم عطارد جزء من اثنين وعشرين الف جزء من جرم الارض ومقدار جرم
الزهرة جزء من سبعة وثلثين جزءا من الارض ومقدار جرم الشمس مثل الارض مائة وستون مرة ومقدار جرم المريخ
مثل مرة ونصف وثمن مرة ومقدار جرم المشتري مثل الارض خمسة وسبعون مرة ومقادير اجرام الثوابت اما التي في العظم
الاول فكل واحد منها مثل الارض مائة مرة وثماني مرات واما التي في العظم الثاني فمثل الارض تسعون مرة واما التي في العظم

الثالث

الثالث فمثل الارض اثنان وسبعون مرة واما التي في العظم الرابع فمثل الارض اربعة وخمسون مرة واما التي في العظم
الخامس فمثل الارض ستة وثلثون مرة واما التي في العظم السادس وهو اصغر ما يرى من الكواكب التي امكن قياسها
فمثل الارض ثماني عشر مرة ثم الكواكب الثابتة التي في العظم الاول وهي خمسة عشر كوكبا ثم المشتري ثم زحل ثم الكواكب
الثابتة الباقية كلها على مراتبها ثم المريخ ثم الارض ثم الزهرة ثم القمر ثم عطارد فلذلك جعل القمر صغير الجثة اي بالقياس
الى الاجسام المذكورة ووصفه بسرعة الحركة اذ كان يقطع فلك البروج في سبعة وعشرين يوما ونصف وخمس ساعة بالتقريب
وعطارد يقطعه في ثلثمائة وخمس وستين يوم وربع يوم والزهرة في مدة زمان عطارد والشمس في تلك المدة بعينها والمريخ في
سنة فارسية وعشرة اشهر واثنين وعشرين يوما والمشتري في احدى عشر سنة وعشرة اشهر وخمسة عشر يوما بالتقريب
وزحل في تسعة وعشرين سنة وخمسة اشهر وستة ايام والكواكب الثابتة في ستة وثلثين الف سنة فلذلك جعل القمر
حثيث الحركة قال ومدنها ثماني مدن اشار به الى الاجرام التي تنقسم اليها فلكه ويشتمل عليها الموجب ما وجد له من الحركات فانه
وجد له ثمان حركات فوجب ان يكون لكل حركة منها جرم على حدة على ما شرح امره في كتب الهيئة ويتلوها مملكة اهلها اصغر
جثثا من هؤلاء وانفذ حركات بل هجون بالكتابة والنجوم والنيرنجات والطلسمات والصنايع الدقيقة
والاعمال العميقة ومدنها تسع مدن التفسير اشار بذلك الى فلك عطارد وواجب ان يكون ساكنه الذي
هو عطارد اصغر جثة بما تقدمه وهو قمر واابطأ حركة منه وانت تعرف صحة ذلك بما ذكر في مقادير الاجرام ومقادير
الحركات في الفصل المتقدم ووصفه باللهج بالكتابة والنجوم والطلسمات والنيرنجات والصنايع الدقيقة والاعمال
العميقة وهذا على مذهب اصحاب النجوم واعتقادهم دلالة عطارد على هذه الامور المذكورة ثم قال ومدنها تسع مدن فهو
يدل منه على ما شرح في باب القمر ويتلوها وراءها مملكة اهلها مفتونون بالصباحة مولعون بالعصف والطرب مبرئون
من الهموم لطائف التعاطي للظاهر مستكثرون من الوانها تقوم عليهم امرأة قد طبعوا على الاحسان والخير فاذا ذكر الشر اشمأزوا
عنه ومدنها ثماني مدن اشار بهذا الفصل الى فلك الزهرة ووصف الزهرة بهذه الاوصاف المذكورة وهو ايضا على
مذهب اصحاب النجوم ويتلوها مملكة قد زيد سكانها بسطة في الجسم وروعة من الحسن ومن خصالهم ان معارفهم من
بعيد غزيرة الجدوى ومقاربتهم موذية ومدنها اربع مدن اشار بهذا الفصل الى فلك الشمس ووصف الشمس بانها
اوتيت بسطة في الجسم واراد به عظم مقدارها الذي خصت به من دون غيرها ويتلوها مملكة ياوي اليها امة
يفسدون في الارض حبب اليهم الفتك والسفك والاغتيال والميل مع طرب ولهو يملكهم اشقر موي بالنكث والقتل
والضرب وقد فتن كما زعم رواة اخبارها بالملكة الحسناء المذكور امرها قد شغفته حبا ومدنها سبع مدن اشار
بهذا الفصل الى فلك المريخ ويتلوها مملكة عظيمة اهلها غالون في العفة والعدالة والحكمة والتقوى وتجهيز
جهاز الخير الى كل قطر واعتقاد الشفقة لمن دانا وبعدوا دلال المعروف الى من علم وجهل وقد حسم حظهم من الجمال
والبهاء ومدنهم سبعة اشار بهذا الفصل فلك المشتري ويتلوها مملكة تسكنها امة غامضة الفكر مولعة
بالشر فان صحت للاصلاح اتت به التوكيد واذا اوقعت بطائفة لم يطرقها طروق متهور بل يوجبها بصورة
الدواهي المنكر لا يعجل فيما يعمل ولا يعتمد غير الاناة فيما يأتي ويذر ومدنها سبع مدن اشار بهذا الفصل الى فلك زحل
ويتلوها مملكة كبيرة متنازحة الاقطار كثيرة العمار براة لا يتمدنون انما قرارهم قاع صفصف مفصول باثني عشر

حداً فيها ثمانية وعشرون محطاً لا تزوح طبقة منهم الى محط طبقة الا اذا خلا من امامها عن دورهم فسارعت
الى خلافها وان امم الممالك التي قبلها لتسافر اليها وتتزود منها قال المفسر اشار بهذا الفصل الى الكواكب
الثابتة واشار بقوله متنازحة الاقطار الى عظم مقدار بعده عن الارض وعظم مقدار دور سطحه اذ كان بعده من
الارض اعني بعد سطحه سبعة وخمسين الف وخمس مائة ميل فيكون قطره مائة الف الف وثلثين الف الف الادنى اربعمائة
الف وعشرون الف الف وثلثين الف الف الادنى خمسة وستين الف الف وثمانية الف وسبعمائة الف وخمسة عشر
الف ميل فاما بعد سطحه الاعلى فلا سبيل الى معرفته واذا كان مقداره اعني مقدار دور سطحه الادنى اربعمائة الف وعشرة
الف الف وثمان مائة الف وثمانية عشر الفاً وخمسمائة وسبعين ميلاً فاذا ضرب ذلك في قطره المذكور حصل
مساحة بسيط السطح الادنى منه فاما مقدار دور سطحه الاعلى فلا سبيل الى معرفته ايضاً لعلة نحن نذكرها فيما بعد
واراد بقوله كثيرة العمارة اي الكواكب الثابتة التي لا يعرف عددها ولا تصل قوة البشر الى تحصيلها في جملة الا ان الذي
امكن قياسه وعرف منها عدده الف واثنان وعشرون كوكباً وقوله بداة لا يمدنون اي ان بقعتهم لا تنقسم الى مدن
اي هي اجزاء يختص كل جزء منها بحركة وتحقيق ذلك ان حركاتها كلها حركة واحدة عرف ذلك من انها لا يقرب
بعضها من بعض ولا يبعد بعضها عن بعض بل هي محفوظة الابعاد كانها كلها محفوظة في جسم واحد يتحرك هو
فيحركها بحركته تلك انما قرارها قاع صفصف اي فضاء واحد مستو غير منقسم الى بقاع مختلفة مفصول باثني عشر
قسماً تسمى به اي منطقة هذا الفلك التي تسمى فلك البروج وقد قسموه بالتوهم على اثني عشر قسماً قسم منها باسم وهي الحمل
والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدي والدلو والحوت وجعلها
محطاً اذ كان مقدار سير كل سائر من الكواكب الثابتة والمتحيرة مقيساً الى فلك البروج ودل بقوله لا تزوح طبقة الى
محط طبقة الا اذا خلا من امامها عن دورهم فسارعت الى خلافتها على ما ذكرت فيما تقدم في حفظ ابعاد ما بينها
فلا يلحق واحد منها الاخر حتى يجتمع معه في محط بل لا يحل واحد منها محط الا اذا سارعته الذي تقدمه فيحله هذا الثاني
وقد انتقل عنه الاول ثم قال وان امم الممالك لتسافر اليها وتتزود منها اشار الى مسير كواكب المتحيرة المذكورة
فيما تقدم في فلك البروج ومصير كل واحد منها من برج واشار بقوله تتزود منها الى حركاتها المستديرة التي
تبتدئ من موضع وتنتهي اليه بعينه وكان الكواكب بدورانها فيها وانتقالها باعيانها متزودة فيها
وتليها مملكة لا مدن فيها ولا كور ولم يأو اليها من يدركه البصر وعمارها الروحانيون من الملائكة لا ينزلها البشر
ومنها ينزل على ما يليها الامر والقدر وليس وراءها من الارض معمر التفسير اشار بهذا الفصل الى الفلك التاسع المسمى
بالفلك المستقيم وقوله لم يدرك افقها الى هذا الزمان اي لم يعرف مقدار جرم هذا الفلك لانه لا يوجد سبيل
الى معرفة ذلك كما يوجد السبيل الى معرفة سائر الاجرام والكواكب وذلك بخلوه عن الكوكب الذي عرف مقدار
فلكه بتوسط قربه وبعده من الارض اعني انحطاطه الى الحضيض وارتفاعه الى الاوج فلم يوجد لذلك
سبيل الى توقف مقداره الا ان الاولى والاحرى ان يزيد مقداره على ما ضمن من مقدار الفلك الثامن
باضعاف مضاعفة وذلك لعظم قوته الوافية بتحريك جميع ما دونه على سبيل القهر الحركة البالغة في السرعة
التي تبلغ من غاية سرعتها واستوائها واتصالها ان جعل الزمان متعلقاً بها دون غيرها من الحركات

وقال لا مدن فيها ولا كور اي لا تنقسم الى اجزاء تجري منها مجرى المدن كما كان ذلك في افلاك المتحيرات قال ولا يكون
فيها من يدركه البصر اي لا كوكب فيها يجري منها مجرى العمار والاوين الى المساكن ثم قال وعمارها الروحانيون من الملائكة
اي لا ينسب الى الحلول بها والعمارة لها الا النفوس الروحانية المسماة عند الجمهور بالملائكة لا ينزلها البشر اي ليس فيها كوكب
جسماني يصح ان يوصف بوجه من الوجوه انه بشر لانتهاء جسميته اي سطحه المحيط به الذي يجري منه مجرى البشرة من الحيوان
لانتهاء جسميته اليه قال ومنها ينزل على ما يليها الامر والقدر اي ان امر الله تعالى هو الامر المطلق وقدره الذي هو موجب
القضاء والحتم ينزل على سائر الموجودات بتوسط هذا الفلك ونفسه وعقله وسلوكه اولاً في هذا الفلك وفي نفسه
وعقله على ما عرف ذلك في موضعه ثم قال وليس وراءها من الارض معمر اشار به الى تناهي الاجسام عنده ودل به على
ان لا خلاء ولا ملاء يلي هذا الفلك بل عنده منقطع الاجسام وسطحه ينتهي الى لا شيء وقد علم في الحكمة الالهية والطبيعية
انه لا يجب ان ينتهي الجسم الى جسم آخر فلا يجب ان يستنكر ان هذا الفلك ينتهي الى سطحه الاعلى وليس يلي ذلك شيء
من الاشياء لا خلاء ولا ملاء على انه قد برهن على انه لا يجوز ان يكون جسم غير متناه بالفعل ببراهين حقيقية
فهذان الاقليمان بهما تتصل الارضون والسموات ذات اليسار من العالم التي هي المغرب كان قد قسم الحد ذات
يسار العالم التي جعلها المغرب الى اقليمين اي الارضيات والسماويات وفصل اقسام كل واحد منهما على ما مر ذكره
فاجمل ههنا ذلك واعاد ذكره على سبيل اعادة ذكر النتيجة فاذا توجهت منها تلقاء المشرق رفع اقليم لا يعمره
بشر بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر انما هو بر رحب ويم غمر ورياح محبوسة ونار مشبوبة التفسير قوله اذا توجهت
منها تلقاء المشرق اي عدلت الى النظر في الصورة رفع لك اقليم لا يعمره بشر بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر اي نظهر لك
ان اول صور الملابسة للهيولى ليس بصورة الحيوان ولا النبات ولا المعادن بل تجد اول الصور اعني الصورة
الجسمانية وصور الاسطقسات الاربعة التي عبر عنها ودل عليها بقوله انما هو بر رحب اي صورة الارض ويم غمر
اي صورة الماء ورياح محبوسة اي صورة الهواء ونار مشبوبة اي صورة النار ولما سمى الهواء رياحاً جعلها محبوسة
اي غير متحركة اي كان الحكماء يقولون ان الهواء ريح راكد والريح هواء متحرك وتجوزه الى اقليم تتلقاك فيه جبال
راسية وانهار جارية ورياح مرسلة وغيوم هاطلة وتجد فيها العقيان واللجين والجواهر الثمينة والوضيعة
اجناسها وانواعها الا انه لا نابت فيه اشار بقوله جبال راسية الى صور المعادن التي اولها صورة الجبال وانهار
جارية اراد به صورة العيون والانهار المنبعثة عنها ورياح مرسلة اراد به الهواء المتحرك المتولد عن الابخرة البخارية
والابخرة التي تظهر من الدخان وغيوم هاطلة اراد بها السحاب الحادث المتولد عن البخار الرطب واصناف الغيوث
التي تهطل من المطر والثلج والبرد وتجد فيها العقيان واللجين اراد بها الجواهر الذائبة المنطرقة التي اشرفها العقيان
وهو الذهب واللجين هو الفضة ولنقتصر عليهما وان كانت كثيرة مثل النحاس والرصاص وغير ذلك مما قد شرح
امره في الكتاب المعادن والجواهر الثمينة والوضيعة اراد بها غير المنطرقة وغير الذائبة كالياقوت والفيروزج والدهنج
وغير ذلك وقوله الا انه لا نابت فيها اي صور المعادن في المعادن مباينة لصور النبات معوزة عنها وتؤديك مجاوزة الاقليم
مشحون بما خلا ذكره الى ما فيه من اصناف النبات نجمه وشجره مثمره وغير مثمره محببة ومبرزة لا تجد فيه من يصيء ويصوت من
الحيوان قال المفسر اشار بهذا الفصل الى صورة النبات فان النبات له في تركيبه ومزاجه صورة المعادن وزيادة

الصورة النباتية التى تجرى منها مجرى الفصل المميز مما هو نبات عام ثم ينقسم الى انواعه التى دل عليها بقوله
نجمه وشجره متمرة وغير متمرة محببة ومبزرة وقد اشير فى كتب النبات الى هذه الانواع وذكر خواصها والاحوال
التى تعرض عليها من الاثمار وغير الاثمار والتحبيب وغير التحبيب والتبزير وغير التبزير ودوام الايراق شتاء وصيفا
وانتثار الاوراق عنها شتاء قوله ولا تجد فيها من بعض وبعض من الحيوان اى ان صور النبات فى النبات
مباينة لصور الحيوان معزوة عنها وتتعداه الى اقليم يجمع لك ما سلف ذكره الى انواع الحيوان العجم سابحها
وزاحفها ودارجها ومدومها ومتولداتها ومتوالداتها الا انه لا انيس فيه وتخلص عنه الى عالمكم هذا وقد
دللتم على ما يشمله عيانا وسماعا اشار بهذا الفصل الى صور الحيوان الغير الناطق الذى دل عليه بقوله العجم فان
الحيوان له فى تركيبه ومزاجه صور المعادن وصور النبات وزيادة الصور الحيوانية تجرى منها مجرى الفصل المميز
بما هو حيوان عام ثم ينقسم الى انواعه التى دل عليه بقوله سابحها وزاحفها ودارجها ومدومها ومتولدها ومتوالدها
وقد اشير فى كتب الحيوان الى هذه الانواع وذكر خواصها والاحوال التى تعرضها لها من تلك الجهات المذكورة
وقوله لا انيس فيه اشار به الى ان اصناف هذه الحيوانات واقعة تحت جنس هو الحى الغير الناطق فاما
الحيوان الناطق فانه يشير اليه بقوله وتخلص عنه الى عالمكم هذا اى صورة الانسان وقد دللتم على ما يشمله
عيانا وسماعا اى قد عرفتم هذا النوع وعرفتم خواصه والاحوال العارضة له من حيث هو هذا النوع فاذا قطعت
سمت المشرق وجدت الشمس بين قرنى الشيطان فان للشيطان قرنين قرن يطير وقرن يسير والامة
السيارة منها قبيلتان قبيلة فى خلق السباع وقبيلة فى خلق البهايم وبينهما تشاجر قائم دائم وهما جميعا ذات
اليسار من المشرق واما الشياطين التى تطير فان نواحيها ذات اليمين من المشرق ولا تنحصر فى جنس من الخلق
بل يكاد يختص كل شخص منها بصنعة نادرة فمنها خلق ملفق من خلقين او ثلث او اربع كانسان يطير
وافعوان يطير له راس خنزير ومنها خلق هى خداج من خلق مثل شخص هو نصف انسان وشخص هو فرد رجل
انسان او شخص هو كف انسان او غير ذلك من الحيوان ولا يبعد ان تكون التماثيل المختلطة التى يرقمها المصورون
منقولة من ذلك الاقليم قال المفسر قوله فاذا قطعت الشمس سمت المشرق اى اذا نظرت من هذا الاقليم فى
صورته وملت فى اعتبار امره الى هذا الجزء منه وجدت الشمس تطلع من بين قرنى للشيطان اى وجدت
الصورة الانسانية التى هى العقل الانسانى طالعة اى مجردة عن المادة بقوام ذاتها قائمة بنفسها صالحة لذلك
البقاء بعد فساد البدن فانه على هذا المعنى دل بقوله تطلع كما دل بالافول فى موضع آخر على الانغماس فى المادة ولا نطاح
بها بل فسر بذلك قوله تبارك وتعالى حكاية عن ابراهيم صلوات الله على نبينا وعليه فلما افل قال لا احب الآفلين
وقال فان الهوى فى حظيرة الامكان افول ما وذكر انها على هذه الصفة من بين سائر القوى التى جعلها قرنين اى صنفين
من القوى وجعل القرنين جميعا من الشياطين لبعدها عما وصف العقل الانسانى به من التجريد والبقاء والشيطان هو
البعد وفسر القرنين بقوله قرن يطير وقرن يسير واراد بالقرن الذى يطير القوى المدركة من الانسان وبالقرن الذى يسير
القوى المحركة منه وشبه الادراك بالطيران وشبه التحريك بالسير لشدة حركة الطيران والوصول بها الى الاشياء
البائنة وبطوء حركة السير والوصول بها الى الاشياء القريبة ثم قسم السيارة الى قسمين سماها قبيلتين قبيلة فى خلق

السباع

ذو الطائر خلق فى طيرانه او لم يحرك جناحيه فيه

السباع اراد به القوة الغضبية وقبيلة فى خلق البهايم اراد به القوة الشهوانية وبينهما تشاجر قائم اشار
به الى التجاذب بينهما والتمانع الذى لكل واحد مع الآخر وغلبة كل واحد منهما حال قوته للآخر حال ضعفه وجعل
محل صنعى هذا القرن اليسار ذات اليسار من المشرق دلالة على خسة مرتبتهما وقصورهما عن مرتبة قرن الآخر الطاير الذى
جعل محله ذات اليمين بقوله فاما الشياطين التى تطير فان نواحيها ذات اليمين من المشرق واراد بها القوة المتخيلة من الانسان
وذكر انها لا تنحصر فى جنس من الخلق واراد به ما تختص به هذه القوة وما جبلت عليه من المحاكات والتركيب والتفصيل فان سوءها
محاكات كل ما ادركته النفس بشىء شبيه به وايضا تركيب الصور التى تدركها مفردة وتفصيل الصور التى تدركها مجموعة
قال بل يكاد يختص كل شخص منها بصنعة نادرة اى كل شىء مدرك فانها تحاكيه بحكاية نادرة وتتصرف فيه على نوع
من انواع التركيبات والتفصيلات وعلى ذلك دل بقوله فمنها خلق ملفق من خلقين او ثلث او اربع واراد به عمل التركيب
ومنها خلق هى خداج من خلق واراد به عمل التفصيل ولا يبعد ان تكون التماثيل التى يرقمها المصورون منقولة من ذلك
الاقليم لولا هذه القوة الحاكية المركبة المفصلة لما امكن للمصورين ان يصوروا ما ان يصورونه من الصور النادرة
العجيبة التى لا وجود لها فى العالم بل لما وضعت من الخرافات والاكاذيب والاحاديث المختلفة المنفعلة والذى يغلب
على امر هذا الاقليم قد رتب سكك لحما للبريد وجعلها ايضا مسالح لمملكته فهناك يختطف من يستهوى من سكان هذا
العالم وتستثبت الاخبار المنتهية منه ويسلم من يستهوى من قيم على الحجة مرصد بباب الاقليم ومعهم الانهاء فى كتاب
مطوى مختوم لا يطلع عليه القيم انما له وعليه ان يوصل جميعه الى خازن يوصله على الملك فاما الاسرى فيكفلهم هذا الخازن
فاما الانهاء فيستحفظه خازنا آخر وكلما استاسروا من عالمكم اصنافا من الناس والحيوان وغيره تناسلوا على صورهم فراجا
منها او اخداجا اياها والذى يغلب على امر هذا الاقليم اراد به النفس الانسانى الذى هو اصل ومفيض لسائر
القوى البدنية ومرتب اياها فى مراتبها الخاصة بها قد رتب سككا لحما للبريد اراد به حواسا لحما للظاهر
من السمع والبصر والشم والذوق واللمس التى جعلت فى البدن كاصحاب الاخبار فى المملكة قال فجعلها ايضا
مسالح للمملكة اى جعلها لمواضع الاسلحة واصحاب اسلحة يستهوون سكان هذا العالم اى يصيدون صورها
ويستثبتونها فى ديوانها ويجردونها عن موادها ضربا من التجريد فهناك يختطف من يستهوى ويستثبت الاخبار
المنتهية منه اى يعمل بالاشياء الواردة على الحس عملين احدهما القنك بتلك الصور الجسمانية على ما هى عليه بعدها
تصيدها وهو الذى عبر عنه بقوله يختطف والثانى معرفة ما تقترن بها من المعانى الغير المحسوسة واستنباتها
وهو الذى دل عليه بقوله ويستثبت الاخبار المنتهية منه ويسلم من يستهوى عليه الى قيم على الحجة مرصد
بباب الاقليم ومعهم الانهاء فى كتاب مطوى محترم لا يطلع عليه القيم اراد بالقيم الذى يسلم اليه المستهوى الحس المشترك
فذكر انه يسلم اليه المستهوون ومعهم الانهاء اى المعانى المقترنة بها الغير المحسوسة انما له وعليه ان يوصل جميعه الى خازن
يوصله على الملك اراد بالخازن القوة الحافظة فاما الاسرى فيكفلهم هذا الخازن اى ان الصور المحسوسات يكفل بها هذه القوة
الحافظة وهى التى تسمى القوة الخيالية فاما الانهاء فيستحفظ خازنا آخر اى ان المعانى المقترنة بالصور تسلم الى خازن آخر
اى القوة الوهمية اولا ثم الذاكرة واراد بقوله وكلما استاسروا الى آخر الفصل ما اشرنا اليه قبل من المحاكات والتركيب
والتفصيل ومن هذين القرنين من يسافر الى اقليمكم هذا فيغشى الناس فى الانفاس حتى يخلص الى السويداء من القلوب

اشار بذلك الى القوة الغضبية والشهوانية فانها تتأدى قوة كل واحدة منها الى النفس الانسانية فتدعوها
وتبعثها على اعمال تحصل منها فى البدن ثم ذكر كيفية وصول كل واحدة من القرينين الى النفس فقال فاما القرين
الذى فى صورة السباع من القرينين السيارين فانه تيربص بالانسان طروا ذى معيب عليه فيستفزه ويزيد له سوء
العمل من القتل والمثل والانحاش والايذاء فيرى الجور فى النفس ويبعث على الظلم والعشم اشار بهذا الفصل الى القوة
الغضبية منها تستولى على النفس وتبعثها على العمل الغضبى عند لحوق مكروه موذيها فتحركها نحو دفع ذلك عن نفسها اما
بقتل او مثل او انحاش او ايذاء وبالجملة بنوع من انواع ما تستدفع به الشر والمكروه والموذى ثم انها ربما تجاوز الحد
فى ذلك فتنبعث على الظلم والعشم اى على ان لا يعمل على الوجه الذى ينبغى وبالمقدار الذى ينبغى وفى الوقت الذى
ينبغى ولموجب القوانين الشرعية الا ان تزجرها قوة العقل وتردها الى الواجب وذلك فيمن تيمكن منه العقل
اما طبعاً واما تعوداً واما القرين الاخر منهما فلا يزال يناجى بال الانسان بتحسين الفحشاء من الفعل والمنكر
من العمل والعجز لديه وتشويقه اليه وتحريصه عليه فيركب ظهر اللجاج واعتمد على الالحاح حتى تجره اليه جرا
التفسير اشار بهذا الفصل الى القوة الشهوانية منها يستولى على النفس وتبعثها على العمل الشهوانى عند لحوق
حاجة الى ملذ ومشتهى من مطعوم ومنكوح وتحركها نحو استجلاب ذلك الى انفسها ثم انه ربما تجاوزت الحد فى ذلك
فتنبعث على ركوب الفحشاء والمنكر من الافعال والاعمال اى على ان لا يعمل على الوجه الذى ينبغى وبالمقدار الذى
ينبغى وفى الوقت الذى ينبغى وبموجب القوانين الشرعية الا ان تزجرها قوة العقل وتردها الى الواجب وذلك
فيمن تيمكن منه العقل اما طبعاً واما تعوداً واما القرين الطيار وانما يسول له التكذيب بما لا يرى ويصور لديه حسن
العبادة للمطبوع او المصنوع التفسير واما القرين الطيار اى المتخيلة فانما تسول له التكذيب بما لا يرى اى من شان
هذه القوة انكار الامور العقلية والتكذيب بها اذ كان ادراكها الادراك الحسى وليس لها ادراك العقلى
بوجه وتصور لديه حسن العبادة للمطبوع او المصنوع اى انها وان اعترفت واذعنت لاثبات مبدأ اول خالق
معبود فانما تثبته على انه جسم طبيعى لفلك او كوكب او جسم صناعى بصنم او بمثال على ما يعتقده عبدة
الاصنام والكواكب ويساود سر الانسان ان لا نشأة اخرى ولا عاقبة للسوء والحسنى ولا قيوم
على الملكوت اى يلقى فى بال الانسان انه لا بقاء للنفس وعبر عنه بالنشأة الاخرى من قوله تبارك وتعالى
وننشئكم فيما لا تعلمون اى تبقى النفس منكم مفارقة للمادة مجردة عن البدن وانه لا ثواب لها وعقاب عليها
ولا قيوم على الملكوت اى هى منكرة للمدبر للعالم الذى هو قائم بذاته غير محتاج الى موضوع فى قوامه والى سبب
فى وجوده وان من القرنين لطوائف تصادفت حدود اقليم وراء اقليم تعمره الملائكة الارضية تهتدى بهديها
الملائكة قد نزعت عن غواية المردة وتقبلت سير الطيبين من الروحانيين فاولئك اذا خالطوا الناس
لم يعبثوا بهم ولا يضلوهم وتحسن مظاهرتهم على تطهيرهم وهى جن وحق التفسير قوله وان من القرنين لطوائف
وجماعات قد تهذبت وتأدبت بضرب من التهذيب والتأدب فهى لذلك كانها مجاورة لاقليم وراء اقليمهم
تعمره الملائكة الارضية لتشبهها فى السيرة الفاضلة بالملائكة واهتدائها بهديها واستنانها بسننها وعنى بالملائكة
كل جوهر عقلى مدرك للمعقول والملائكة الارضية هى النفوس الناطقة العاقلة البشرية قد نزعت عن غواية

المردة

18

المردة اى هذه الطوائف كفت عن اعمال المردة من جنسها او ترفعت عن غوايتها وجهالتها وتقبلت سير
الطيبين من الروحانيين اى انقادت لمشورة العقل وتخلقت باخلاقه المرضية اما السيادة فبارتداعها
عن الانهماك فى الافعال الغضبية والشهوانية واما الطيارة فباتباعها احكام العقل وقوة منازعتها ومجاذبتها
اياه ومعارضتها له فى قضاياه فاولئك اذا خالطوا الناس لم يعبثوا بهم ولا يضلوهم اى ان الغضبية والشهوانية
المتصفة بالصفة المذكورة وان لم تخل عن مصاحبة العقل فانها لا تحمل الناس على العبث والفساد ولا تقصر على
ركوب الهوى واتباع الضلال وتحسن مظاهرتهم على تطهيرهم اى ان المتخيلة المتصفة بالصفة المذكورة مظاهرة
للعقل ومعاونة على افعاله والاستكمال بمعقولاته اذ قد علم ان الحاجة داعية الى افعال الحس والتخيل فى بلوغ النفس الى
كمالها لما عرف فى موضعه قال وهى جن وحق واراد بالجن القوة المتعلقة بالحس من الحواس والتخيل وغير ذلك
وسماها جناً لاجتنابها واستتارها عن المعقولات فى قوله تبارك وتعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا اى لما نوى حال الموجودات
من جهة الحس والخيال واراد بالحق الغضبية والشهوانية اللتين هما شعبة القوة الروعية وعبر عن النزاع بالحنين
فكان القوة الشوقية حانة ونازعة الى استجلاب اللذيذ واستدفاع الموذى ومن حصل وراء هذا الاقليم وغل فى
اقاليم الملائكة فالمتصل منها بالارض اقليم تسكنه الملائكة الارضيون واذا هم طبقتان طبقة ذات الميمنة وهى علامة
امارة وطبقة تحاذيها موتمرة عمالة والطبقتان تهبطان الى اقليم الجن والانس هويا وتمعنان فى السماء رقيا
ويقال ان الحفظة وكرام الكاتبين منهما وان القاعد مرصد اليمين من الامارة واليه الاملاء والقاعد مرصد اليسار من العمالة
واليه الكتاب قال المفسر قوله ومن حصل وراء هذا الاقليم اى اقليم القرينين وغل اى دخل فى اقاليم الملائكة اى اذا
تجاوزت بنظرك رتبة هذه القوى البدنية انتهيت فى النظر الى رتبة الملائكة وذلك انك اذا تجاوزت معرفة الادراك
الحسى انتهيت الى معرفة الادراك العقلى فالمتصل منها بالارض اقليم تسكنه الملائكة الارضيون اراد به النفوس الناطقة
الانسانية فان اول مراتب الملائكة التى معناها والمراد بها المدركة للمعقول رتبة الملائكة الارضية التى هى النفوس
الناطقة الانسانية واذا هم طبقتان اراد به القوة العلمية والعملية وقوله طبقة ذات اليمين اى العلمية وجعلها
ذات الميمنة لشرفها وفضلها على العملية ولذلك جعلها علامة امارة اى حاكمة وباعثة وداعية وطبقة تحاذيها اى
العملية وجعلها موتمرة عاملة اى متصرفة على حكم الامر والحاكم والباعث والداعى الذى هو العقل العملى والطبقتان
تهبطان الى اقاليم الجن والانس هويا وتمعنان فى السماء رقيا اشار بذلك الى جهتى نظرهما فانهما تارة يقبلان
على العقل الفعال مستمدتين منه وتارة يقبلان على البدن مدبرتين له وقد شرح ذكرها تين الجهتين للنفس فى موضعه
قوله تبارك وتعالى ان الحفظة والكرام الكاتبين منهما اراد بالحفظة والكرام الكاتبين قوة العقل قوله تبارك وتعالى
كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون وذلك لان العقل هو الذى يحفظ الانسان ويدبر امره وهو الذى يستنبط من ذاته
ما يدركه من المعقولات وان القاعد مرصد اليمين من الامارة واليه الاملاء اى ان العلمية منهما هى المبداء للبداية لما يجب
ان تعمل به وان القائم مرصد اليسار من العمالة واليه الكتاب اى ان العملية منهما هى التى تتوجه وتقتضى الامر فيعمل ما
يجب ان يعمل به ومن وجد له الى عبور هذا الاقليم سبيل خلص الى ما وراء السماء خلوصاً فلمح ذرية الخلق الاقدم
ولهم ملك واحد مطاع التفسير قوله ومن وجد له الى عبور هذا الاقليم اى اقليم الملائكة الارضية خلص الى ما وراء

السماء خلوصاً اى ان المرتبة الانسانية والعقل الخاص بها متاخمة ومجاورة للمرتبة السمائية والعقول الطاهرة
بها فلجج ذرية الخلق الاقدم اراد به القدم الذاتي اى الامور المفارقة للمادة المتقدمة بالذات والعلية على الامور
الملابسة لها قوله ولهم ملك واحد مطاع اى ان هذه المفارقات تنتهي مراتبها الى المبداء الاول الواجب الوجود
الكل فائض عنه وموجود به ومسبب له فهو الملك الغنى عنهم وهم المملوكون المفتقرون اليه واراد بالمطاع
مصرف الكل على تدبيره وبموجب قضائه ومشيته لا معدل الشيء منه عن القضاء الاول والمشية الاولى
فاول حدوده معمور بخدم ملكهم الاعظم عاكفين على العمل المقرب اليه زلفى وهم امة بررة لا تخبث داعية بهم دقرم
او غلمة او ظلم او حسد او كسل قد وكلوا بعمارة وبعض هذه المملكة ووقفوا عليه وهم حاضرة متمدنون ياوون
الى قصور مشيدة وابنية سرية تنوق في عجن طينها حتى انعجن ما لا يشاكل طينة اقليمكم وانه لاجل من الزجاج
والياقوت وسائر ما يستبطى امد بلاء وقد املى لهولاء في اعمارهم وانسى في آجالهم فلا يخرمون دون ابعد الآماد
وسيرهم عمارة الربض طايعين التفسير قوله واول حدوده معمور بخدم ملكهم الاعظم اشار به الى النفوس الفلكية
المباشرة للتحريك المراد بقوله عاكفين على العمل المؤدى الى الاستكمال المراد بقوله المقرب اليه زلفى فان القرب منه
هو الاستكمال وقرب كل شيء منه هو كونه على كماله الخاص به قوله وهم امة بررة اى منزهة عن القوى
الارضية الغضبية منها والشهوانية ولذلك قال لا تخبث داعية بهم او قرم او غلمة او ظلم او حسد او كسل
وهى امور متعلقة وكلوا بالعمارة ربض هذه المملكة ووقفوا عليه اى هى قوى موقونة بالاجسام السماوية ولهذا
عبر عن هذا المعنى بقوله وهم حاضرة متمدنون اى ليست هى مجردة عن المادة كل التجريد بل بملابسة لها ضرباً
من الملابسة وقوله ياوون الى قصور مشيدة اى هى صور الافلاك التى شبهها في علوها وارتفاع محلها
بالقصور المشيدة والابنية السرية واشار بقوله تنوق في عجن طينها حتى انعجن ما لا يشاكل طينة اقليمكم
اى ان المادة الفلكية مباينة للمادة الارضية وكانها نوع آخر من المادة ومباينتها لها انها لا يفارق صورها
ولا يتعاقب عليها الصور كما يتعاقب على المادة الارضية وانها لا تتغير تغيراً تستعد به لقبول صورة اخرى والى هذا
اشار بقوله وانه لاجل من الزجاج والياقوت وسائر ما يستبطى امد بلاه فهذه صفة موادها ثم عدل الى وصف
هذه الصورة التى تلابسها فقال وقد املى لهولاء في اعمارهم وانسى في آجالهم فلا يخرمون دون ابعد الآماد
اى ان هذه لا تبطل ولا تفسد كما تبطل سائر القوى المقارنة للنوع الآخر من المادة قوله وسيرهم عمارة الربض
طايعين اى لا يتغيرون عما هم بصدده من عمارة الربض اى ملازمة الفلك والطاعة اى التحريك للفلك وبعد
هولاء امة اشد اختلاطاً بملكهم مصرون على خدمة المجلس بالمثول قد صينوا ولم يبتذلوا بالاعمال
واستخلصوا للقربى ومكنوا من رموق المجلس الاعلى والعكوف حوله ومتعوا بالنظر الى وجه الملك وصالا
لا انفصال فيه قوله وبعد هولاء امة اشد اختلاطاً بملكهم اشار به الى العقول الفعالة المفارقة للمادة
اصلاً وعنى بقوله اشد اختلاطاً بملكهم ما عليه هذه العقول من الاختصاص بالتعقلات دون غيرها
من التحريكات كما دل عليه النفوس المقدم ذكرها مصرون على خدمة المجلس بالمثول اى من شانهم
الثبات على الاحوال التى هم عليها لا يلحقهم عنها تغير ولا انتقال قد صينوا ولم يبتذلوا بالاعمال اى هم منزهون

19

عن مباشرة الاعمال والتصرف في المواد واستخلصوا للقربى ومكنوا من رموق المجلس الاعلى والعكوف حوله اى
هم اقرب الخلايق رتبة من الاول الحق فالقربى بالحقيقة لهم دون غيرهم واشار الى ان وجه قربهم وجهة دنو
مرتبتهم هو تمكنهم من رموق المجلس الاعلى والعكوف حوله بحيث لا تقدمهم في ذلك خليفة واشار الى دوام هذه
الحالة لهم واحالة تغيرهم عما هم عليه بقوله ومتعوا بالنظر الى وجه الملك وصالا لا انفصال فيه وحلوا بحلية اللطف
في الشمائل والنقابة في الاذهان والثقافة في الاشارات والرواء الباهر والحسن الرايع والهيئة البالغة وضرب

ثقف الرجل اى صار حاذقاً

لكل واحد منهم محدود ومقام معلوم ودرجة مفوضة لا ينازع فيها ولا يشارك فكل من عداه يرتفع عنه او يسيح
نفاً بالقصور دونه التفسير شرع بهذا الكلام في ذكر جمل من اوصافهم التى خصوا بها وهى اللطف في الشمائل
اذ لا شيء من الشمائل الطف حقيقة من شمائلهم التى هى التعقلات والنقابة في الاذهان اذ لا شيء من الاذهان
انقب من اذهانهم التى بها ادركوا حقيقة الاول التى يعجز عن ادراكها بالحقيقة كل ما سواه والثقافة في الاشارات
اذ لا شيء ابلغ منهم في هذا بالحقيقة اى الادراك بل كل مدرك فانما يدرك بهداية هذه العقول اياه والرواء
الباهر اذ لا شيء من الرواء المنسوب الى كل ذى رواء ابهر للعقول من روائهم وذلك لشدة نورانيتهم وغلبتها
على اذهان المحاولين لتحققها ومعرفة كنهها والحسن الرايع اذ لا شيء اروع حسناً من حسنهم الذى هو الحسن الحقيقى
دون الحسن العرضى المستعار الذى لغيرهم والهيئة البالغة اذ لا شيء من الهيئات اكمل من هيئاتهم التى لا يشوبها نقص
ولا يعتريها قصور وضرب لكل واحد منهم حد محدود ومقام معلوم ودرجة مفوضة اشار بذلك ترتيبهم في مراتبهم
وحصول كل واحد منهم في مرتبة ما مفوضة من جهة البعد والقرب من الاول لا ينازع واحد منهم الآخر في تلك
الرتبة ولا يشاركه فيها اذ كان لكل واحد منهم محل من القرب ليس للآخر ذلك المحل بل اما دونه واما فوقه وعلى ذلك
دل بقوله فكل من عداه يرتفع عنه او يسيح نفاً بالقصور دونه وادناهم منزلة من الملك واحد هو ابوهم وهم اولاده
وحفدته وعنه يصدر اليهم خطاب الملك ومرسومه اشار بقوله هذا الى اول رتبة من رتبهم بقوله وادناهم
منزلة من الملك واحد هو ابوهم وهم اولاده وحفدته واراد به العقل الفعال الاول الذى هو المبدع الاول بالحقيقة
وسماه اباهم اذ كان وجود ما سواه عند الاول بتوسطه وعنه يصدر اليهم خطاب الملك ومرسومه اى كما ان
وجودهم بتوسط وجوده كذلك ما اكرموا به من الفيض الالهى والتعقل الاولى انما يصل اليهم بتوسطه ومن جهته
ومن غرائب احوالهم ان طبايعهم لا تستعجل بهم الى الشيب والهرم وان الوالد منهم وان كان اقدم مدة فهو اشبع
منه واشب بهجة وكلهم مستخذون قد كفوا الاكتنان والملك ابعدهم في ذلك مذهباً قوله ومن غرائب احوالهم ان
طبايعهم لا تستعجل بهم الشيب والهرم اشار به الى احالة وصول تاثير الزمان اليهم وامتناع لحوق النقصان بهم الحاصل
لغيرهم من تطاول المدة وذلك لبرائتهم عن ملابسة المواد والقوى الجسمانية التى تبرهن انها لا محالة متناهية
وانها يمتنع عليها غير التناهى وان الوالد منهم وان كان اقدم مدة فهو اشبع منه واشب بهجة اشار به الى القدم
الذاتى الا انه رمز به القدم الزمانى فقال ان الذى هو اقدم في الذات فهو اشبع واتم قوة واسوغ قوته انه السبب
وعلة لما دونه وما دونه معلول له واشب بهجة اشار به الى علو درجته على درجة من دونه وكلهم مستخذون قد كفوا
الاكتنان اشار به الى تجرد ما هياتهم عن هيولى بدنى وبالجملة عن عنصر جسمانى وقيامهم بذواتهم من غير حاجة

الى موضوع قوله والملائكة بعدهم فى ذلك مذهباً اى انهم وان كانوا موصوفين بما يوصف به الاول الحق من التجرد
والاستغناء عن الموضوع فالملك منفرد من هذا الوصف بخاصية لا يشاركونه فيها البتة اذ انهم وان حصلوا على هذا
الوصف فلهم اختصاص بامر جسمانى وهو ان كل واحد منهم هو المحرك على سبيل التشويق لفلك ما من الافلاك ومنسوب
الى تدبير واحد منها باستعداد خاص بنفسه منه دون غيره فله نسبة الى موضوع خاص فاما الملك الذى هو الاول الحق فغيره
عن ذلك من كل وجه فلهذا يوصف بانه قيوم وهو المبالغة فى القيام بالذات ولا يوصف واحد منهم بذلك فهو فى القيام
بالذات والاستغناء عن الموضوع فى اعلا الدرجات وبحيث لا يشاركه فيه غيره ومن عزاه الى عرق فقد زل ومن جحد الوفاء
بحدحه فقد هوى فقد فات قدر الوصاف وحادت عن سبيله الامثال فلا تطيع ضاربها له لا يتباين اعضاء بل كله لحسنه وجه
ولجوده يد يعفى حسنه الآثار كل حسن ويحقر كرمه نفاسة كل كرم التفسير شرع من ههنا فى ذكر نبذ من صفات الاول الحق فقال
من نسبه الى اصل من مادة او صورة او فاعل او غاية او والد فقد زاغ عن الحق اذ هو لا ينسب الى شىء من هذه الاصول لانه
ليس بمركب فيكون له مادة او صورة ولا مسبب فيكون له فاعل او غاية لكنه البسيط الذى لا تركيب فيه بوجه والسبب
الاول الذى لا سبب قبله فى الوجود والموجود الاول الذى لا اولية لغيره متقدماً عليه قال ومن جحد الوفاء بمدحه فقد
هوى اى حاول ان يفى بكنه ما هو عليه من الصفات فقد حاول باطلاً وكيف وصفاته التى هى مختصة به لا يشاركه فيها غيره
الا بالاسم ولا صفة من صفاته لغيره فيها شركة بوجه وانما نوقف على وجه نظن انه يشاركه فيها غيره فلا يكون موقوفة لا على
على كنهها قال وقد فات قدر الوصاف اى ليس فى وسع واحد من واصفيه ان يصفه بكنه ما هو عليه لما تقدم من
السبب فى ذلك قال وحادت عن سبيله الامثال فلا تطيع ضاربها له اى ومع ذلك فان واصفه ان رام وصفه لا على
سبيل الطمع فى ايراد كنهه على وجهه بل على سبيل ما يضرب من الامثال وطريق تشبيه الشىء بالشىء لم تطعه المعانى اذ كان لا مثل
له فى شىء من المعانى ولا مماثل فكيف يمثل بما لا يماثله او يشبه بما لا يشبهه فكان فى نفى المعانى منعاً للمخبر عن تشبيهه بشىء
منها او ضرب المثل له بواحد منها قال لا يتباين اعضاء بل كله لحسنه وجه ولجوده يد اى لا ينقسم على وجه من وجوه القسمة لا
المعنوية منها ولا المقدارية فلا مباينة لجزء ومن ذاته جزءاً آخر كما تباين الصورة المادة ولا كما يباين العضو العضو
وكيف ولا احتمال فيه لضرب من ضروب القسمة لا بالقوة ولا بالفعل ولا اجزاء له معنوية او مقدارية لا بالقوة ولا
بالفعل بل هو واحد من كل جهة فان اعتبر ذاته كان الكمال المطلق الذى هو الحسن المطلق والجمال المطلق الذى ينسب
من بين الاعضاء الى الوجه وان اعتبر كونه سببا لوجود ما يوجد عنه وكون وجوده فائضاً عنه الموجودات كان الجواد
المطلق بل الجود المطلق الذى ينسب من بين الاعضاء الى اليد وليس فيه هذين الاعتبارين وهو فيهما على اتم ما يصح ان يكون
حتى لا حسن ولا جمال احسن من حسنه وجماله ولا جود ولا كرم اتم من جوده وكرمه وعلى هذا دل بقوله يعفى حسنه آثار كل حسن
ويحقر كرمه نفاسة كل كرم ومتى هم بتأمله احد من الحائمين حول بساطه غض الدهش طرفه فآب حسيراً يكاد بصره
يختطف قبل النظر اليه وكان حسنه حجاب حسنه وكان ظهوره سبب بطونه وكان تجليه سبب خفائه كالشمس لو
انتقبت يسيراً لاستعلنت كثيراً فلما امعنت فى التجلى احتجبت مبرز ها حجاب نورها قوله ومتى هم بتأمله احد من
الحائمين حول بساطه غض الدهش طرفه اى شيئاً من المقربين الذين هم العقول الفعالة لا يستطيع بعقله الذى عبر عنه
بالنائق على حاق ما هو عليه من الاكتنان والتحقق فى الذات بل يكون الادراك الداخل له يقصر عن ادراكه لذاته قصوراً

كثيرا

20

كثيراً فانه لا يشاركه فى ادراكه لذاته احد من المدركين له فالمجال لادراكه على الوجه البالغ ممنوع بدهشته عنه ومغضوض
الطرف دونه آيب عن غرضه خايباً حسيراً كالا يحار الطرف منه لما يبهره من نور الحق فكانه بسبب بصره
دون النظر اليه ثم ذكر ان السبب فى ذلك فرط نوره وحسنه الذى يجاوز الحد الذى فلما تجاوز هذا الحد صار كان
الحاجب والمانع عن ادراكه هو ذاته وعلى هذا دل بقوله فكان حسنه حجاب حسنه وكان ظهوره سبب خفائه اى
لما كان مجاوز الحد فى الظهور صار لا يدرك لظهوره فصار ظهوره سبب خفائه اى المدرك ومثل ذلك بالشمس من
الامور المحسوسة فانه وان كان السبب فى ظهور ما يظهر للحس وادراك ما يدرك من المبصرات لما يحصل من وقوع
نورها عليها الى حد ما فانها لما بلغت الغاية فى النورانية وتجاوزت الحد عجزت الابصار عن تأملها وادراكها لما يبهرها
ويغلبها من نورها فكانها لو انتقبت اى سترت من نورها قليلاً لادركت فلما تجلت فى الغاية واختصت بكمال النور صار
ذلك التجلى البالغ والنور الباهر حجابين دون الناظرين اليها والقاصدين لادراكها وان هذا الملك المطلع على ذويه ببهائه
لا يضن عليهم بلقائه وانما يؤتون من دنو قواهم دون ملاحظته وانه لسمح فياض واسع البر غمر النائل رحب الفناء
عام العطاء اى لا ينبغى ان يظن ان سبب قصور القاصر عن ادراكه هو ضن منه او بخل عليه بتعقله وادراكه بل
السبب فى ذلك ما جبل عليه بحسب رتبته فى الوجود الممكن من العجز ونقصان القوة التى بها يستطاع ذلك التعقل
وذلك الادراك عن قوة الممكن له لسمح فياض اى من اعتبر حاله من نسبته الى الموجودات الفائضة عنه وجده فائضاً عنه
ذوات سائر الموجودات وهذا هو المعنى الذى عبر عنه بقوله سمح فياض ووجده فائضاً عنه ايضاً عامة احوالها واوضاعها
معطياً الامور الضرورية لها فى حسن احوالها وصلاح امورها وهو المعنى الذى عبر عنه بقوله واسع البر غمر النائل رحب الفناء
عام العطاء ومن شاهد اثراً من جماله ووقف عليه لحظه لا يلقيه عنه عمره ولربما هاج اليه افراد من الناس فيتلقاهم من
فواضله ما ينويهم ويشعرهم احتقار متاع اقليمكم هذا فاذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرمون قال الشيخ حى بن يقظان
ولولا تقربى اليه بمخاطبتك منها اياك لكان لى شاغل عنك وان شئت اتبعنى اليه التفسير ذكر حال من يدرك
منه ما من شانه ان يدركه وفى وسعه ان يبلغه من اثر جماله اى من جماله وكماله فى ذاته وما يصدر عن
جماله وكماله من الاثر فقال من شاهد اثراً من جماله ووقف عليه لحظه لا يلقيه عنه عمره اى يلحقه
من الالتذاذ به ما لا يلحقه من الالتذاذ بغيره كما يدركه بحسب فضل ما يدرك من جماله على ما يدرك
من جمال غيره فيصير بحيث لا يؤثر عليه لذة اخرى ولا يعدل بنظره الى غيره فكانه يجعل نظره ولحظه
وقفاً عليه لا يصرفه عنه ما امكنه اللهم الا ان يكون المدرك ممنواً بامور اخرى
تصده عن مراده ومن ذلك او مكنوفاً بقوى اخرى تحاذبه وتصرفه عن مراده
فيكون حينئذ مكرهاً على الاعراض عنه ممنوعاً من الاقبال بالكلية
عليه وتلك هى الحالة التى يستعاذ بالله منها ومن شرها
وغائلتها تمت هذه الرسالة

قد استراح قلم الفقير عن كتابة هذه النسخة الجليلة فى اوائل جماد الآخر لسنة ستة وثلثين
ومائتين والف من هجرة من له العز والشرف على يد افقر الورى مصطفى بهجت رئيس الاطباء فى الدولة العلية

رسالة في قصة سلامان وابسال ترجمة حنين بن اسحق العبادي من اليوناني الى العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال حنين بن اسحاق كان في الزمن القديم قبل طوفان النار ملك اسمه هرمانوس بن هرقل السوفسطيقي
وكانت له مملكة الروم الى ساحل البحر مع بلاد يونان وارض مصر وهذا الملك هو الذي بنى البناء العظيم والطلسم
الثابت القديم الذي لا يؤثره مرور مائة الف قرن من الزمان ولا تبيده غلبة العناصر والاركان وهو البناء الموسوم
بالاهرام وكان ذلك الملك ذا علم غزير وملك وسيع شديد الاطلاع على تاثيرات الصور الفلكية محيطاً باسرار الخواص الارضية
ممارساً للاشكال الطلسمية وكان من جملة اصحاب اقليقولاس الالهي منه تعلم جميع العلوم الخفية وكان هذا الرجل الالهي قد
ارتاض في مغارة يقال لها ساريقون دوراً تاماً وكان يفطر في كل اربعين يوماً بشيء من نبات الارض وبلغ من العمر
ثلثة ادوار وبوساطة هذا الرجل تسخر لهرمانوس جميع معمورة الارض وكان هرمانوس يشكو الى هذا الحكيم عدم الولد لان
هرمانوس كان لا يلتفت الى النساء ويكره الاجتماع بهن ويانف من معاشرتهن فقال له الحكيم ان كنت ايها الملك
تابى من مجالسة النسوان ومخالطتهن حتى قد عشت قريباً من ثلثة قرون ما ضاجعت امراة وذلك وصاً منك على
حياتك وتوفر عقلك الان المهم الذي اراه لك ان ترغب وجود نسل يرث حكمتك وملكك وذلك بمضاجعتك
امراة ذات حسن وجمال على طالع فلكي مع طلسم ارضي تحمل منك بتلك الكرة ولداً ذكراً فابى الملك ذلك وقال وان كانت
زيادة المنى تحتاج الى الصب ايضاً فالنساء لا قدر لهن عندي لعلمي بخبث سرايرهن ونفور طبعي منهن فلما سمع الحكيم ذلك
فقال ايها الملك فيبقى لك سبيل الى اتخاذ ولد الا بان ترصد طالعاً موافقاً وتاخذ ببروح صنمي واحيل منيك فيه والازم
انا بنفسي تدبير هذا الولد في بيت يصلح لهذا العمل واصرف اليه همتي وقوة فكري حتى تجتمع اجزاؤه ويستعد لقبول الحيوة
قال ففرح الملك بهذا الخبر ووعد الحكيم الى منى الملك ففعل به التدبير الذي ذكره فحصل منه مزاج قبل صورة النفس المدبرة وصار
انساناً تاماً فطلب الحكيم له امراة تغذوه بلبنها وسماه سلامان فجاؤا بامراة جميلة يقال لها ابسال بنت ثماني عشر
سنة فارضعت الولد وتولت تربيته وفرح الملك فرحاً شديداً بوجود ابن من منيه من غير ملامسة النساء
وقال للحكيم باي شيء اكافيك يا سلطان العالم السفلي فقال الحكيم ان كنت تريد مكافاتي فاعني على ان ابني بناء حصيناً
لا تخربه الماء ولا تحرقه النار يكون حصناً لبقاء النفس وشفقة عليها من الجهال فاني عالم بان الطبايع ستغلب وان اجعل
لهذا البناء باباً مكتوماً الا عن حكماء الحق واجعل ذلك اطباقاً سبعة بين كل طبقة وطبقة مائتي ذراع بالذراع التام حتى
يكون ذلك حرزاً للحكيم عن البلاء فان من ليس بحكيم فهو بالهلاك اولى فاجابه الملك الى ذلك وقال اذا كانت فائدة
هذا البناء هكذا فاجعلها اثنين احدهما لك والاخر لنا نجعل فيه خزايننا وعلومنا واجسادنا بعد الموت قال ففرض الحكيم
عرض الهرمين وطولهما وشق لهما في الارض اسراباً محتوية كل سرب مسيرة عدة ايام وقدر لهما من الالات كفايتهما وكان يعمل فيه
كل يوم سبعة الاف نفر ما بين صانع وحجار الى فاعل الى غير ذلك ولم يزل كذلك الى ان تم بناؤهما على الوضع الذي حده الحكيم
واما الصبي فلما تم له مدة الرضاع اراد الملك ان يفارق بينه وبين المراة فجزع الصبي من ذلك لشدة الفه بها فلما راى الملك
ذلك منه تركهما الى حين بلوغ الصبي فلما بلغ اشتدت محبته للمراة وقوي عشقه لها حتى كان في اكثر اوقاته يفارق خدمة
الملك لاصلاح امرها فقال له الملك ايها الابن الشفيق انت ولدها وليس في الدنيا غيرك ولكن اعلم يا بني ان النسوان من مكايد الشر

ومصايده

ومصايده وما افلح من خالطهن الا للاعتبار بهن او ليحصل نفسه خيراً ولا منهن ولا خير فيهن فاما ان تجعل للمراة
في قلبك مقاماً حتى يصير سلطان عقلك مقهوراً ونور بصرك وحياتك مغموراً فلا احب هذا الا من شان البله
المغفلين واعلم يا بني ان الطريق طريقان طريق هو العروج من الاسفل الى الاعلى والثاني الانحدار من الاعلى الى الاسفل
ويتحقق لك ذلك في عالم الحس حتى يتبين لك الصواب اعلم ان لكل احد من جملة من هو على بابنا اذا لم ياخذ بطريق
العقل والعدل هل يصير قريب المنزلة منا كلا يوم قريب المنزلة منا فكذا الانسان اذا سلك طريق العقل وتصرف
في قواه البدنية التي هي اعوانه على ان يقرب من عالم النور العالي الذي يبهر كل نور فبعد مدة يصير قريباً منه منزلة ومن علامة
ذلك ان يصير نافذ الامر في السفليات وهذه اخس هذه المنازل بل الوسطى منها هو ان يصير شاهداً للانوار القاهرة التي
تتصل على سبيل الدوام بالعالم السفلي والعليا منها ان يصير عالماً بحقايق الموجودات متصرفاً فيها على وفق العدل والحق
اقول لك انك ان اردت ان تكون لك امراة تقبل منك ما تريد وتفعل لك ما تشتهيه فهلم سعياً فقد نفذ الزاد وبعد المراد
وان كنت مالكاً سبيل الايمان طارقاً طريقة الايقان فخذ نفسك عن هذه الفاجرة ابسال اذ لا حاجة لك فيها ولا مصلحة
لك في مخالطتها فاجعل نفسك متحلياً بحلية التجرد حتى اخطب لك جارية من العالم العلوي تزف اليك ابد الابدين
ويرضى عنك رب العالمين وكان سلامان لشدة شغفه بابسال لا يصغي كلام الملك فرجع الى بيته وحكى كل ما جرى
بين الملك لابسال على طريق المشورة فقالت المراة لا يقرعن سمعك قول الرجل فانه يريد ان يفوت عليك اللذة
بمواعيد اكثرها اباطيل واجلها مخاييل والتقدم بالامر عزمة واني امراة لك مامورة بكل ما تطيب به نفسك وتشتهي فان كنت
ذا عقل وحزم فاكشف للملك عن سرك بانك لست تاركي ولست بتاركه لك فلما سمع الصبي الكلام قال لوزير
ابيه هرنوس ما تعلمه من ابسال فلما بلغ الملك هذا الامر تاسف تاسفاً شديداً على ولده ودعاه اليه وقال له اعلم يا بني
انه من الحق ما قال الحكيم انه لا امانة مع الكذب ولا ملك مع الشح ولا حياة مع طاعة النسوان وانت حديث السن الطف
لي في ذلك منفعة وقد عشت قريباً من دورين كاملين وملكت معمورة الارض كلها ورصدت اكثر الحركات السماوية
وشاهدت افعالها فلو كان لي الى هذه الفواحش ميل اشتغلت بها لكن الاشتغال بها يشغل عن الخير كله فان كان
ولا بد فاجعل حظك قسمين احد القسمين تشتغل بالاستفادة من الحكماء والثاني تاخذ لنفسك منها ما تظنه لذة
فقبل الصبي ذلك منه فكان يشتغل اكثر الليل في العلوم الذي تصلح له بحيث يؤثر ذلك في قواه فاذا كان وقت
الخدمة وملازمة الملك يميل الى الرفاهية واللعب مع ابسال فلما عرف الملك منه ذلك شاور الحكماء على ان
يهلك ابسال حتى يستريح منها فقال له هرنوس الوزير ايها الملك اعلم انه لا ينبغي ان يقدم احد على تخريب ما لا يمكنه
عمارته وانت تعلم ان القواهر العلوية عادتها الحجب تنتصف من الحاكم للمحكوم ومن الظالم للمظلوم واني اخاف انك ان اقدمت
على هذا الامر الذي ما اقدمت عليه قط في مدة عمرك ان تتزلزل اركان بنيتك وتتحلل البسايط المركبة في جبلتك
ثم لا يفتح لك باب في زمرة الكروبيين بل السبيل في ذلك النصح مع الولد حتى لعله يعلم ما يفعل فيترك ذلك عن
طوع فلما جرى هذا الكلام بين الملك ووزيره هرنوس مضى بعض من اطلع على هذا الكلام فاخبر به سلامان فبادر
سلامان ابسال في الحيلة من مكيدة الملك فتقرر عزمهما على ان يهربا من الملك الى وراء بحر المغرب ويسكنا هناك
فلما فعلا ذلك اخبر الملك بحالهما وكان عند الملك قضيبان من ذهب عليهما طلاسم مرسومة وعليهما سبع مواضع من

من الصفارات يصفر فيها لكل اقليم فيطلع على مايريده فى ذلك الاقليم ويعلمون الطلاعة عليهم ممن لهم معاقبته
فى ذلك الاقليم يجعل فى تلك الصفارة قدر يسير من الرماد وينفخ ويحترق ذلك الموضع المعين من الاقليم ومن اراده
الملك بالحريق قال فنفخ الملك فى تلك القصبة فاطلع على سلامان وابسال فوجدهما على اسوء حال من الوزبة
وضيق الحال فرق لهما وامر لكل واحد منهما مايكفيه واهمل امرهما وقال لعل الصبى ان يعود الى الحق فلما ان مضى على ذلك
مدة من الزمان غضب الملك على روحانيات شهوتهما فابطلها بعلوم كان يعرفها فبقى كل واحد منهما فى اشد
الم والحق عذاب من رؤية صاحبه وشدة الشوق اليه مع عدم الوصول اليه قال فعلم الصبى بان كل ما يصل
اليه من المكروه ليس الا من شدة الغضب عليه فقام وجاء الى باب الملك معتذرا مستغفرا فقال له الملك ايها
الصبى انى وان كنت اقبل عذرك لفرط شغفى بك لكنى ما احب ابسال الفاجرة لانك لا يمكنك ان تجلس سرير
الملك وانت مصاحبها لان سرير الملك يريد التوجه التام والفراغ له وابسال ايضا تريد كذلك وكلاهما لا
يجتمعان وطريق مثالهما ان تعلق يدك من السرير وتعلق ابسال برجلك فهناك تعلم انه لا يمكنك ان تصعد
السرير وابسال معلقة برجلك وكذلك ايضا لا يمكنك ان تصعد سرير الافلاك بمرقاة القلب وحب ابسال معلق
برجلى فكرك قال ثم ان الملك امر ان يتعلقا كما قال لهما فى المثال الاول فبقيا كذلك يوما اجمع فلما كان الليل امرهما
بمضى كل واحد منهما واخذ بيد صاحبه والقيا بانفسهما فى البحر وكان الملك مشرفا عليهما بفكره فامر روحانية الماء ان
تحفظ سلامان حتى وصلت اليه جماعة من عند الملك فاخرجوه سالما واما ابسال فانها غرقت فلما تحقق سلامان
ان ابسال قد غرقت كاد ان يشرف على الموت لشدة فراقها وفوت امكان مضاجعتها ولم يزل مضطربا مجنونا فقال
الملك لعقيقولاس الحكيم اعنى ايها الحكيم على امر ولدى فانه قريب الى الهلاك وليس لى فى الدنيا غيره فقال الحكيم دعنى
وسلامان اسد رايه ودعا سلامان الى عنده وقال يا سلامان هل تريد وصال ابسال فقال وكيف لا اريد ذلك
وهذا هو الذى شوش على الامور كلها فقال له الحكيم تعال معى الى مغارة ساريقون حتى ادعو وتدعو اربعين يوما فان
ابسال تعود اليك بهذا العمل فقبل سلامان منه ذلك ومضى معه الى المغارة فقال له الحكيم ان لى عليك ثلث شرايط اما
الاولى ان لا تخفينى شيئا من امرك فان المرض اذا لم يشرح على الطبيب كان عسر العلاج والثانية انك تلبس مثل لباس
ابسال سواء وكل ما رايت منى من الافعال تفعل مثله غير انى صايم اربعين يوما متوالية وانت تفطر فى كل سبعة ايام
والثالثة ان لا تعشق غير ابسال مدة عمرك فانك قد رايت ما حل بك من الم المحبة فقال سلامان قد قبلت ذلك منك
ايها الحكيم قال ثم ان الحكيم اشتغل بادعية الزهرة وصلواتها عدة ايام فكان سلامان يرى كل يوم صورة ابسال تتردد اليه
وتجالسه وتتلطف معه فى الكلام فكان سلامان يحكى للحكيم كل ما راه فى تلك المراة ويشكره على ما صنع معه من رؤية ابسال
فلما كان يوم الاربعين ظهرت صورة عجيبة وشكل غريب فايق على كل حسن وجمال وهذه صورة الزهرة قال
فشغف سلامان بهذه الصورة شغفا شديدا عظيما انساه حب ابسال فقال ايها الحكيم لست اريد ابسال ولقد
لاقيت منها من النصب ما اكرهنى صحبتها ولا اريد الا هذه الصورة فقال له الحكيم الست قد شرطت عليك ان لا تعشق احدا
غير ابسال وقد تعبنا هذه المدة حتى قارب ان يستجاب لنا عود ابسال اليك فقال سلامان ايها الحكيم اعفنى فانى لا اريد
الا هذه الصورة قال فسخر له الحكيم روحانية هذه الصورة حتى كانت تاتيه فى كل وقت ويقضى منها اوطاره ولم يزل

كذلك

كذلك الى ان زال عن قلبه حب هذه الصورة وذلك اوله وصح عقله وصفا من كدورة المحبة الجاذبة له عن مقام
الحكمة والملك الى مقام اللهو واللعب فشكر الملك للحكيم على سعيه فى اصلاح امر ولده وجلس سلامان على سرير الملك ونظر
فى الحكمة وصار صاحب دعوة عظيمة وظهرت منه فى مدة ملكه عجايب وغرايب وامر ان تكتب هذه القصة على سبعة
الواح من ذهب وان تكتب ادعية الكواكب السبعة ايضا فى سبعة الواح اخرى من ذهب ووضع الجميع فى الهرمين
على راس قبر والده فلما تحير العالم بعد الطوفانين النارى والمائى ظهر افلاطن الحكيم الالهى واطلع على ما فى الهرمين من العلوم الجليلة
والذخائر النفيسة بحكمته ومعرفته فاخبر اليها لكن ملوك زمانه لا يساعدونه على فتحه فاوصى الى تلميذه ارسطو انه ان تمكن من
فتحه بفتحه ويستفيد من الامور الخفية الروحانية المودعة فيه فلما ظهر الاسكندر وكان الاسكندر من جملة من استفاد فروعا
من الحكمة الالهية من ارسطو فلما توجه الاسكندر الى المغرب توجه ارسطو معه الى ان بلغوا جميعا الهرمان وتقدم ارسطو وفتح
باب الهرمين بطريقه الذى اوصاه افلاطون ولم يمكنه الاسكندر ان يخرج منها سوى الالواح التى كتب عليها قصة سلامان وابسال
ثم اغلق بابها كما علم وكان اخر ما وجد مكتوبا على تلك الالواح على لسان سلامان ان اطلب العلم والملك من العلويات
الكاملات فان الناقصات لا تعطى الا ناقصا هذا اخر القصة

رسالة فى حقيقة الروح لواحد من الاكابر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى آله واصحابه من الانصار والمهاجرين وبعد فهذه رسالة
مشتملة على فوائد جليلة من بيان ماهية الروح والحيات والنفس والعقل واقسامها وتوابعها وهى مرتبة على فصلين
وستة عشر بحثا والله الموفق للصواب الفصل الاول فى الروح وفيه عشرة ابحاث البحث الاول فى اطلاق لفظ
الروح الروح يطلق بحسب اللغة وبحسب الاستعمال فهو فى اللغة انبساط وانتشار كما يقال راح فلان الى فلان
وقال النبى صلى الله عليه وسلم من راح الى الجمعة فليغتسل ونسمى بعض الملائكة بالروحانى لخفة ابدانهم وتحركهم وانبساطهم
فى كل شىء وكذا يقال رجل روحانى اذا كان خفيفا لطيف الطبع حسن الخلق والروح والريح واحد فى الاشتقاق ويسمى
الخمر راحا لانه يحصل لشاربه الخفة والاهتزاز فاما بحسب الاستعمال فقد جاء لمعان كثيرة الاول جبرائيل كما قال الله تعالى
وايدناه بروح القدس اى بجبرئيل الثانى قال امير المؤمنين على رضى الله عنه الروح ملك له سبعون الف راس ولكل
راس سبعون الف وجه ولكل وجه سبعون الف فم ولكل فم سبعون الف لسان ولكل لسان سبعون الف لغة
ولكل واحدة من تلك اللغات يسبح الله تعالى فيخلق الله تعالى من تسبيحه ملكا يطير مع الملائكة الثالث قال المجاهد الروح
جماعة من الخلق يكون مع الملائكة وهم لا يبصرونها كالانسان وينزل مع كل ملك واحد منهم قال ابن عباس رضى الله عنه
الروح ملك لم يخلق الله تعالى بعد العرش اكبر منه قال ابو صالح الروح خلق على صورة الانسان وليس منهم قيل الروح ملك
اكبر الملائكة واشرفهم واقربهم منزلة عند الله قيل الروح خلق غير الملائكة يأكلون الطعام وهم على صورة بنى آدم قال سعيد بن جبير
الروح ملك وجهه وجه الآدمى وساير اعضائه كالملائكة اكبر خلق الله تعالى بعد العرش وان اراد ان تلتقم السموات والارضين
بابهم لفعل لقمة واحدة لقدر ويقوم مع الملائكة على يمين العرش ويشفع لاهل التوحيد ولو لم يكن بينه وبين اهل السموات
حجاب من النور لاحترقوا الكلهم الرابع الروح بمعنى الرحمة كما قال الله تعالى فى قصة ادم ونفخت فيه من روحى اى نشرت

اليه من رحمتی وکذلک فنفخنا فیه من روحنا ای من رحمتنا قال المفسرون وسمی عیسی علیه السلام روح الله لانه رحمة الله
علی من تبعه وآمن به او لانه بنفخه جبریل علیه السلام فی روح مریم ونسب الروح الی الله تعالی لانه کان بامره او لان الله
تعالی احیی به الاموات کما احیی بالارواح الابدان وقیل ان هذه اضافة تکرمة کما قال الله تعالی ناقة الله والخامس جاء بمعنی
الکلام والقرآن کما قال الله تعالی یلقی الروح من امره قال وکذلک اوحینا الیک روحا من امرنا وسمی بذلک لانه یحیی بها القلب
کما یحیی بالروح البدن وجاء بمعنی النفخ والنفس کقوله تعالی وروح منه ای روح مبتدا منه لان سائر الارواح البشریة
کالمتولدة من ارواح ابائهم الروح یتعلق بالبدن وفیه اقاویل کثیرة سنوردها ان شاء الله تعالی احمق لا یسع بهذه المعانی
کیف یفهم معانی کلام الله تعالی وحدیث رسوله صلی الله علیه وسلم **البحث الثانی** فی بیان الروح المتعلق بالبدن
وتعریف حقیقته اعلم ان فیها ثلثة اقوال الاول قول المتکلمین الثانی قول المشایخ واصحاب المعارف والثالث قول الحکماء
وحاصل کلامهم یعود الی ان الروح هل هو جسم او جسمانی او شیء غیرهما او متحیز او غیر متحیز فهذه اربعة اقسام الاول فیه مذاهب
والثانی انه یسریان فی البدن وهذا قول اقلوطرخس من الحکماء والثالث انه هواء نافذ فی المنافذ الضیقة قابلا للاشکال
المختلفة محرک للجسم الذی هو فیه کالزق المنفوخ وهذا قول دیوجانس من الحکماء وابو القاسم البلخی من المعتزلة الرابع انه ماء
لان النشو والنمو منه وهذا قول تالس الملطی من الحکماء الخامس انه العناصر الاربعة والمحبة والغلبة وهذا قول انبادقلس
من الحکماء السادس انه الاخلاط الاربعة الدم والبلغم والصفراء والسوداء وهذا قول بعض الطبیعیین السابع انه الدم
لانه اشرف الاخلاط الثامن انه اجسام لطیفة ساریة فی الاعضاء لا یتطرق الیها الانحلال والتبدیل واشتباکه بالاجسام
الکثیفة کاشتباک الماء بالعود الرطب وبقاؤها حیات وانفصالها موت وهذا قول الجوینی وبعض المتکلمین التاسع
انه اجسام لطیفة متکونة فی البطن الایسر من القلب تنفذ فی الشرایین الی جملة البدن العاشر انه ارواح متکونة فی البدن
یصلح لقبول الحس والحرکة تنفذ فی الاعصاب الی جملة البدن الحادی عشر انه اجزاء اصلیة باقیة من اول العمر الی آخره وهذا
اختیار محققی المتکلمین الثانی عشر انه جسم لطیف نورانی حاصل فی البدن سار فیه کماء الورد فی الورد وهذا قول آل الرسول
رضی الله عنهم اجمعین **البحث الثالث** انه جسمانی وفیه اقوال الاول انه عرض به حیوة البدن واذا اعید یوم القیامة
یصیر البدن حیا وهذا عین الحیوة وعلیه بعض المتکلمین الثانی انه المزاج وهو قول اکثر الاطباء الثالث انه الشکل والتخطیط
الرابع انه تناسب الارکان والاخلاط الخامس انه غیر الجسم ولا الجسمانی لکنه متحیز وفیه قولان الاول انه جزء لا یتجزی فی القلب
وهذا قول ابن راوندی والثانی انه جوهر لطیف نورانی مدرک للجزئیات والکلیات حاصل فی البدن متصرف فیه غنی
عن الاغتذاء من التحلل والنماء وهذا اختیار فخر الدین الرازی وشمس الدین السمرقندی من علماء المتأخرین والسادس انه لیس
بجسم ولا جسمانی بل هو جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف وهذا قول جمهور الفلاسفة وقدمائهم ومعمر من
المعتزلة واکثر الامامیة والغزالی والراغب وقال بعضهم الروح شیء خلقه الله تعالی واجرت العادة ان یدیم به کون
البدن حیا ما دام متصلا به وهو اشرف من البدن ویذوق کل منها الموت بمفارقة صاحبه ولا مجال للعقل فی کیفیته
ولا دلالة للنقل الصریح علیه فی ان الروح جسم ولیس بعرض ولا جوهر مجرد ویدل علیه وجوه الاول قوله تعالی ولا تحسبن
الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل هم احیاء عند ربهم یرزقون فرحین بما آتاهم الله وقوله تعالی ولا تحسبن الذین
قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء ولکن لا یشعرون فمدلول الآیتین ان ارواح الشهداء احیاء فرحون مرزوقون

وهذه الافعال والصفات من خواص الاجسام الثانی قوله تعالی والنار یعرضون علیها والعرض علی النار والادخال
والاخراج من صفات الاجسام الثالث قوله تعالی وقیل من راق ای من یصعد بروحه الی السماء والصعود والهبوط
من صفات الاجسام الرابع قول النبی صلی الله تعالی علیه وسلم اذا حمل المیت علی نعشه رفرف روحه فوق نعشه الخبر
والحرکة والقول من صفات الاجسام الخامس قول النبی صلی الله علیه وسلم تعرض الاعمال یوم الخمیس والاثنین علی
الله والانبیاء والآباء والامهات یوم الجمعة فیفرحون بحسناتهم ویزداد وجوههم بیاضا واشراقا فاتقوا الله ولا تؤذوا
امواتکم السادس قول النبی صلی الله تعالی علیه وسلم اعمالکم تعرض علی عشائرکم واقاربکم من الموتی فان کانت حسنة
یستبشروا وان کان غیر ذلک قالوا اللهم اللهم لا تمتهم حتی یهدیهم کما هدیتنا السابع قوله علیه السلام لما اصیب اخوانکم
فی احد جعل الله ارواحهم فی اجواف طیر خضر ترد انهار الجنة وتاکل من ثمارها وتاوی الی قنادیل من ذهب معلقة فی ظل العرش
الثامن الآثار المرویة من الصحابة والتابعین وغیرهم حاصلها ان الارواح بعضها یکون فی برازخ الارضین وبعضها تحت
العرش وبعضها فی الجنة وبعضها یسکن حیث یشاء بقدر سعیه وعمله فی ایام الحیوة وقیل اذا توفی واحد استقبلوا الارواح
روحه وسئلوا عنه الاخبار وهذا کله دلیل علی جسمیة الروح التاسع ان المدرک لجزئیات البدن والمدرک للکلیات ایضا
لانا اذا لمسنا النار نحس الحرارة بالضرورة فیمکننا حمل الکلی علی الجزئی بان النار کذا العاشر لو کانت النفس مجردة لکان تصرفه فی البدن
بمجرد التصور والقصد لا بالقرب والبعد اذ ذلک علی المجرد محال ولکان نسبتها علی جمیع الابدان سواء فیتصرف فی جمیعها وهو
ظاهر البطلان الحادی عشر انا نعلم بالظاهر ان المشار الیه بانا حاضر هناک وانه الذی نقوم ونقعد ونمشی ونقف ما هو کذلک
لیس بمجرد بالظاهر الثانی عشر ان للبدن ادراکات کادراک حرارة النار وحلاوة العسل ورائحة المسک وغیرها ونعلم بالضرورة
ان هذه الادراکات تحس علی سبیل المشاهدة لا علی سبیل التصور والتخیل فلو کان المشار الیه بمحض جوهرا مجردا لم یکن
ادراک البدن عین ادراکه فحاصل الدلائل ان الروح جسم لطیف سار فی البدن حینا یتصل کالیقظة وحینا ینفصل اما
بانفصال الجزئی کالنوم او الکلی کالموت **البحث الرابع** فی ان الروح هل هو واحد او متعدد فذهب المتکلمون وبعض
الحکماء الی انه واحد وذهب بعض الحکماء الی انه اربعة الاول روح الانسان الذی هو النفس الناطقة وهو بسیط
مجرد مدرک للمعقولات بذاته ولیس بمتحیز ولا محسوس بشیء من الحواس الثانی الروح النفسانی الذی هو آلة النفس الناطقة
ومحله الدماغ الثالث الروح الحیوانی الذی هو مبدأ الحس والحرکة الارادیة ومحله القلب الرابع الروح الطبیعی الذی ینبعث
الشهوة والنفرة ومحله الکبد ویقال له النفس النباتیة وسبب اثباتهم تعدد الارواح ان الانسان یشارک النبات
فی ثلث قوی الاول القوة الغاذیة وعملها لا یتم الا باربعة اخری وهی الجاذبة والماسکة والهاضمة والدافعة الثانی
القوة المولدة للمثل للنوع وهی یعمل بمعاونة الغاذیة وقوة اخری یسمی مصورة ویشارکه الحیوانات فی القوتین الثالث
قوة الادراک الآلی ولها صفتان احدیهما ان یکون آلتها المشاعر الخمسة الظاهرة وهی الباصرة والسامعة والذائقة
والشامة واللامسة والاخری ان یکون آلتها الحواس الباطنة وهی ایضا خمس الحس المشترک والخیال والوهم
والفکر والذکر الثانیة قوة الحرکة الارادیة وهی علی قسمین الاول منبعث بجذب النفع وهی القوة الشهویة الثانی ینبعث
لدفع الضرر وهی القوة الغضبیة واختصاصه من الحیوانات یکون بقوة واحدة وهی قوة النطق التی یدرک الاشیاء من غیر
آلة وتمیز بین المدرکات ثم انهم یعبرون عن هذه القوة الثلثة اعنی الناطقة والغضبیة والشهویة بالنفوس فیسمون الاولی نفسا ملکیا

والثانية سبعياً والثالثة نفساً بهيمياً وقد عبّر القرآن بالمطمئنة واللوّامة والامّارة فالامّارة تأمر بالاشياء
الشهوات والاصرار عليها واللوّامة تلوم وتندم بعد موافقة ما يشين ويقبح والمطمئنة ما استقرت تحت اشارة
العقل والشرع وسكنت عن خرمات الشهوة فعلى هذا لا يكون بين اهل الشرع والحكماء في هذه الاقسام خلاف الا من جهة
العبارة حيث انهم يقولون لهذه القوى ارواح ونفوس واهل الشرع لا يطلقون اسم الروح الا على امر واحد وهذه القوى صفاته
واحواله وهذا هو الحق لان واحداً منا مالم يعتقد كون الشيء لذيذاً لم يشتهه وكون الشيء موذياً لم يغضب فلولا ان المدرك هو المغضب
والمشتهي لما كان كذلك **البحث الخامس** في بيان محلّ الروح وخروجه امّا الاول فقيل الروح يتعلق بالقلب اولاً ثم بواسطته
بجميع الاعضاء بطريق المخارجة كالورد في الورد وهذا قول جمهور المتكلمين ومن قال انه عرض قال انه على سبيل الحلول
وقال النظام من المعتزلة انه على سبيل المداخلة وقالت الفلاسفة ان محله القلب ومحله في سائر البدن موجود وقال
بعضهم محله الدماغ وقال بعضهم جزء غير معيّن واذا وقعت الجراحة حصل الموت ومن قال ان الروح غير متحيّز قال انه غير داخل
في البدن ويستحيل عليه الدخول والصحيح هو القول الاول بوجوه الاوّل قوله تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم قل من كان عدوّاً
لجبريل فانه نزّله على قلبك باذن الله وقال الله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك فصريح الآيتين تدل على نزول الروح
قلبه الثاني قوله تعالى انّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ظاهره يدل على ان الادراك والفهم يكون بالقلب الثالث
قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فاذا كانت المواخذة على كسب القلب فهو الفاعل ايضاً الرابع قوله تعالى
انّ السمع والبصر والفؤاد كلّ اولئك كان عنه مسئولا يعني ان السؤال والجواب والثواب والعقاب مع القلب
الخامس قوله تعالى ومن الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال الله تعالى ايضاً الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان فظاهر الآيات يدل على ان محلّ العلوم القلب فيكون محلّ الارادة ايضاً لانها مشروطة بالعلم فيكون
فاعلاً على الحقيقة السادس ان محلّ العلم القلب كما قال الله تعالى لهم قلوب لا يعقلون بها وكذا اضاف ضد العلم الذي
هو الجهل والضلال الى القلب فقال في قلوبهم مرض وقال ايضاً ختم الله على قلوبهم وقال ايضاً كلا بل ران على
قلوبهم فعلى هذا يجب ان يكون المكلّف الحقيقي قلباً السابع قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اجال الهداية
على القلب الثامن قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم انّ في الجسد لمضغة اذا صلحت صلح بها سائر الجسد واذا فسدت
فسد بها سائر الجسد الا وهي القلب دلّ ذلك على ان سائس المطلق في البدن يكون هو القلب وقال صلى الله عليه وسلم
يا مقلب القلوب والابصار ثبّت قلبي على دينك وقال ايضاً ان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر
الى قلوبكم ونيّاتكم وهذا دليل على ان مبداء الافعال والتصرفات هو القلب وقال صلى الله عليه وسلم حديثاً قدسياً
لا يسعني ارضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن فظهر من هذه الدلائل ان خلاصة الانسان واشرف اعضائه
القلب فاشرف اجزائه يكون ايضاً في القلب العاشر لو كان الروح شيئاً واحداً في جميع البدن يلزم كون متحيّز واحد في وقت
واحد في حيّزين وهو محال الحادي عشر انا بيّنا ان الروح جسم متحيّز فحيّزه داخل البدن والا لانصرف فيه الثاني عشر
في كيفية الدخول والخروج قال بعضهم ينفصل عن عالم البسيط ويدخل في جميع المنافذ والمسام والخروج ايضاً كذلك
وقال بعضهم ان الله تعالى يخلقه داخل البدن وفي وقت الخروج يخرج من الانف كما يقال مات فلان حتف انفه اي بسبب خروج
ما يخرج من الانف وامّا من قال انه عرض قال يتصوّر فيه الدخول والخروج بل يوجد ويبقى كما نقل عن ابن عباس انه سئل

اين

اين تذهب الارواح عند مفارقة الابدان فاجاب وقال اين تذهب ضوء المصباح عند فناء الادهان
البحث السادس في قدم الروح وحدوثه فذهب بعض المتقدمين من الحكماء كافلاطون وغيره الى قدمه
وقالوا انه لو كان حادثاً لكان مادياً فان الجواهر اذا كانت حادثة فهي محتاجة الى المادة وقد بيناه انه مجرد وهذا
مردود لما بيناه انه ليس بمجرد وقال بعض اهل الشرع انه غير مخلوق لان الله تعالى قال قل الروح من امر ربي
والامر هو الكلام والكلام قديم فالروح قديم وهذا ضعيف لان معنى الآية من علم ربي ولا علم لي به وقال بعض
من تكوين ربي بكلمة كن وذهب سائر الحكماء مثل ارسطو واتباعه واهل الاسلام مطلقاً الى انها حادثة لوجوه
الاول ان الروح ممكن الوجود لان الواجب لا يكون سوى الله تعالى وكل ممكن الوجود محدث فالروح محدث
الثاني قوله تعالى لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله ثم انشاناه خلقاً آخر فاذا كان مخلوقاً في المرتبة
السابعة كان حادثاً بالظاهر الثالث قوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام والمخلوق
قبل شيء بزمان متناه محدث الرابع قوله صلى الله عليه وسلم ان احدكم الجنين في بطن امه اربعين يوماً نطفة ثم
يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث ملكاً باربع كلمات فيكتب عمله واجله ورزقه وشقي
ام سعيد ثم ينفخ فيه الروح وهذا صريح بحدوث الروح فان قيل اذا كان محدثاً هل هو محدث قبل الجسد او معه او بعده
قلنا اختلف العلماء في ذلك فقال بعضهم ان الروح مقدم على الجسد وتمسكوا بالآيات والاحاديث المذكورة وايضاً
بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم وذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وبقوله صلى الله
عليه وسلم الارواح جنود مجندة الخبر وقال بعضهم الجسد مقدم لقوله تعالى ثم انشاناه خلقاً آخر والانشاء هو الابداع
والاختراع **البحث السابع** في بقاء الروح وفنائه بعد مفارقة البدن قال بعضهم انه يفنى وذهب جمهور علماء الاسلام
وحكماء الفلاسفة الى انه يبقى ويدل عليه بوجوه الاول اتفاق الانبياء والاولياء والحكماء واتفاقهم حجة والثاني
الآيات والاخبار الواردة الدالة على جسمية الروح فان بعضها تدل على بقائها ايضاً لان الابدان يتلاشى ويفنى
والباقي هو الروح الثالث قوله صلى الله عليه وسلم لحذيفة حين كان يبكي على اولاد ماتوا في الجاهلية ان شئت
اسمعتك ضغاءهم في النار الرابع قوله صلى الله عليه وسلم اني رأيت ليلة المعراج كل واحد من الانبياء في درجة كذا
وقالوا معنى كذا وكذا كما هو مشهور في قصة معراج وهو العروج بالروح والجسد معاً الخامس قوله صلى الله عليه وسلم النوم
اخو الموت والسادس قوله صلى الله عليه وسلم اولياء الله لا يموتون ولكن ينتقلون من دار الى دار وقال عزّ اسمه انك
ميّت وانهم ميّتون والباقي بحكم الآية والحديث هو الروح والفاني هو الجسد السابع قوله صلى الله عليه وسلم ان ارواح
المؤمنين تأتون كل ليلة الجمعة الى السماء الدنيا فيقفون بحذاء دارهم ينادي كل واحد بصوت حزين يا اهلي ويا ولدي ويا
ابي ويا امي ويا اخي ويا اختي ويا اهل بيتي واقربائي ويا من سكن زوجتي اعطوا علينا ولا تنسونا ولا تبخلوا بدعاء او
صدقة او تسبيح لعل الرحمن يرحمنا قبل ان تكونوا مثلنا الثامن قوله صلى الله عليه وسلم حين وقف على قتلاء بدر فقال
يا عتبة ويا شيبة ويا فلان وفلان هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً فهل وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فقيل له في ذلك وقال
والذي بيده نفسي انهم يسمعون كما تسمعون ولكنهم منعوا من الجواب فان قيل فاذا كان باقياً هل هو ابدي لا يفنى قط او
يفنى في ازف القيمة قلنا ذهب من قال ان الروح مجرد غير متحيز الى انه باقٍ سرمدي لا يتطرق اليه الفناء وعليه بعض آل

الازف

رسول الله صلى الله عليه وسلم وذهب غيرهم الى ان الروح كالملئكة فى بقائهم الى ازف القيامة ثم يفنى الا الله الواحد
القهار واستدلوا عليه بقوله تعالى كل من عليها فان وقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وقوله تعالى كل نفس ذائقة
الموت فلفظ كل سور ايجاب كلى فيفيد العموم واجيب عن هذا بان ليس شئ من العالم الا وفيه تخصيص سوى قوله تعالى
والله بكل شئ عليم فيجوز ان يكون حكم الارواح خارجا عن عموم الآيات **البحث الثامن** فى ان الارواح هل هى متحدة فى
الماهية ام مختلفة وذهب بعض الحكماء الى انها متحدة بالنوع واختلاف الصفات بسبب اختلاف الامزجة وذهب
سائر المحققين من اهل الاسلام والفلاسفة الى انها مختلفة بالماهيات والجواهر وتدل عليه وجوه الاول الله اعلم حيث
يجعل رسالته الآية تدل على ان الروح ما لم يكن فيه اهلية لمنصب الرسالة لا يكون رسولا فتلك الاهلية اما بسبب
عطائى او للوازم الماهية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات **الثانى** قوله صلى الله عليه وسلم الارواح
جنود مجندة الى آخره وهذا تصريح باختلاف ماهية الارواح **الثالث** قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن
الذهب والفضة واختلاف المعادن ضرورى فاختلاف الناس ايضا كذلك **الرابع** الناس تتفاوت بالذكاء
والبلادة والعفة والفجور وهذه تفاوت الفطرة الاصلية **البحث التاسع** فى مبداء الروح ومعاده اما المبداء
فوقع فيه الخلاف بين الحكماء واصحاب المعارف اما سائر العلماء فليس لهم خوض فى ذلك قال اصحاب المعارف من
محققى المشايخ ان الله تعالى خلق من نور احديته او نور جلاله وجماله روح محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ثم نظر اليه
بنظر المحبة فاستحيى وتقاطرت الف من القطرات فخلق سبحان الله وتعالى من تلك القطرات ارواح الملائكة
والانبياء ثم نظر اليه اخرى وخلق ارواح المؤمنين ثم نظر اليه مرة اخرى وخلق ارواح الفساق والكفار والى هذا
اشار النبى صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى روحى وبرواية اخرى نورى وبقوله كنت نبيا وآدم بين الماء
والطين وبرواية اخرى اول ما خلق الله العقل وفى رواية اخرى اول ما خلق الله القلم فثلثة اشياء لا يمكن ان يكون اولا
قلنا لقد صحة الروايات فى ثبوت النقل يجب التوفيق بين الروايات لئلا يتناقض كلام الشارع وذلك بان يكون المراد
بالعقل عقل محمد صلى الله عليه وسلم لان محله الروح واما القلم فلسان المرء والعقل لسان الروح وترجمان البصيرة
فالقلم اذن آلة العقل وقول المتكلمين فى قوله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى العقل اى العاقل يقوى هذا
ومن هذه الجملة يرشدك قوله تعالى لولاك لولاك لما خلقت الافلاك اما طريق الحكماء فى مبداء الموجودات ان
واجب الوجود تعالى واحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا واحد محض من فيض واجب الوجود جوهر بسيط مجرد
من المادة والصورة وهو العقل والمعلول الاول وحصلت له كثرة وهو الماهية والامكان والوجود فصدرت عنه
بجهة امكانه هيولى الفلك الاقصى ويقال له فلك الافلاك والفلك الاطلس والعرش وبتوسطها صورته ولجهة وجوده
العقل الثانى وبجهة ماهيته نفس الفلك الاقصى ثم لا يزال يصدر على الترتيب من كل عقل فلك وعقل ونفس
الى ان ينتهى الى العقل الفعال وهو عقل الفلك الاول فصدرت عنه هيولا عالم الكون والفساد وبواسطته
قابلية الهيولى والصورة ويقال له بهذا الاعتبار واهب الصور ولتلك العقول الآباء وتحت الفلك الادنى وهو
فلك القمر ثم كرة النار ثم تحته كرة الهواء ثم تحته كرة الماء ثم تحته كرة الارض وسميت هذه العناصر امهات ثم من تاثير
الاباء والامهات تحصل المواليد الثلث وهى المركبات الجمادات والنباتات والحيوانات ثم ان الافلاك عندهم

حى ناطق وكذلك العناصر ولهذا بعدت عن الاعتدال فان النار فى غاية الحرارة والهواء فى غاية الرطوبة والماء
فى غاية البرودة والارض فى غاية اليبوسة والحيوة لا يحل الا فى المعتدل ثم ان الافلاك تدور ودوارة الكواكب
واشعتها يمزج العناصر بعضها فى بعض ويربيها الى ان يحصل الاعتدال لها فتقبل من واهب الصور بوساطة الفيض
الالهى روحا نباتيا ثم اذا ازداد الاعتدال الحقيقى والاعتدال الفلكى يقبل روحا فلكيا وهذا الروح يتفاوت فى البلادة
والكياسة حتى ان بعضها يكون طبقة قريبة من حيوان غير الناطق وبعضها يقبل الفيض الاول من غير واسطة وهذا
حاصل كلام المشايخ والحكماء فان قيل قال الله تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حى وقد جاء فى الحديث الصحيح كان الله ولم
يكن معه شئ وكان عرشه على الماء ثم خلق الله تعالى السموات والارض اى اول خلق الله تعالى العرش والماء وهذا يناقض
النقل المتقدم قلنا يمكن التوفيق لان الحديث يدل على ان الماء اول المخلوقات من الاجسام لكن لا يدل على انه الروح
والعقل وحكم الآية ايضا كذلك ويقوى ذلك ما نقل ان الله تعالى خلق الملائكة من الريح والريح الماء وخلق الجن من النار
والنار من الماء وآدم من التراب والتراب من الماء فى صورة بالتلطيف واخرى بالتكثيف فيمكن ان يكون مبداء الكائنات
على هذا الماء واما معاد الروح فقد اختلف العقلاء فى ذلك فقالت التناسخية من الفلاسفة انه ينتقل الى حى آخر
بطريق التناسخ وهؤلاء اربع فرق الفرقة الاولى على انه لا ينتقل الا الى بدن انسانى والثانية على انه يجوز انتقاله الى
سائر ابدان الحيوانات ايضا والثالثة انه يجوز انتقاله الى النبات الرابعة انه يجوز انتقاله الى الجمادات ايضا وهؤلاء
يسمون الانتقال الى الانسان نسخا والى الحيوان مسخا والى النبات فسخا والى الجماد رسخا وهذا باطل عند المحققين من علماء
الاسلام والحكماء بوجوه الاول انه لو كان الروح متعلقا ببدن آخر لتذكر تلك الاحوال لان محل العلم والذكر باق والثانى باطل
الثانى البدن الصالح لقبول تعلق الروح علة حدوثه فاذا صلح لتعلقه تعلق به والحال هذه روح آخر لزم اجتماع الروحين فى بدن
واحد وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته شيئا واحدا لا اثنين الثالث لو كان التناسخ حقا لكان معاد الارواح مع الاجسام
باطلا لان الروح اذا تعلق باجساد كثيرة فعند الاعادة ان اعيد احدهما لزم خلو الباقى وان اعيد جميعها لزم حصول جسم
واحد فى وقت واحد فى مكانين لكن معاد الارواح مع الاجسام حق وقالت الفلاسفة غير التناسخية ان الروح ان
حصل له كمال فبعد المفارقة يبقى فى زمرة الروحانيين والنفوس الكاملة سعيدا والا فى البرازخ واما علماء الاسلام
فقد اختلفوا بحسب ما نقل فقال قوم ان الارواح يجتمع كلها بعد المفارقة فى صور اسرافيل فاذا كان يوم القيامة
يرسل الله مطرا يخرج به اجساد الخلايق من الارض كالنبات ثم ينفخ اسرافيل فى الصور فيرجع كل واحد من الارواح
الى جسده باذن الله وقال بعضهم فى حضرموت بئر يسمى بئر برهوت يجتمع فيها ارواح الكفار وروى عن امير المؤمنين على
رضى الله عنه انه قال خير الآبار بئر الزمزم وشر الآبار بئر برهوت يجتمع فيها ارواح اهل النار وجاء فى الخبر عن النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم ارواح الابرار يجتمع فى بئر زمزم والفجار فى برهوت وقال بعضهم ارواح المسلمين فى جوف طيور خضر فى
الجنة وارواح الكافرين فى جوف طيور سود فى النار وسئل ابن مسعود عن قول الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى
سبيل الله امواتا الآية فقال انا سئلت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى هذه الآية فقال عليه السلام ارواحهم فى
جوف طيور خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح حيث شائت فى الجنة ثم تاوى على تلك القناديل فاطلع عليهم ربهم
اطلاعة فقال هل تشتهون شيئا فقالوا اى شئ نشتهى ونحن نسرح من الجنة حيث نشاء ففعل لهم ذلك ثلث

مرات فلما راؤ انهم لا يتركون الى ان سئلوا قالوا يا رب نريد ان ترد ارواحنا الى اجسادنا حتى نقتل فى سبيلك
مرة اخرى فلما راى ان ليس لهم حاجة تركوا وجاء فى الحديث ان ارواح اهل الجنة تجتمع عند سدرة المنتهى واهل
النار عند شجرة الزقوم وجاء فى حديث آخر ان ارواح الموتى تأوى الى مساكنهم ليلة الجمعة قيل ان ارواح المؤمنين
فى عليين وان ارواح الكافرين فى سجين وجاء فى الحديث ان ارواح المؤمنين يقبضها الملائكة بالاعزاز والاكرام
فيصعدونها الى السماء السابع فينادى مناد من جهة الله ان اكتبوا كتابه فى عليين وردوه الى الارض فانى خلقتهم من الارض
ونعيدهم فيها ونخرجهم منها فيرد الى وجه جسده فيوسع قبره ويفتح باب من الجنة عليه وهو يرى مأواه ومقعده الى
يوم القيامة واما ارواح الكافرين فيغلق عليهم ابواب السموات فيرد الى قبره وجسده ويضيق عليه القبر ويفتح ابواب النار
عليه وهو ينظر الى مقعده فيها الى قيام الساعة ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم انهم يسمعون خفق نعالهم وانما منعوا من
الكلام وقال ان الارواح يكون بعضها فى برازخ الدنيا وبعضها يكون تحت العرش وبعضها يطير فى الجنة وبعضها يكون
حيث يشاء وقال المحققون من علماء آل الرسول وغيرهم ان القدر المشترك من هذه الروايات والنقول ان الارواح بعد
المفارقة لها بقاء وان ارواح المؤمنين لها بهجة وسرور وقرب ومنزلة عند الله تعالى وبعكسها ارواح الفجار **البحث**
العاشر فى ان الروح غير الجسد بوجوه الاول ما بيّنا ان الروح باق بعد فناء البدن وما يتخلف عن الشئ فهو غيره الثانى
ان البدن يزيد وينقص بالانحلال دائما والروح ليس كذلك فهو غيره الثالث ان الانسان يدرك المعانى الكلية والجزئية
وليس شئ من الاعضاء كذلك وهذا اشعر بالتغاير بينهما الرابع ان البدن يضعف بالرياضات والروح يقوى وكلما ازداد هذه
قوته يضعف ذاك وهذا يوجب المغايرة بينهما **الفصل الثانى** فى بيان حالات الروح وبيان النفس والجان والعقل
والفرق بينهما وفيه ابحاث الاول فى اصل الرؤيا وكيفية واقسامه ذهب جمهور اهل الملة والفلاسفة الى صحة الرؤيا
وجوازه وذهب النظام من المعتزلة الى انه باطل ليس له حكم سوى ما كان ليوسف عليه السلام وذهب جماعة من
الدهرية الى انه باطل مطلقا وما يراه الانسان فى منامه فهى من غلبة الطبايع والاخلاط الاربع وهذا القول باطل بوجوه
الاول اتفاق العالمين من لدن آدم الى زماننا هذا واتفاقهم حجة الثانى قوله تعالى فى قصة ابراهيم عليه السلام انى ارى
فى المنام انى اذبحك الآية وقوله تعالى فى قصة يوسف عليه السلام انى رأيت احد عشر كوكبا الآية الثالث قوله صلى الله
عليه وسلم ذهبت النبوة وبقيت المبشرات وقوله عليه السلام من رآنى فى المنام لقد رآنى فان الشيطان لا يتمثل لى
وقوله عليه السلام رؤيا المؤمن جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وقوله عليه السلام فى تفسير قوله تعالى لهم
البشرى فى الحيوة الدنيا البشرى هى الرؤيا الصالحة وقوله صلى الله عليه وسلم اذا قرب الزمان لم يكذب رؤيا المؤمن
وقوله صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصالحة من الله تعالى والحلم من الشيطان واما بيان كيفية الرؤيا فقال بعض المتكلمين
انها تمنى يقع من الانسان فيصير ذلك التمنى متصورا فى المنام وقال بعض الفلاسفة ان الرؤيا فيض يصل من النفس
الكلى الى النفس الناطقة وقال بعض ان الروح شئ مثل الخيط الملطف فيسير بعضه فيبقى معظمه فى البدن ثم هو فى سيره
يحس بالاشياء ويصل الى النفس ويرجع الى البدن ويؤيد هذا قوله تعالى يتوفى الانفس الآية وقول على بن ابى
طالب رضى الله عنه حين سئل الانسان اذا نام فاين يذهب روحه فقال ان روحه معلق بالهواء الى ان
يتحرك صاحبه فاذا تحرك انصرف ذلك الا ذهب اليه فيسكن جسده ان اذن الله تعالى بذلك فذلك موته وما

روى عن ابى الدرداء انه قال اذا نام الانسان عرج بروحه حتى يؤتى به الى العرش فان كان طاهرا اذن لها
بالسجود وان كان جنبا لم يؤذن له بذلك وما روى عن الحسن البصرى ان العبد اذا نام فهو ساجد يقول ربنا جل جلاله
انظروا الى عبدى روحه عندى وجسده فى طاعتى واعلم ان تحقيق الكلام فى هذا المقام ان ارواح البشرية متعلقة
ومتصلة بملك يسمى له ملك الرؤيا فما دام المرء يستغرق باصلاح بدنه ومشتغلا بتدبير معاشه لا يمكنه ذلك الاتصال
واكتساب شئ من الامور الغيبية والاسرار القدسية من ملك الرؤيا واذا نام حصل له شئ من الفراغة ورجع الى اصل حاله
وظفر بالاتصال فينكشف له من الامور الغيبية ما يناسب حاله وتوصله القوة المتخيلة بصورة الجزئية الى الحس المشترك
ويصير فيه مدركا مشاهدا واما الرؤيا الكاذبة فاكثرها من الخيالات الفاسدة التى يتخيلها الانسان من سوء المزاج
او امتلاء المعدة وقد يكون من بقايا الفكر الذى جرى منه فى حال اليقظة وبقى شئ فى خزينة الخيال فيراه بعينه فى المنام
وهذه كلها تسمى اضغاث واحلام والرؤيا قد يكون كاذبة فهى اما من طبع او شيطان او حديث النفس كما تقدم وقد يكون
صادقة وهى يكون للفاسق والناسك وقد يكون صالحة وهذه لا يكون الا للصالحين وهذه الاخيرة ينقسم الى آمرة
وناهية ومبشرة ومنذرة **البحث الثانى** فى بيان النفس والقلب والفرق بينهما وبين الروح اختلف العلماء فى
ذلك فقال بعضهم الروح والنفس واحد وهما من الالفاظ المترادفة ومعناهما الدم لانهما ينتفيان بذهابه وقال بعضهم
النفس بفتح الفاء عبارة عن الدم واما بسكون الفاء فعبارة عن شئ غير الدم والروح لان الله تعالى اضاف الروح
الى نفسه وقال فنفخنا فيه من روحنا واضاف النفس الى العباد فقال كل نفس ذائقة الموت وقال كل نفس بما كسبت
رهينة وقال ونفس وما سويها وغير ذلك من الآيات فالمعلوم من كلام الله تعالى ان الخطاب مع النفس واما الثواب
والعقاب معها وان الروح شئ اشرف منها وارفع شانا بالنسبة اليها وتحقيق هذا الكلام هو ان الله تعالى خلق
الانسان ببديع فطرته وعجيب حكمته مركبا من مجموع الروحانى والجسمانى بحيث جعل موفة النفس ملزوما لمعرفته والبصير
من كثير تلك العجائب ان فى الجانب الايسر من الانسان قطعة لحم صنوبرى الشكل يسمى قلبا وهو منبع قوة يستلزم الحيات
والحس والحركة والارادة والشهوة والغضب وامثالها ويسمى هذه القوة روحا حيوانيا وهى بخار لطيف منبعه القلب
فيسرى بواسطة العروق الضوارب والشريانات الى جميع اجزاء البدن ويوصل الحيوة والحس والحركة الى جميع البدن وهذا
الروح بالنسبة الى البدن كالسراج الى البيت والحيوة كالنور كما ان البيت منور بالسراج فكذلك البدن منور بالحيات
بواسطة الروح وهذا المعنى يكون لسائر الحيوانات فى عالم الخلق ثم تعلق بهذا الروح فى عالم الامر جسم لطيف نورانى يسمى
روحا انسانيا وهو محل الادراك والعلم والنطق ومن اجل هذا التعلق فارق الروح الحيوانى سائر الحيوانات فحصل له
اسم وهو النفس كما قال الله تعالى ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها وكما ان حواء صارت موجودة من آدم عليه
السلام بايجاد الله تعالى فى عالم الخلق فكذا الروح صارت موجودة من الروح الانسانى بايجاد الله تعالى فى عالم الامر ثم وقع
بينهما الازدواج والالفة وبهذا يذوق كل واحد منهما بمفارقة اخر الموت ثم تولدت بواسطة هذه الالفة والازدواج لطيفة
ربانية عالمة عارفة مدركة لبنى آدم ويسمى هذه اللطيفة ايضا قلبا ثم بين هذه القلب والقلب الجسمانى تعلق يدفع متحير فى كيفية
عقول العقلاء فان تعلقها كيف هو هل هو كتعلق الاعراض بالجواهر والصفة والموصوف والمستعمل بالآلة والمتمكن
بالمكان وبعض العلماء على ان حقيقة الانسان هى هذه اللطيفة واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لا يستقيم ايمان

المرء حتى يستقيم قلبه فان قيل ان النفس على ما جاء فى القران وهى ثلثة مطمئنة ولوامة وامارة وانت لم تذكر غير النفس
الواحدة والقلب واحد على ما قال الله تعالى ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه وانت ذكرت قلبين قلنا ان النفس
فى حقيقتها شئ واحد والاطمينان واللوم والامر صفات متغايرة عارضة له بحسب اختلاف احواله كما تقدم واما القلب
والمراد بها فى الآية هو القلب الجسمانى وهذا الكلام فى انه واحد لكنه لما جاء فى بعض الآيات والاخبار ذكر القلب ولا يمكن
حمله على هذا اللحمانى كما فى قوله عليه السلام القلوب اربعة قلب اجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب اسود منكوس
وذلك قلب الكافر وقلب مربوط على علاقة فذلك قلب المنافق وقلب مصفح فيه ايمان ونفاق فمثل الايمان فيه مثل البقلة
يمدها الماء الطيب ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح والصديد فاى المدتين غلب عليه حكم له بها وامثال هذه
الاحاديث كثيرة فبالظاهر احتجنا الى ان يحمل على هذه اللطيفة المذكورة ليطابق الآيات والاخبار وزبدة الكلام
ان هذا القلب اللحمانى محل الخصال المحمودة والاوصاف المذمومة كما ان العين محل البصر والاذن محل السمع فان الملك
والملكوت والدنيا والآخرة والجنة والنار قد ضمنها الله تعالى فى مقدار هذه اللحيمة سبحان خالقه عن كل ما
يتصور ويتوهم هذه تحقيق علماء الشريعة ونهاية تدقيق عرفاء الطريقة ومنتهى حكماء الحقيقة **البحث الثالث**
فى بيان الحيوة والعقل اما الحيوة فقد اختلفوا فيها فقال بعض انها اعتدال المزاج المخصوص بجنس الحيوان وقال
بعض انها قوة بوساطتها يظهر استعداد قبول الحس والحركة الارادية وقال بعض انها معنى توجب كون محله
حيا وهو الذى يصح معه الذات ان يعلم ويقدر وقيل ما يصح لوجوده الاحساس هذا فى حقنا اما فى حق الله تعالى
فقيل انها عدم امتناع العلم والقدرة اى صفة عدمية وهذا مذهب جمهور الفلاسفة وابى الحسن البصرى وذهب
المحققون من المعتزلة والاشاعرة الى انها صفة حقيقية وجودية لاجلها يصح على الذات ان يكون عالما وقادرا
ثم اعلم ان الحيوة غير الروح لكنهما متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر ولهذا لم يفرق بعض بين الحيوة والروح لشدة
الامتزاج الذى بينهما والحيوة من جملة اصول النعم التى لا يقدر عليها غير الله تعالى واما العقل فقد اختلفوا فى انه
من قبيل العلوم ام لا فقال بعضهم انه من العلوم ثم اختلفوا فى تعريفه فقيل انه صفة بوساطتها يتهيأ
ادراك العلوم وقيل غريزة يكون العلوم بوساطتها وقيل هو قوة يحصل بوساطتها التميز بين الامور القبيحة
والحسنة وهذه يوجد فى بدو الفطرة وقال بعض المشايخ ان العقل لسان الروح وترجمان البصيرة والبصيرة
من الروح بمثابة القلب والعقل بمثابة اللسان ويظهر نور العقل من فيض الروح ثم يتشكل العلوم من نور القلب
فالعقل بمثابة لوح مكتوب للعلوم اما الفلاسفة فيطلقون العقل باعتبارين احدهما انهم يطلقون العقل على انه جوهر
مجرد عن المادة وهو العقول العشرة من العقل الكلى الى العقل الفعال وقد تقدم ذكره والثانى يطلقون على القوى
النفسانية والعقل عندهم بهذا الاعتبار على قسمين احدهما عقل نظرى وهى قوة بوساطتها يتمكن النفس عن
تحصيل العقايد والآراء والعلوم باحوال الموجودات التى لا تعلق لها بعمل الانسان وله اربع مراتب الاول العقل
الهيولانى وهو استعداد محض للعقل والثانى العقل بالملكة وهو ان يحصل بديهيا وهو مناط التكليف والثالث
العقل بالفعل وهو ان يحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها متى شاء والرابع العقل المستفاد وهو
ان يلتفت النظريات ولا يعقل منها والثانى العقل العملى وهو قوة بواسطتها يتمكن النفس على تحصيل الافكار

والتدبيرات

والتدبيرات فى الامور التى يتعلق بفعل الآدمى كالحراثة والحياكة وغيرهما ويحصل للانسان كمال النفس **البحث**
الرابع فى بيان الموت وقابض الارواح وكيفيتها ذهب بعض المتكلمين والفلاسفة الى ان الموت عدم
الحيوة عما من شانه ان يكون حيا اى صفة عدمية وقال من ذهب من المتكلمين الى ان الحيوة معنى زائد على اعتدال
المزاج والحس والحركة ان الموت صفة وجودية اى معنى يحل فى البدن بعد خروج الروح وقيل آفة تمنع الحس والحركة
والادراك وقيل شئ يقتضى زوال حيوة الجسم واستدل من قال ان الموت صفة وجودية بقوله تعالى الذى خلق
الموت والحيوة والمخلوق موجود اما قابض الارواح فقد اختلفوا فى متولى قابض الارواح قيل هو الله تعالى كما قال تعالى
الله يتوفى الانفس حين موتها وقيل بل هو ملك الموت لقوله تعالى قل يتوفيكم ملك الموت الذى وكل بكم وبعد
القبض فيعطى ارواح المؤمنين الى ملائكة الرحمة وارواح الكافرين الى ملائكة العذاب وقيل بل اعوان ملك الموت
وانصاره لقوله تعالى توفته رسلنا وهم لا يفرطون والصحيح ما ذهب اليه اكثر المفسرين بانه يكون فى بعضها ملك الموت
بنفسه وفى بعضها اعوانه ورسله واما اضافته الى الله تعالى فمن جهة المجاز من حيث كان يامره كما يقال قتل الامير اللص
وقيل المميت هو الله تعالى وقابض الارواح ملك الموت لان الموت من مقدورات الله تعالى فقط لقوله تعالى
وهو الذى يحيى ويميت وهذا ايضا وجه واما كيفية القبض فقيل انه بطريق الجذب والسل اى يسل من البدن
جميع اجزاء الروح كما يسل الحرير وهذا هو الصحيح عند الجمهور وقيل ان ملك الموت يدعو الارواح فيجيبون ثم يامر الاعوان
بقبضه **البحث الخامس** فى بيان القتل والقاتل وذكر الاجل فقد اختلفوا فى القتل فقيل القتل فعل العبد والمقتول
لا يسمى ميتا وهذا قول جمهور المعتزلة ووجه القول الاول كل نفس ذائقة الموت فيعم ولم يفرق بين المقتول وغيره
والقول الثانى قوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فصل بين القتل والموت وهذا خلاف لفظى واما القاتل فقد
اختلفوا فيه قالت الاشاعرة القتل قائم بالقاتل وقالت المعتزلة بل بالمقتول وتحقيق الكلام ان الافعال عند الاشاعرة مباشرة واختراع
لانه ان صدر عن القدرة فمباشرة وهو فعل العباد وان ايجاد الفعل لا عن محل القدرة فهو اختراع وهذا من فعل الله عز اسمه وعند
المعتزلة على ثلثة اقسام مباشرة وتواليد حدوث الفعل من حادث آخر سواء كان فى محل القدرة او خارجا عنها وهذا قد يصدر
من الله تعالى وقد يصدر من العباد واذا قد عرفت هذا فاعلم ان واحدا اذا ضرب احدا بالسيف فهذا الضرب عند الاشاعرة
من فعله اى منسوب اليه لانه مباشر واما القتل فاختراع وفعل الله تعالى لان فعل العبد لا يتعدى من محل القدرة وعند المعتزلة كلاهما
من فعل العبد الضرب بالمباشرة والقتل بالتوليد لانه حصل من ذلك الضرب وفاعله ولكل واحد حجج لا يليق بهذا المختصر واما الاجل
فهو عبارة عن الوقت الذى علم الله تعالى بفناء حيوة شخص فيه وكان مكتوبا فى اللوح المحفوظ الى آخر ما ذكر فى كتب الكلامية
البحث السادس فى ان الانسان المخاطب بالشرايع المكلف المثاب المعاقب من هو وما هما ومتى يصل الى كماله اعلم
ان من قال ان الروح عرض او جسمانى قال ان الانسان هذه الجملة المشاهدة وهذا هو مذهب الحسينية من المعتزلة ومن
قال انها جسم او جوهر قال بعضهم جسم لطيف فى البدن كالنار فى الفحم والماء فى الورد ويبقى بعد فناء البدن وعند الاعادة
يرجع اليه كالنار الى الفحم وهو الانسان المخاطب وهذا مذهب النظام والجاحظ وقالت البصرية والقاضى واتباعهم بل اجزاء
اصلية لبدن آخر وهى الانسان المخاطب وعند الغزالى والفلاسفة هو النفس الناطقة كما تقدم وعند اعادة هذه النفوس
سواء كان الى بدن مثل ذلك البدن وغيره والصحيح ما ذهب اهل التحقيق من اهل البيت وهو ان الانسان المذكور هذه الجملة

مركبة من ثلثة الجثة المحسوسة والروح والحيوة التي مشروطة بالروح وجودها وبقاؤها وهذا موافق للعقل والنقل جميعاً اما كمال الانسان فان يتصف بصفة العدالة والعدالة صفة متولدة من ثلثة صفات الحكمة والعفة والشجاعة فالحكمة اعتدال القوة العاملة لان العالم لها طرفان طرف افراط وهي الحيلة والمكر والسفاهة وسمي الموصوف بهذا الطرف في الشرع علماء السوء وتفريطه وهي البلادة والجهالة والمتوسط بين الطرفين اي السفاهة والبلاهة فضيلة العلم والحكمة جنس تحته سبعة انواع من الفضايل الذكاء وسرعة الفهم وصفاء الذهن وسهولة التعلم وحسن التعقل والتحفظ والتذكر واما العفة فهي اعتدال قوة الشهوة الى المتوسط بين افراطها من الشره والحرص من الماكل والملابس وبين تفريطها من خمود الشهوة والاعراض عنها رأساً وقوله صلى الله عليه وسلم لا رهبانية في الاسلام اشارة الى هذا والعفة جنس تحته اثنى عشر نوعاً من الفضايل الحياء والرفق وحسن الهدى والمساهلة والصبر والقناعة والورع والوقار والانتظام والحرية والسخاوة والدعة والسخاء متوسط بين التبذير والتقتير وتحته انواع والايثار والعفو والمروة والنبل والمواساة والسماحة والمسامحة واما الشجاعة فاعتدال قوة الغضب الى المتوسط بين التهور والجبن وتحتها احد عشر نوعاً من الفضايل كبر النفس والنجدة وعلو الهمة والثبات والحلم والسكون والشهامة والتحمل والتواضع والحمية والرقة فاذا اجتمعت هذه الاعتدالات الثلثة وحصل بينها الملايمة والمساوات والامتزاج فقد حصلت العدالة المطلقة التي هي ام الفضايل كلها وبها يكون كمال قوى الانسانية وتحتها انواع من الفضايل الصداقة والالفة والوفاء والشفقة وصلة الرحم وحسن الشركة وحسن القضاء والتودد والتسليم والتوكل والعبادة ثم اعلم ان كل واحد من هذه الفضايل متوسط بين رذيلتين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم خير الامور اوسطها اشارة الى هذا الوسط فالحاصل ان كمال الانسان في تكميل هذه القوة والاتصاف بهذه الفضايل والمراد بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم عدل ساعة خير من عبادة الف سنة هي هذه العدالة لا دفع الظلم وحده وهي المراد بالصراط المستقيم وقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وعلى هذه العدالة والتزكية الاشارة بقوله تعالى قد افلح من تزكى لان من تزكية النفس يحصل تصفية الباطن ومن تصفية الباطن تحلية الروح بالانوار الالهية والوصول الى عالم الغيب وهذه التحلية بحسب التصفية بنور التزكية والاوضاع المحمدية وهي معيار هذه العدالة وقانونها رزقنا الله تعالى الفوز بها تمت هذه الرسالة الشريفة بحمده تعالى

رسالة في حقيقة النفس للمحقق جلال الدين الدواني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يخيب من بابه آمل ولا يحرم عن جنابه عامل ولا تحجب العارفين عن ورود مناهل مشاهدة انوار جلاله مانع وحايل ولم يمنع المشتاقين للقائه عن الصعود من حضيض الفراق الى اوج الوصال ناقص او كامل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة من اخلص لمشاهدة جلاله سره وعرض في منازل التوحيد على اعين انظار سيره واشهد ان محمداً عبده ورسوله الذي عقد على اجياد ارواح الابرار قلايد الاسرار فصلوات الله عليه واله على الاخيار وبعد فهذه رسالة حررتها في علم النفس وجعلتها ثلثة فصول الفصل الاول في اثبات ان جوهر النفس مغاير لجوهر البدن الفصل الثاني في بقاء النفس بعد فناء البدن الفصل الثالث في مراتب النفوس في السعادة

والشقاوة

بعد مفارقة النفس عن البدن ثم الحقت بها خاتمة اذكر فيها العوالم الثلثة التي هي عالم العقل وعالم النفس وعالم الجسم وترتيب الوجود من لدن الحق الاول تعالى الى اقصى مراتب الموجودات التي على الترتيب النازل من عنده تعالى ليكون الناظر في هذه الرسالة مطلعاً على جمل من اجناس المخلوقات وشطر من انواعها فاهديت بهذه الرسالة التي هي مشتملة على اهم المطالب وهو معرفة الانسان نفسه وما يؤول اليه حاله بعد الارتحال عن هذا وايضاً فان معرفة النفس مرقاة الى معرفة الرب تعالى كما اشار قائل الحق بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه ولو كان المراد بالنفس في هذا الحديث هو هذا الجسم لكان كل احد عارفاً بربه اعني خصوص معرفته وليس كذلك فهذه الرسالة تهديك الى الاسرار المخزونة في علم النفس الذي غفل عنه الدهماء من الناس بل اكثر العلماء عنه غافلون ولهذا اوحى الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما سئل عن حقيقة الروح ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي ثم قال عقيبه وما اوتيتم من العلم الا قليلا تنبيهاً على ان اكثر الناس عن علم النفس وحقيقة الروح غافلون فهذا هو الاشارة المختصرة الى فوائد هذه الرسالة فلنشرع فيما ذكر من الفصول بتوفيق الله تعالى وحسن هدايته

الفصل الاول في اثبات ان جوهر النفس مغاير لجوهر البدن فنقول المراد بالنفس كل ما يشير اليه كل احد بقوله انا وقد اختلف اهل العلم في ان المشار اليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس او غيره اما الاول فقد ظن اكثر الناس وكثير من المتكلمين ان الانسان هو هذا البدن وكل احد فانما يشير بقوله انا وهذا ظن فاسد لما سنبينه والقايلون بانه غير هذا البدن المحسوس اختلفوا فمنهم من قال انه غير جسم ولا جسماني بل هو جوهر روحاني فاض هذا القالب واحياه واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها ويصير عارفاً بربه عالماً بحقايق مخلوقاته فيستعد بذلك للرجوع الى حضرته ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها وهذا هو مذهب الحكماء الالهيين والعلماء الربانيين ووافقهم في ذلك جماعة من ارباب الرياضة واصحاب المكاشفة فانهم شاهدوا جواهر انفسهم عند انسلاخهم عن ابدانهم واتصالهم بالانوار الالهية ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين **البرهان الاول** تأمل ايها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك حتى انك تتذكر كثيراً مما جرى من احوالك فانت اذن ثابت مستمر لا شك في ذلك وبدنك واجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو ابداً في التحلل والانتقاص ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء ليصير بدل ما تحلل من بدنه فان البدن حار رطب والحار اذا اثر في الرطب تحلل جوهر الرطب حتى فني بالكلية كما يوقد عليه النار دائماً فانه يتحلل الى ان لا يبقى منه شئ ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة هزل وانتقص قريب من ربع بدنه فتعلم يقيناً ان في مدة عشرين سنة لم يبق شيئاً من اجزاء بدنك وانت تعلم بقاء ذاتك في مدة هذه بل جميع عمرك فذاتك مغايرة لهذا البدن واجزائه الظاهرة والباطنة فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب فان جوهر النفس غائب عن الحواس والاوهام فمن تحقق عنده هذا البرهان وتصور في نفسه تصوراً حقيقياً فقد ادرك ما غاب عن غيره **البرهان الثاني** هو ان الانسان اذا كان مهتماً في امر من الامور فانه يستحضر ذاته حتى انه يقول اني فعلت كذا وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع اجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه فذات الانسان مغايرة لبدنه **البرهان الثالث** هو ان الانسان يقول ادركت الشئ الفلاني ببصري فاشتهيته او غضبت منه وكذا يقول اخذت بيدي ومشيت برجلي وتكلمت بلساني وسمعت

مطلعاً صح

من الفصول صح

باذني وتفكرت بكذا وتوهمته وتخيلته ونحن نعلم بالضرورة ان في الانسان شيئاً جامعاً لجميع هذه الادراكات
ولجميع هذه الافعال ونعلم ايضاً بالضرورة انه ليس شيء من اجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الادراكات
والافعال فانه لا يبصر بالاذن ولا يسمع بالعين ولا يمشي باليد ولا ياخذ بالرجل ففيه شيء مجمع لجميع الادراكات
والافاعيل الآلية فان الانسان الذي يشير الى نفسه بانا مغاير لجملة اجزاء البدن فهو شيء وراء البدن نقول ان
هذا الشيء الذي انه هوية الانسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن ان يكون جسماً ولا جسمانياً لانه لو كان كذلك لكان
ايضاً محلاً سيالاً قابلاً للكون والفساد بمنزلة هذا البدن فلم يكن باقياً من اول عمره الى آخره فهو اذن جوهر فرد
روحاني بل هو نور الهي فايض على هذا القالب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الانسي والى هذا المعنى
اشير اليه في الكتاب الالهي فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فالتسوية هو جعل البدن بالمزاج الانسي مستعداً
لان يتعلق به النفس الناطقة وقوله من روحي اضافة لها الى نفسه لكونها جوهراً روحانياً غير جسم ولا جسماني فهذا
ما اردنا ان نذكره في هذا الفصل **الفصل الثاني** في بقاء النفس بعد بوار البدن اعلم ان الجوهر الذي هو الانسان
في الحقيقة لا يفنى بعد الموت ولا يبلى بعد المفارقة عن هذا البدن بل هو باق ببقاء خالقه تعالى وذلك لان جوهره
اقوى من جوهر البدن لانه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه والبدن منفعل عنه تابع له فاذا لم يضر مفارقته عن
البدن وجوده فان البدن موجود باق بعد الموت فلان لا يضر وجود النفس وبقاءه كان اولى ولان النفس من مقولة الجوهر
ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف والاضافة اضعف الاعراض لانه لا يتم وجودها بموضوعها بل يحتاج الى شيء
آخر وهو المضاف اليه فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان اضعف الاعراض المحتاج اليه ومثاله ان من يكون
مالكاً لشيء ومتصرفاً فيه فاذا بطل ذلك الشيء لم يبطل المالك ببطلانه ولهذا فان الانسان اذا نام بطل عنه الحواس الادراكات
وصار ملقى كالميت فالبدن النائم في نومه شبيه بحال الموتى كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم النوم اخ الموت
ثم ان الانسان في نومه يرى الاشياء ويسمعها بل يدرك الغيب في المنامات الصادقة بحيث لا يتيسر له في اليقظة
فذلك برهان قاطع على ان جوهر النفس غير محتاج الى هذا البدن بل هو يضعف بمقارنة هذا البدن ويتقوى بتعطله
فاذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن حبس البدن فاذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب الى
الانوار الالهية وانوار الملائكة والملأ الاعلى انجذاب ابرة على جبل عظيم من المقناطيس وفاضت عليه السكينة وحقت
له الطمانينة فنودي من الملأ الاعلى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي
جنتي **الفصل الثالث** في مراتب النفوس في السعادة والشقاوة بعد مفارقة البدن اعلم ان النفس الانسانية
لا تخلو عن ثلثة اقسام لانها اما ان يكون كاملة في العلم والعمل واما ان يكون ناقصة فيهما واما ان يكون كاملة في احدهما
ناقصة في الآخر وهذا القسم الثالث على قسمين لانها اما ان يكون كاملة في العلم ناقصة في العمل او بالعكس فيكون اصناف
النفوس بحسب القسمة الاولى ثلثة كما ورد في القرآن وكنتم ازواجاً ثلثة فاصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة واصحاب
المشئمة ما اصحاب المشئمة ثم قال والسابقون السابقون اولئك المقربون فنقول اما الكاملون في العلم والعمل فهم
السابقون ولهم الدرجة القصوى في جنات النعيم فيتحققون من العوالم الثلث بعالم العقول ويتنزهون ان يقارنوا
دون الاجسام ونفوس الافلاك مع جلالة قدرها فهؤلاء هم السابقون الذين هم في المرتبة الاعلى واما اصحاب

اليمين

اليمين وهم في المرتبة الوسطى فهم يرتفعون عن عالم الاستحالة ويتصلون بنفوس الافلاك ويتطهرون عن
دنس عالم العناصر ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله تعالى في السموات من الحور العين والوان الاطعمة اللذيذة والحان
الطيور التي تقصر اوصاف الواصفين عن ذكرها وشرحها كما قال عليه الصلوة والسلام حكاية عن ربه اعددت لعبادي
الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فهذه مرتبة المتوسطين من الناس ولا يبعد
ان يتمادى امرهم الى ان يسعدوا بالفوز بوصول الدرجة العليا فيتنعمون في اللذات الحقيقية واصلين الى اليقين
بعد انقضاء دهور تأتي عليهم فهذه مرتبة اصحاب اليمين واما اصحاب الشمال وهم النازلون في المرتبة السفلى فهم
المنغمسون في بحور ظلمات الطبيعية المنتكسون في قعر الاجرام العنصرية الممتحنون بالحلول في دار البوار جهنم وهم الذين
دعوا هنالك ثبوراً لا تدعوا اليوم ثبوراً واحداً وادعوا ثبوراً كثيراً فهذه شرح مراتب احوال الارواح البشرية بعد
المفارقة عن الاجسام والمهاجرة الى دار الآخرة وقد اتفق على صحتها الوحي الالهي والآراء الحكمية كما شرحناه **خاتمة**
في ذكر العوالم الثلثة التي هي عالم العقل وعالم النفس وعالم الجسم وترتيب الوجود من لدن الحق تعالى الى اقصى مراتب
الموجودات على الترتيب النازل منه تعالى فنقول ان اول ما خلق الله تعالى جوهر نوراني هو نور محض قائم لا في جسم
ولا في مادة دراك لذاته ولخالقه تعالى هو عقل محض وقد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الالهيين والانبياء عليهم السلام كما
قال عليه الصلوة والسلام اول ما خلق الله تعالى العقل ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال فبعزتي وجلالي ما خلقت
خلقاً اكرم منك علي فبك اعطي وبك آخذ وبك اثيب وبك اعاقب فنقول ان هذا العقل له ثلث تعقلات احدها انه
يعقل خالقه تعالى والثاني انه يعقل ذاته واجبة بالاول تعالى والثالث انه يعقل كونه ممكناً لذاته فحصل من تعقله خالقه عقل
آخر كحصول سراج من سراج آخر وحصل من تعقله ذاته واجبة بالاول نفس هو ايضاً جوهر روحاني كالعقل الا انه في الرتبة دونه
وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسماني هو الفلك الاطلس وهو العرش العظيم بلسان اهل الشرع فتعلقت تلك النفس
بذلك الجسم فتلك النفس هي النفس الكلية المحركة للفلك الاقصى كما يحرك نفسنا جسمنا وتلك الحركة حركة شوقية بها يتحرك النفس
الكلية الفلكية شوقاً وعشقاً الى العقل الاول الذي هو المخلوق الاول فصار العقل الاول عقلاً للفلك الاقصى ومطاعاً له ثم حصل
من العقل الثاني عقل ونفس وجسم فالجسم هو الفلك الثاني وهو فلك الثوابت وهو الكرسي بلسان الشرع وتعلقت النفس
الثانية بهذا الفلك وهكذا حصل من كل عقل عقل ونفس وجسم الى ان ينتهي الى العقل العاشر ثم حصل منه العالم العنصري والعناصر
اربعة النار والهواء والماء والارض وحصلت منها المواليد الثلثة وهي المعادن والنبات والحيوان والانسان الذي هو اكمل
الحيوانات وهو بنفسه يشبه الملائكة ويمكن ان يبقى ببقاء السرمد اذا تشبه بها في العلم والعمل ويصير هو ايضاً اخس
من البهائم والسباع اذا اتصف باخلاقها واخلد الى الارض واتبع هواه وكان امره فرطاً واما اذا تنزه عن طرفي
الافراط والتفريط في الاخلاق وتوسط بينهما ولم يكن شبقاً ولا خاملاً في القوة الشهوانية بل يكون عفيفاً
فان العفة توسط الشهوة ولا يكون ايضاً متهوراً ولا جباناً بل يكون شجاعاً في القوة الغضبية فان الشجاعة
توسط بين التهور والجبانة وكذلك له حكمة في المعيشة وهي حسن التدبير فيما بينه وبين غيره اما بحسب اهل منزلة
الخاص وهو تتميم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك ومملوك واما بحسب اهل مدينة فالمعاملات او في
السياسات ان كان له رتبة في السياسة وحده الحكمة توسط في تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة

وهذه الحكمة التي هي العلم بالحقايق فان تلك الحكمة كلما كانت اشد افراطاً كان احسن وهذه الحكمة لا
ينبغي ان يكون بالافراط والا لكانت جربزة ولا بالتفريط والا لكانت بلاهة وهذه الخصال الثلث اعني العفة
والشجاعة والحكمة هي التي تسمى عدالة فالعدالة هي مجموع هذه الثلث فمن اتصف بها وكان ايضاً حكيماً بالحكمة النظرية
التي هي العلم بحقايق الاشياء فقد صار كاملاً في العلم والعمل وصار من جملة من قيل في حقهم والسابقون السابقون
اولئك المقربون في جنات النعيم فان قلت فهل يمكن ان تحد الحكمة النظرية بحد لا يمكن ان يكون اقل منه حتى تستعد
به النفس تلك السعادة فيكون من السابقين المذكورين قلت يمكن ذلك التحديد بالتقريب فنقول ينبغي ان يكون عالماً
بوجود واجب الوجود تعالى وصفات جلاله ونعوت كماله وتنزيهه عن التشبيه وتصور عنايته بالمخلوقات واحاطة علمه
بالكائنات وشمول قدرته على جميع المقدورات ثم يعلم ان الوجود يبتدئ من عنده سارياً الى الجواهر العقلية
ثم الى النفوس الروحانية الفلكية ثم الى الاجسام العنصرية بسايطها ومركباتها ثم من المعادن والنبات والحيوان ثم
يتصور جوهر النفس الانسانية واوصافها وانها ليست بجسم ولا جسمانية وانها باقية بعد خراب البدن اما منعمة واما معذبة
فهذا القدر من العلم مجملة ومفصلة هو القدر الذي اذا حصل الانسان استعد بالسعادة التي شرحنا حالها اعني سعادة السابقين
الكاملين وبقدر ما ينتقص علمه وعمله ينتقص من درجاته وقربه من الله تعالى واما الذين قد انحطت رتبتهم عن درجة هؤلاء
الكاملين علماً وعملاً وهم المتوسطون فيكونون اما كاملين في العلم دون العمل او بالعكس فمنهم يكونون محجوبين عن العالم العلوي مدة
حتى ينفسخ عنهم تلك الهيئات الظلمانية بترك الاعمال الردية التي كانوا يعملونها في حياتهم الدنيا ويتقرر فيهم الهيئة النورية قليلاً
قليلاً فيتخلصون الى العالم القدسي والطهارة ويلحقون بهؤلاء السابقين واما الكاملون في العمل دون العلم من القسمين المتوسطين
فهم المتزهدون من اهل الشرايع الذين يعملون الصالحات ويؤمنون بالله واليوم الآخر ويتبعون الانبياء فيما امروا به ونهوا
عنه ولكن لا يكون لهم زيادة حظ من حقايق العلوم ولا يعرفون اسرارها ولا اسرار التنزيهات الالهية وتاويلاتها فهم اذا تخلصوا
عن ابدانهم انجذبت نفوسهم الى نفوس الافلاك فعرجوا الى السموات فشاهدوا جميع ما قيل لهم في الدنيا من اوصاف الجنة
في غاية الشرف والزينة يلبسون فيها من سندس واستبرق وحلوا اساور من فضة متكئين على الارائك
لا يرون فيها شمساً ولا زمهريراً ولكن لا يبعد ان يفضي بهم الامر الى ان يرتقوا الى العالم العقلي والصقع الالهي فيتنعمون
في اللذات الحقيقية التي لا يمكن ان يشرحها بيان ولا يكشف عنها مقال ولا يوازيها حال واذ قد وصلنا الى هذا المقام
وكشفنا هذه الاسرار التي عميت عنها ابصار اكثر الناس وغفلوا عن انفسهم واحوالهم على الحقيقة فلنكتف بهذا القدر
من الاستبصار للطالبين المسترشدين جعلنا الله واياكم من المهتدين انه هو البر الرحيم وصلى الله على نبيه محمد
وآله الطاهرين اجمعين تمت هذه الرسالة النفس النفيسة

حرره بيدا افقر الورى مصطفى بهجت رئيس الاطباء السلطاني برتبة صدارة اناطولي وسهاه الله تعالى بالعوض والطول
في سنة ست وثلثين ومائتين والف في اواخر جمادى الآخر من الهجرة من له
العز والشرف اللهم اغفر لكاتبه وقارئه ولجميع المسلمين
آمين

رسالة في حقيقة النفس الانسانية وحوفتها للشيخ الرئيس حسين ابو علي ابن سينا رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله اجمعين اما بعد فهذه رسالة عملتها باسم بعض الخلص من الاخوان
مشتملة على محض ما يؤدي اليه البراهين من حال النفس الانسانية ولباب ما اوقف عليه البحث الشافي
من امر بقائها وان انتقض المزاج وفسد البدن والاطلاع على النشأة الثانية والحالة المتأدي اليها في العاقبة باوجز
قول واسد اختصار وما توفيقي الا بالله ويلزمني بعد الاذن فان في الغرض المقدم ان اصادر عليه بجمل من علم القوى
النفسانية وافعالها يكون تحققها معيناً على تحقق ما ينساق اليه الكلام من الغاية القصوى فلذلك ينقسم هذه الرسالة
الى فصول الاول في تعريف حد النفس على سبيل الاختصار الثاني في تعريف قوى النفسانية على سبيل الاختصار
الثالث في الدلالة على ما تختلف به افاعيل قوى المدركة من النفس الرابع في الدلالة على ان كل ما كان من القوى مدركاً
للصور وهي جزوية فليس يمكن ان يدركها الا بآلة الخامس في الدلالة على ان ما كان من القوى مدركاً للصور وهي كلية
فليس يمكن ان يكون ادراكها بآلة جسمانية ولا يكون تلك القوة قائمة بجسم السادس في بيان النفس كيف ومتى تستعين
بالبدن وكيف تستغني عن البدن بل تضره البدن السابع في تاكيد صحة قيام النفس بذاتها مستغنية من البدن
والاستظهار لتفردها بقوام الذات لتفرد الفعل من غير مشاركة شيء من الآلات والاشارة الى كيفية العلاقة بين
النفس والبدن ان كانت غير منطبعة فيه ولا قائمة بوجه به الثامن في ان النفس الانساني غير موجودة قبل
البدن وانها تحدث مع حدوث البدن لا غير التاسع ان النفس لا تموت بموت البدن وتكون باقية بعده كما هي
العاشر في الدلالة على ان النفس اذا فارقت بدنها لا تستقل بتدبير بدن آخر وان التناسخ محال الحادي عشر في
بيان كيف يجب ان يعتقد ان جميع القوى النفسانية من مبدأ واحد على رأي ارسطاطاليس وكيف تتصور ذلك
حتى لا يعرض الشك والشبهة الثاني عشر في ان العقل النظري بالقوة كيف يخرج الى الفعل واي شيء يخرجه
وكيف يحدث مع حدوث البدن وما ذلك الشيء وما محله من مراتب الموجودات الثالث عشر في ان النفس كيف
تحصل لها النبوات في حال اليقظة والاحلام الصادقة حال النوم ولاي قوة وعن اي مبدأ من المبادي العالية
الرابع عشر الرتبة القصوى التي قد تبلغها النفس الانسانية في الدنيا من الشرف والمراتب التي بعده المعدود كله
في جملة ركاها النفس الخامس عشر في الدلالة على الحال بعد مفارقة النفس البدن وتعديد اصناف السعادة والشقاوة
لاصناف النفس السادس عشر في خاتمة الفصول والدلالة على محل هذه الرسالة الفصل الاول نقول ان قوى
الفعالة في الاجسام بذاتها ينتهي بها القسمة الى اقسام اربعة وذلك لانها ينقسم بالقسمة الاولى الى قوة يفعل
فعلها بالقصد في الجسم بالقصد واختيار وقوة يفعل فعلها بالذات وعلى سبيل التسخير لا بقصد واختيار
وقوة يفعل فعلها بالذات في الجسم بقصد واختيار تنقسم قسمة ذاتية اولية الى قسمين فانها اما ان تكون متكثرة
القصد والاختيار فيكون فعلها في الجسم حينئذ متكثر الجهة والمأخذ مختلفاً اما بحسب تخالف العدم والملكة كالتحريك
والتسكين واما بحسب تخالف الاضداد كالتحريك من اسفل الى فوق والتحريك من فوق الى اسفل واما ان تكون وحدانية
القصد والاختيار فيتبع ذلك ان يكون فعلها وحداني الجهة والمأخذ والقوة التي تفعل فعلها بالذات وعلى سبيل

التسخير من غير ارادة و موافقة فهی ایضاً تنقسم الی قسمین امّا ان تکون وحدانیة جهة الفعل کالقوّة الفاعلة لحرکة
النار الی فوق او تکون متکثّرة الفعل کالقوّة الفاعلة لامتداد اعضاء الحیوان واجزاء النبات فی الجهات المختلفة
والحرکة للغذاء المتشابه فیه الی اطراف متقابلة فجملة ذلک اربعة وکلّ واحدة من هذه القوی جنس یعمّ انواعاً ولکن
لکلّ واحد منها فی طبقته اسم یخصّه فالقوّة الفاعلة بالتسخیر فعلاً احدی الجهة مخصوصة باسم الطبیعة والقوّة الفاعلة
بالتسخیر فعلاً متکثّر الجهة والنوع مخصوصة باسم النفس النباتیة والقوّة الفاعلة بالقصد والاختیار المختلف الموجب
لاختلاف ما یقع عنها من الفعل مخصوصة باسم النفس الحیوانیة والقوّة الفاعلة بالقصد والاختیار لاحدی الجهة والنسبة
مخصوصة باسم النفس الفلکیة وقد وجدنا هذه القوی الثلث مشترک فی اسم النفس ولکن الثلث لا یعمّها حدّ واحد للنفس
البتّة بجهة من الجهات وان تعسّف متعسّف فی التماس الحیلة لذلک لم یمکنه ذلک واذا اغترّ بمصادفتها یکون قد وقع
فی استعمال اسم مشترک علی انّه متواطی ولا یشعر وذلک لانّا ان اعطینا الثلث اسم النفس لانّها قوّة تفعل فعلاً ما فقط
لزم من ذلک ان یکون کلّ قوّة نفساً وان یکون القوّة والنفس اسمین مترادفین وهذا غیر ما علیه تواطی اصحاب الصناعة
بل واصحاب اللغة وان اعطینا اسم النفس القوّة الفاعلة بالقصد وقع حدّها علی النفس الحیوانیة والفلکیة وانقلبت
عنه النفس النباتیة وان اعطینا اسم النفس للقوّة الفاعلة افعالاً متقابلة وقع حدّ هذا علی النفس الحیوانیة والنباتیة
وانقلبت النفس الملکیة وان زدنا علی هذه المعانی شرطاً ازداد مفهومها تخصّصاً فلم یعمّ اثنین من القوی الثلث
البتّة بل انفرد بواحد فیجب ان یکون هذا معتقداً معلوماً ومتصوّراً انّه ان استعمل لفظة النفس علی معنی یعمّ النفس
الحیوانیة والنباتیة فالنفس مقول علیه وعلی النفس الملکیة باشتراک الاسم وان استعملت علی معنی یعمّ النفس
الحیوانیة والملکیة فالنفس مقول علیه وعلی النفس النباتیة باشتراک الاسم ولا یغترّ الانسان بما یجده من
اختلاف حرکات الافلاک فی عروضها واطوالها حتی یظنّ انّها افعال متکثّرة من شیء واحد کلّا بل کلّ واحد
من تلک الافاعیل فی نفسها وحدانیة لا تتعیّن ولکلّ واحد منها موضوع آخر وبعضها بالذات وبعضها بالعرض
ثمّ لمّا کانت القوی انّما تجد بافاعیلها وکانت الافاعیل الظاهرة للنفس امّا فی اجسامها وامّا باجسامها لم یکن بدّ
من وقوع الاجسام فی حدودها والشیء الواحد یقال له صورة ویقال له قوّة ویقال له کمال بالاضافة الی
معان مختلفة فیقال له قوّة بالقیاس الی الفعل الصادر عنه والانفعال المنفعل به ویقال له صورة بالقیاس
الی المادّة لصیرورة المادّة به قائمةً بالفعل ذاتاً بسیطةً ویقال له کمال بالقیاس الی النوع او الجنس لصیرورة الجنس به
بالفعل نوعاً مرکّباً وفرق بین المادّة وبین الجنس وفرق ایضاً بین البسیط والمرکّب فالنفس قوّة بالقیاس الی فعلها وصورة
بالقیاس الی المادّة الممتزجة ان کانت نفساً منطبعةً فی المادّة وکمال بالقیاس الی النوع الحیوانی او الانسانی ودلالة الکمال
علی المفهوم الخاصّ بالکمال اتمّ من دلالتی اللفظتین الاخریین علی مفهومیهما وایضاً مفهوم الکمال اعمّ من مفهوم الصورة امّا انّه اتمّ
فلانّ الکمال قیاس الی المعنی الذی هو اقرب من طبیعة الشیء وهو النوع لا الی الشیء الذی هو ابعد من ذلک وهو المادّة
فانّ طبیعة الانسان اولی فی هذا الامر من مادّة الانسان فانّ مادّة الانسان هو بالقوّة انسان و [illegible] من طبیعة
الانسان والانسان هو بالفعل انسان فالنسبة الی الانسان اتمّ دلالةً من النسبة الی مادّة الانسان علی انّ الدلالة علی
المادّة مضمونة فی الدلالة علی الانسان من غیر عکس والکمال هناک الدلالة علی انّه صورة للمادّة کما انّه کمال للنوع

واما انه اعمّ فلانّ من الکمالات ما لیست کمالاته بحسب الصورة للمادّة فانّ الربّان کمال للسفینة التی به تصیر
السفینة بالفعل سفینة فانّه یشبه الّا ان یکون السفینة تامّة للنوع او یحضر جمیع الاسباب التی بها یتمّ فعلها وایضاً
الملک کمال المدینة علی ذلک الشرط له ولانّا انّما نعنی بالمدینة ما اجتمع علی الهیئة الصالحة للغرض الواقع فی الشرکة بوجود
جمیع اجزائها واوّلها الملک فان سمّینا کلّ اجتماع فی المساکن مدینة فباشتراک الاسم کما انّا انّما نسمّی بالید والرأس بحیث
یصدر عنه فعله الخاصّ به ویؤدّی الی الغرض الذی هو لاجله وامّا المقطوعة والشلّاء فانّا نسمّیها یداً باشتراک الاسم
وکذلک المیّت نسمّیه انساناً باشتراک الاسم فتبیّن اذن انّ المفهوم من الکمال وهی الشیء التی بوجوده یتمّ طبیعة جنس
نوعاً اعمّ من مفهوم الصورة وهو ایضاً اعمّ من مفهوم القوّة الفعّالة فی ذلک الجسم فانّه لیس کلّ ما تکمّل به نوع ما فهذا شأنه
بل ربّما کان اعمّ کمالاً انفعالیاً او غیر فاعل مثل صقالة الجسم الغمر ومثل القوی التی فی الحیوان ممّا یدرک ولا یحرّک شیئاً
وامّا انّه اتمّ من المفهوم عن القوّة فامر لا شکّ فیه فنقول الآن انّه یجب ان یؤخذ البدن فی حدّ النفس ویجعل الشیء
المأخوذ فی حدّها کالجنس کمالاً امّا انّه یجب ان یؤخذ البدن فی حدّ النفس فلانّ هذا الجوهر الذی یقع علیه اسم النفس
وان کان یجوز فیه او فی نوع منه ان یتبرّأ عن البدن ویفارقه فیکون حینئذٍ المواصلة التی بینه وبین البدن منقطعة
زائلة والشیء الغیر الذاتی لا یوجد فی حدّ الشیء فانّا لسنا نسمّیه نفساً وندلّ به علی جوهره مطلقاً بل نسمّیه نفساً ونحن نأخذ
جوهره مع نسبة ما وقد یکون للشیء فی نفسه وفی جوهره اسم یخصّه وله اسم آخر من جهة ما هو مضاف مثل الصدیق
والمتمکّن والمتعقّل وغیر ذلک وقد یکون لا اسم له من جهة جوهره ولکن بجوهره من جهة القیاس الی شیء عرض له ما بالقیاس
الیه اسم مثل ذنب السفینة والرأس والید والجناح والکان فاذا اردنا ان نعطیها حدودها من جهة الاسماء التی بها هی
مضافة اخذنا تلک الاشیاء الخارجة عن جوهرها فی حدودها وان لم یکن ذاتیة لها فی جواهرها او کانت دائمة لها بحسب
الاسماء التی هی لها تلک الحدود وان کان جوهر کلّ واحد منها فی ذاته قد یجوز ان ینفصل عنه تلک العلاقة ویکون حدّه الذی
یخصّه شیئاً آخر فالنفس انّما نسمّیها نفساً من جهة وجودها فعّالة فی جسم من الاجسام فعلاً من الافاعیل فامّا
بحسب جوهره الذی یخصّه والذی یفارق به فلا نسمّیه نفساً الّا باشتراک الاسم والمجاز والاشبه ان یکون اسمه الخاصّ
حینئذٍ العقل لا النفس ولهذا سمّت الاوائل ما کان من المبادی غیر الجسمانیة محرّکاً للفلک امّا علی انّه محاول التحریک
بذاته کالعلّة الفاعلیة نفساً وسمّوا المحرّکات المباینة للحرکة وانّما یحرّک بالمعشوق والعلّة التمامیة عقلاً وجعلوا عدّة
المحرّکات المفارقة جملة وسمّوها باسم عقل الکلّ وعدّة المحرّکات المواصلة المحاولة للتحریک جملة وسمّوها نفس الکلّ
کانّ الکلّ هی السموات وامّا الاربعة الاسطقسات وما فیه فهی جزء من الکلّ لا یعتدّ به لقلّته فلذلک کانوا
یقولون انّ الکلّ حیّ کحیّ واحد وله نفس عاقلة ولنفسه العاقلة شیء کالعقل الفعّال لنا وما کانوا یلتفتون الی القدر
التافه المایت من الکلّ حتّی یمتنعوا لاجله اطلاق القول بانّ الکلّ حیّ فهی فی ابداننا معتدّ بها ومع ذلک فقد یطلق
القول بانّ کلّ البدن حیّ ولکنّهم خصّوا باسم النفس من الکلّ ما کان محاولاً للتحریک لا متبرّیاً عنه اصلاً وباسم العقل ما
کان متبرّی الذات عن الحرکة والعلاقة مع الموضوع اصلاً فکذلک یجب ان یقال فی الانفس الجزئیة انّ اسم
النفس یقع علیها باعتبار نسبة لها الی الجسم فاذا کان هذا هکذا فیجب ان یؤخذ البدن فی حدّ النفس ویجب ان
یوضع الجنس الکمال دون الصورة والقوّة وذلک لانّه لیس کلّ ما هو نفس فهو صورة للبدن فانّ النفس الناطقة

سيظهر من حالها ان قواها ليس بان ينطبع فى مادة البدن فاذا قيل لها صورة فذلك باسم الاشتراك وايضاً
فان النفس يقال لها وهى نفس فى بدن قوة بالقياس الى التحريك وبالقياس الى الادراك فاذا قيل لها قوة بالقياس الى
التحريك كانت بمعنى القوة الفاعلة وبالقياس الى الادراك كانت لا بهذا المعنى بل بمعنى القوة الانفعالية فيكون وقوع اسم
القوة عليها من الجهتين بالاشتراك وان اقتصر على كونها قوة باحد المعنيين كان ما وضع جنساً لها مقولاً عليها من جهة
واحدة من جهات وجودها وهى نفس فى البدن وقد تبين فى طوبيقا ان الجنس يجب ان يحمل مطلقاً على الشئ ومن كل جهة
لا من جهة واحدة وخصوصاً على رأى من يرى ان النفس ليست ذاتاً واحدة بل الفاً فتكون القوة المدركة عنده نفساً
وليست قوة بمعنى الفاعلة والمحركة نفساً وليست قوة بمعنى المنفعلة فيجب اذاً ان نضع الكمال كالجنس للنفس ونقول
انه كمال للجسم لكن الكمال للجسم قد يكون مبدأ وقد يكون بعد المبدا فان الاحساس والتحريك ايضاً كمال للنوع الحيوانى واما
النفس فهى مبدا لهذا ولذلك نقول ان النفس كمال اول لجسم ولان الكمالات الاولية للاجسام الطبيعية تختلف
بحسب الاجسام الطبيعية وبحسب نوعيات الاجسام الطبيعية ثم النفس التى نحن فى تحديدها وهى الارضية هى كمال
النوع من الاجسام الطبيعية متفقين ما يصدر عنه من الفعل الذى صدوره عنه بآلات فيه فتكون النفس كمالاً اولاً
لجسم طبيعى آلى او لجسم ذى صورة بالقوة اى من شانه ان يحيى بالنشو ويبقى بالغذاء وربما حيى باحساس وتحريك هما فى قوته
فهذا هو حد النفس

الفصل الثانى

القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الاولى اقساماً جنسية ثلثة احدها النفس
النباتية وهى الكمال الاول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد وينمو ويغتذى والغذاء جسم من ذاته ان يتشبه بطبيعة
الجسم الذى قيل انه غذاؤه ويزيد فيه مقدار ما يتحلل منه او اكثر او اقل والثانى النفس الحيوانية وهى الكمال الاول لجسم طبيعى آلى
من جهة ما هو يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة والثالث النفس الانسانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما
يفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الامور الكلية وللنفس النباتية قوى
ثلث القوة الغاذية وهى قوة تحيل جسماً آخر الى مشاكلة الجسم الذى هى فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه والقوة
النامية وهى قوة تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالجسم المتشبه زيادة متناسبة فى اقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً متناسبة
بقدر الواجب ليبلغ به كماله فى النشو والقوة المولدة وهى القوة التى تاخذ من الجسم الذى هى فيه جزءاً هو شبيه
بالقوة فيفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل وللنفس الحيوانية
بالقسمة الاولى قوتان محركة ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة واما محركة بانها فاعلة والمحركة على انها
باعثة هى القوة النزوعية الشوقية وهى القوة التى اذا ارتسمت فى التخيل الذى سنذكره صورة مطلوبة
او مهروب عنها حملت القوة التى نذكرها الى التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهى قوة تبعث
على تحريك يقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة طلباً للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهى قوة تبعث على
تحريك يدفع به الشئ المتخيل ضاراً او مفسداً طلباً للغلبة واما القوة المحركة على انها فاعلة فهى قوة تنبعث فى الاعصاب
والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى نحو جهة المبدا او
ترخيها او تمددها طولاً فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدا واما القوة المدركة فتنقسم قسمين منها قوة
تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هى الحواس الخمس او الثمانى فمنها البصر وهى قوة

مرتبة

مرتبة فى العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون المتادية
فى الاجسام المشفة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقيلية ومنها السمع وهى قوة مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح
الصماخ يدرك صورة ما يتادى اليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث
منه صوت فيتادى متموجاً الى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته ويماس امواج تلك الحركة
تلك العصبة فيسمع ومنها الشم وهى قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك ما يؤدى اليه
الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة فى البخار المخالط او الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذى رائحة
ومنها الذوق وهى قوة مرتبة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسة
له المخالطة الرطوبة العذبة فيه مخالطة محيلة ومنها اللمس وهى قوة مرتبة منبثة فى اجرام اعصاب جلد البدن
كله ولحمه فاشية فيه قرين الاعصاب يدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة ويغيره فى المزاج او الهيئة ويشبه ان
يكون هذه القوة لا نوعاً بل جنساً لقوى اربع منبثة معاً فى الجلد كله واحدها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد
والثانية حاكمة فى التضاد الذى بين اليابس والرطب والثالثة حاكمة بين الصلب واللين والرابعة حاكمة فى التضاد
الذى بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها معاً فى آلة واحدة يوهم تاحدها بالذات واما القوى المدركة من باطن
فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات وبعضها قوى تدرك معانى المحسوسات ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً
ومنها ما يدرك ولا يفعل ومنها ما يدرك ادراكاً اولياً ومنها ما يدرك ادراكاً ثانياً والفرق بين ادراك الصورة
وبين ادراك المعنى ان الصورة هى الشئ الذى يدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً لكن الحس يدركه اولاً
ويؤديه الى النفس مثل ادراك الشاة لصورة الذئب اعنى شكله وهيئته ولونه فان نفس الشاة الباطنة
يدركها ويدركها اولاً حسها واما المعنى فهو الشئ الذى يدركها النفس من المحسوس من غير ان يدركه الحس الظاهر
اولاً مثل ادراك الشاة المعنى المضاد فى الذئب او المعنى الموجب لخوفها اياه وهربها عنه من غير ان يدرك
الحس ذلك البتة فالذى يدرك من الذئب اولاً الحس ثم القوى الباطنة فهو الصورة والذى يدركه القوى
الباطنة دون الحس هو المعنى والفرق بين الادراك مع الفعل والادراك لا مع الفعل ان من شان افعال بعض
القوى الباطنة ان يركب بعض الصور والمعانى المدركة مع بعض ويفصله عن بعض فيكون ادرك وفعل ايضاً
فيما ادرك واما الادراك لا مع الفعل فان تكون الصورة او المعنى يرتسم فى الشئ فقط من غير ان يكون له ان يفعل
فيه تصرفاً البتة والفرق بين الادراك الاول والثانى ان الادراك الاول هو ان يكون حصول الصورة على نحوها
من الحصول قد وقع للشئ فى نفسه والادراك الثانى هو ان يكون حصولها له من جهة شئ آخر اداها اليه فمن القوة
المدركة الباطنة الحيوانية قوة بنطاسيا والحس المشترك وهى قوة مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ يقبل بذاتها
جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس متادية اليها ثم الخيال والمصورة وهى قوة مرتبة ايضاً فى آخر التجويف المقدم
من الدماغ يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس ويبقى فيه بعد غيبة المحسوسات واعلم ان القبول لقوة
غير القوة التى بها الحفظ فاعتبر ذلك من الماء فان له قبول النقش وليس له قوة حفظه ثم القوة التى تسمى متخيلة بالقياس
الى النفس الحيوانية ومتفكرة بالقياس الى النفس الانسانية وهى قوة مرتبة فى التجويف الاوسط من الدماغ

عند الدودة من شانها ان تركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار ثم
القوة الوهمية وهي مرتبة في التجويف الاوسط في نهاية الدماغ تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات
الجزئية كالقوة الحاكمة بان الذئب مهروب عنه وان الولد معطوف عليه ثم القوة الحافظة الذاكرة وهي قوة
مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة في المحسوسات الجزئية
ونسبة القوة الحافظة الى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالا بالقياس الى الحس ونسبة تلك القوة
الى المعاني كنسبة هذه القوة الى الصور المحسوسة فهذه هي قوى النفس الحيوانية واما النفس الناطقة الانسانية
فتنقسم قواها ايضاً الى عاملة وقوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم فالعاملة قوة
هي مبدأ محركة لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية ولها اعتبار
بالقياس الى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية مبدأ حركة المتخيلة والمتوهمة واعتبار
بالقياس الى نفسها وقياسها الى القوة الحيوانية النزوعية ان يحدث فيها منها هيئات تخص الانسان يتهيأ بها
لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما اشبه ذلك وقياسها الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة
هو ان يستعملها في استنباط التدابير في الامور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات الانسانية وقياسها الى نفسها
ان فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة مثل ان الكذب قبيح والظلم قبيح وما اشبه ذلك
من المقدمات المحدودة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق وهذه القوة هي التي يجب ان تتسلط على سائر
قوى البدن على حسب ما يوجبه الاحكام القوة الاخرى التي نذكرها حتى لا ينفعل عنها البتة بل ينفعل هي عنها ويكون
ما هو عنه دونها لئلا تحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الامور الطبيعية هي التي تسمى اخلاقاً رذيلة
بل يجب ان تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة بل متسلطة فتكون لها اخلاق فضيلة وقد يجوز ان ينسب الاخلاق
الى القوى البدنية ايضاً ولكن ان كانت هي الغالبة تكون لها هيئة فعلية ولهذا هيئة انفعالية فيكون شيء
واحد يحدث منه خلق في هذا وخلق في ذاك وان كانت هي مغلوبة تكون لها هيئة انفعالية ولهذا هيئة فعلية
غير غريبة او يكون الخلق واحداً وله نسبتان وانما كانت الاخلاق عند التحقيق لهذه القوة لان النفس الانسانية كما يظهر
من بعد جوهر واحد وله نسبة وقياس الى جنبتين جنبة هي تحته وجنبة هي فوقه وله بحسب كل جنبة قوة بها
تنتظم العلاقة بينها وبين تلك القوة فهذه القوة العملية هي التي لها بالقياس الى الجنبة التي دونها وهو البدن
وسياسته واما القوة النظرية فهي القوة التي لها بالقياس الى الجنبة التي فوقها لينفعل ويستفيد منه ويحصل
عنه وكان للنفس منها وجهين وجه الى البدن ويجب ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة اثراً من جنس مقتضى
طبيعة البدن ووجه الى المبادي العالية ويجب ان يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه هذا
واما القوة النظرية فهي قوة من شانها ان تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة بذاتها فذاك
وان لم تكن فانها تصيرها مجردة بتجريدها اياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء وسنوضح هذا بعد وهذه القوة النظرية
لها الى هذه الصور نسب وذلك لان الشيء الذي من شانه ان يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له وقد يكون بالفعل والقوة
يقال على ثلثة معان بالتقديم والتأخير فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه الى الفعل شيء ولا ايضاً حصل ما به يخرج

٢٤

وهذه القوة الطفل على الكتابة ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا كان لم يحصل للشيء الا ما يمكنه به ان يتوصل
الى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة ويقال قوة
لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة وحدث مع الآلة ايضاً كمال الاستعداد بان يكون له ان يفعل متى شاء بلا حاجة الى الاكتساب
بل يكفيه ان يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة اذا كان لا يكتب والقوة الاولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية
والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة والقوة الثالثة تسمى ملكة وربما تسمى القوة الثانية ملكة والثالثة كمال قوة فالقوة النظرية
اذاً تارة تكون نسبتها الى الصورة المجردة التي ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس لم يحصل بعد
شيئاً من الكمال الذي بحسبها وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع وانما
سميت هيولانياً تشبيهاً بالهيولى الاولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة وتارة
نسبتها بالقوة الممكنة وهي ان تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الاولى التي يتوصل منها وبها
الى المعقولات الثانية اعني بالمعقولات الاولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بان يشعر المصدق بها انه كان
يجوز له ان يخلو عن هذا التصديق وقتاً البتة مثل اعتقادنا بان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية
فما دام انما حصل فيه من العقل هذا القدر بعد فانه يسمى عقلاً بالملكة ويجوز ان يسمى هذا عقلاً بالفعل بالقياس الى الاول لان تلك
بعد ليس لها ان تعقل شيئاً بالفعل واما هذه فانها تعقل اذا اخذت تقيس بالعقل وتارة يكون نسبة ما بالقوة الكمالية وهو بان يكون
حصل فيها ايضاً الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الاولية الا انه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل بل كانها عنده مخزونة فمتى
شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل انه عقلها ويسمى عقلاً بالفعل لانه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب وان
كان يجوز ان يسمى عقلاً بالقوة بالقياس الى ما بعده وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق وهو ان تكون الصور المعقولة حاضرة فيه
وهو يطالعها بالفعل ويعقلها بالفعل ويعقل انه يعقلها بالفعل فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً وانما سمي عقلاً مستفاداً لانه
سيتضح لنا ان العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل وانه اذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال
انطبع منه في العقل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج فهذه ايضاً مراتب القوى التي تسمى عقولاً نظرية وعند العقل المستفاد يتم
الجنس الحيواني والنوع الانساني منه وهناك يكون قوة الانسانية تشبهت بالمبادي الاولية للوجود كله فاعتبر الآن وانظر
هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضاً فانك تجد عقل المستفاد بل العقل القدسي رئيساً ويخدمه الكل وهو الغاية
القصوى ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم العقل
العملي يخدم جميع هذا لان العلاقة كما سيتضح بعد لاجل تكميل العقل النظري وتزكيته ثم العقل العملي هو مدبر تلك العلاقة ثم العقل
العملي يخدم الوهم والوهم يخدمه قوتان قوة بعده وقوة قبله فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما اداه الوهم والقوة التي قبله
هي جميع القوى الحيوانية ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذين فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار لانه يبعثها على التحريك
والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والتفصيل فيما فيه من صورها ثم هذان رئيسان لطائفتين اما القوة الخيالية
فيخدمها بنطاسيا وبنطاسيا تخدمها الحواس الخمس واما القوة النزوعية فتخدمها الشهوة والغضب والشهوة والغضب
تخدمهما القوة المحركة في العضل فههنا يفني القوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية واولها وارأسها المولدة ثم المنمية تخدم المولدة
ثم الغاذية تخدمها جميعاً ثم القوى الطبيعية الاربع تخدم هذه وهي الهاضمة تخدمها من جهة الماسكة ومن جهة الدافعة والماسكة

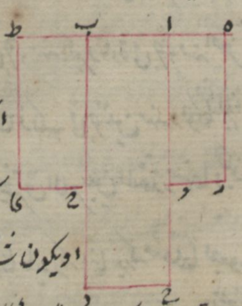
النامية تسمى

تخدم جميعها الكيفيات الاربع لان الحرارة تخدمها البرودة وتخدم كليهما الرطوبة واليبوسة وهناك آخر درجات القوى

الفصل الثالث يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك فان كان لمادي فهو اخذ صورته مجردة عن المادة تجريدا ما الا ان اصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة فان الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة احوال وامور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة تكون النزع نزعا كاملا بان يجرد عن المادة وعن اللواحق التي لها من جهة المادة مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة لا محالة تشترك فيها اشخاص النوع كله بالسوية وهي بحدها شيء واحد وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس لها من جهة طبيعتها الانسانية ولو كانت للطبيعة الانسانية يجب فيها التكثر لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لزيد لاجل انها انسانية لما كانت لعمرو فاذا احدى العوارض التي تعرض للصورة الانسانية من جهة المادة هو التكثر والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض وهي انها اذا كانت في مادة ما حصلت بقدر من الكم والكيف والاين والوضع وجميع هذه امور غريبة عن طباعها وذلك لانه لو كانت لاجل الانسانية هي على هذا الحد او حد آخر من الكيف والاين والكم والوضع لكان يجب ان يكون كل انسان مشاركا للآخر في تلك المعاني ولو كان لاجل الانسانية على حد آخر وجهة اخرى من الكم والكيف والاين والوضع لكان كل واحد من الناس يجب ان يشتركوا فيه فاذا الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه اللواحق وهذه اللواحق عارضة لها من جهة المادة ضرورة لان المادة التي تقارنها يكون قد لحقها هذه اللواحق فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ وذلك لانه ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها ولا يمكنه ان يستثبت تلك الصورة ان غابت المادة فيكون كانه لم ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان يكون تلك الصورة موجودة له واما الخيال والتخيل فانه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة اشد وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجود مادتها لان المادة وان غابت وبطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال الا انها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية والحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة واما الخيال فانه قد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها البتة عن لواحق المادة لان الصورة في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وتكيف ما ووضع ما وليس يمكن في الخيال البتة ان يتخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيه جميع اشخاص ذلك النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون اناس موجودون ومتخيلون ليسوا على نحو ما تخيل الخيال ذلك الانسان واما الوهم فانه قد تعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادية وان عرض لها ان يكون في مادة وذلك لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان يكون الا لمواد جسمانية واما الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهو امور في انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان تكون في مادة والدليل على ان هذه الامور غير مادية ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير او شر او موافق او مخالف الا عارضا لجسم وقد يعقل ذلك فتبين ان هذه امور هي في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما ينال ويدرك امثال هذه الامور فاذا هو يدرك امورا غير مادية ويأخذها عن المادة فهذا النزع اذا اشتد استقصاء واقرب الى البساطة من النزعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة

لانها تأخذ جزئية وبحسب مادة مادة وبالقياس اليها وبمشاركة الخيال فيها واما القوة التي تكون الصور المستثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا يعرض لها ان تكون مادية او صور موجودات ليست بمادية ولكن قد يعرض لها ان تكون مادية او صور موجودات مادية ولكن مبراة من علائق المادة من كل وجه فبين انها تدرك الصور بان تأخذها اخذا مجردا عن المادة من كل وجه اما ما هو متجرد بذاته عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي او عارض له ذلك فتنتزعها عن المادة وعن لواحق المادة معها فيأخذها مجردا حتى يكون الانسان الذي يقال على كثيرين فيؤخذ الكثير طبيعة واحدة ويفرد عن كل كم وكيف واين ووضع مادي ثم تجرده عن ذلك ما صلح ان يقال على الجميع فبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي وادراك الحاكم العقلي والى هذا المعنى كنا نسوق الكلام في هذا الفصل

الفصل الرابع فنقول اما المدرك من الصور الجزئية كما يدركه الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتفريق عن المادة ولا مجردة اصلا عن علائق المادة فالامر فيه واضح سهل وذلك لان هذه الصور انما يدرك ما دامت المواد حاضرة موجودة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة مفردة من جهة الحضور فان الشيء الذي ليس في مكان لا يكون للشيء المكاني اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا على وضع وقرب وبعد للحاضر عند الحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان يكون المحضور جسما او في جسم واما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق كالخيال فهو لا يتخيل الا ان يرتسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم ولنفرض الصور الخيالية صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض فنقول ان تلك الاجزاء والجهات من اعضائه يجب ان يرتسم في جسم وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم واجزاؤه في اجزائه ولننقل صورة زيد الى صورة مربع ا ب ج د المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد ولكن متصلا بزاويتي ا ب منه مربعان كل واحد منهما مثل الآخر ولكل واحد جهة معين لكنهما متشابها الصورة ويرتسم من الجملة صورة شكل جزئية واحدة بالعدد في الخيال فنقول ان مربع ا ه ز و وقع غيرا بالعدد لمربع ب ح ط ي ووقع في الخيال منه بجانب اليمين ومتميزا عنه بالوضع في الخيال فلا يخلو اما ان يكون لصورة المربعية او يكون لعارض خاص له في المربعية غير صورته او يكون للمادة التي هي ينطبع فيها فلا يجوز ان يكون مغايرته له من جهة الصورة المربعية وذلك انا فرضنا هما متشاكلين متشابهين متساويين ولا يجوز ان يكون لعارض يخصه اما اولا فلانا لا نحتاج



في تخيله يمينا الى اعتبار ايقاع عارض فيه ليس في ذلك واما ثانيا فان ذلك العارض اما ان يكون او يكون شيئا له بالقياس الى ما هو شكله في الموجودات حتى يكون كانه شكل منتزع عن موجود هو لهذا الخيال او يكون شيئا له بالقياس الى القوة القابلة او يكون شيئا له بالقياس الى المادة الحاملة ولا يجوز ان يكون شيئا له في نفسه من العوارض التي تخصه لانه اما ان يكون لازما وزائلا ولا يجوز ان يكون لازما له بالذات الا وهو لازم لمشاركه في النوع فان المربعين وضعا متساويين في النوع فلا يكون لهذا عارض لازم ليس لذلك وايضا فانه لا يجوز ان كان هو في قوة غير متجزية ان يعرض له شيء دون الآخر الذي هو مثله ومحلهما واحد غير متجز وهو القوة القابلة ولا يجوز ان يكون زائلا لانه يجب اذا زال ذلك

الا امران يتغير صورته في الخيال والخيال انما يتخيله هكذا لا لسبب شيء يقرنه به بل تخيله كذلك كيف كان ولهذا لا يجوز
ان يقال ان فرض الفارض جعله بهذه الحال كما يجوز ان يقال في مثل المعقول وذلك لانه تبقى المسئلة بحالها فيقال كيف
امكن للفارض ان يفرضه بهذه الحال فيتميز عن الباقي واما الشيء الذي يعمله به حتى فرض هذا هكذا وذاك كذاك
واما في الكلي فهناك امر يقرنه به العقل وهو حد التيامن مع حد التياسر وذلك الحد امر معقول على ما يصح واما لهذا
الجزئي فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه الا امر به يستحق زيادة هذا الحد دون صاحبه ولا الخيال يفرضه كذا بشرط
يقرنه به بل يتخيله كذلك دفعة على انه في نفسه كذلك لا يفرضه فيتخيل هذا يمينا وذلك يسارا لا لسبب شرط
يقرن بذلك او بهذا وحد التيامن والتياسر يلحق هناك المربع وهو مربع لم يعرض له شيء آخر لحوق الكلي بالكلي واما ههنا
فما لم يقع له اولا وضع محدود جزئي فلا يقع تحت الحد ليس الفرض ههنا لجعله بذلك الوضع في الخيال بل وقوع ذلك
الوضع في الخيال يجعله بحيث يصدق عليه الفرض والخيال ليس عنده حد البتة لان الحد كلي فكيف يلحق هو به الحد
فقد بطل ان يكون هذا التميز بسبب عارض لازم او غير لازم في ذاته او مفروض فنقول ولا يجوز ان يكون ذلك
بالقياس الى الشيء الموجود الذي هو خياله وذلك لانه كثيرا ما يتخيل ما ليس ولا يكون لنسبة البتة الى ما ليس
وايضا فان وقع لاحد المربعين نسبة الى جسم وللمربع الآخر نسبة الى آخر فليس يجوز ان يقع ومحلهما غير منقسم فليس احد
المربعين الخياليين اولى بان ينسب الى احد المربعين الخياليين الجسمانيين دون آخر الا ان يكون وقع هذا
في نسبة للحامل الى الجسم لا يقع الآخر فيها فيكون اذن محل ذلك غير محل هذا ويكون القوة منقسمة ولا ينقسم بذاتها بل
بانقسام ما فيها فيكون جسمانية والصورة مرتسمة في جسم فاذن ليس يصح ان يفرق المربعان في الخيال لافتراق
المربعين الموجودين وبالقياس اليهما فبقي ان يكون ذلك اما بسبب افتراق الجزء من القوة القابلة او الجزء من الآلة
التي بها تفعل القوة وكيف كان فان الحاصل يبقى ان الادراك بمادة جسمانية اما القوة القابلة فانها لا تنقسم الا
بانقسام مادتها واما الآلة الجسمانية فهي التي اياها نعني فقد اتضح ان الادراك الخيالي هو ايضا بجسم ومما يبين ذلك انا
نتخيل الصورة الخيالية كصورة الناس مثلا اصغر او اكبر ولا محالة انها ترتسم وهي اكبر وترتسم وهي اصغر في شيء لا في مثل
ذلك الشيء فالتفاوت في الصغر والكبر اما ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه الصورة واما بالقياس الى الآخذ واما
لنفس الصورتين وليس يجوز ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه الصورة فكثير من الصور الخيالية غير مأخوذة عن شيء
البتة ولا يجوز ان يكون بسبب الصورتين في انفسهما فانهما لما اتفقتا في الحد والماهية واختلفتا في الصغر والكبر فليس
ذلك لانفسهما فاذن ذلك بالقياس الى الشيء القابل لان الصورة تارة ترتسم في جزء منه اكبر وتارة في جزء منه اصغر
وايضا فانه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد معا ويمكننا ذلك في جزئين منه ولو كان الجزءان
لا يتميزان في الوضع بل كان كلا الخيالين يرتسمان في شيء غير منقسم لكان لا يفترق الامر بين المتعذر منهما والممكن
فاذن الجزءان متميزان في الوضع ولما علمت هذا في الخيال فقد علمت في الوهم الذي ما يدركه انما يدركه متعلقا بصور
جزئية خيالية على ما اوضحنا قبل وقد يمكننا ان نزيد هذا القول شرحا واستشهادا الا انا نؤثر الاختصار ما امكننا
خصوصا فيما يجري مجرى الرسائل **الفصل الخامس** نقول ان الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم
بجسم على انه قوة فيه او صورة له بوجه فانه ان كان محل المعقولات جسما او مقدارا من المقادير فاما ان يكون محل الصور

فيه طرفا

فيه طرفا منه لا ينقسم او يكون انما نخيل منه شيئا منقسما ويصح اولا انه هل يمكن ان يكون طرفا غير منقسم
فاقول ان هذا محال وذلك لان النقطة هي نهاية ما لا تميز لها في الوضع عن الخط او المقدار الذي هو منتصل به حتى يستقر
منه شيء من غير ان يكون في شيء من ذلك الخط بل كما ان النقطة لا ينفرد بذاتها وانما هي طرف ذاتي لما هو بالذات
مقدار كذلك انما يجوز ان يقال بوجه ما انه يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي هي طرفه متقدر به بالعرض وكما انه
يتقدر به بالعرض كذلك يتناهى بالعرض في النقطة ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئا من الاشياء لكان يتميز
لها ذات وكانت النقطة حينئذ ذات جهتين جهة منها يلي الخط وجهة منها مخالفة له مقابلة فيكون حينئذ منفصلة
عن الخط وللخط نهاية غيرها تلاقيها فتكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه والكلام فيها وفي هذه النقطة واحدة
ويؤدي هذا الى ان يكون النقطة متشافعة في الخط اما متناهية واما غير متناهية وهذا امر قد بان لنا في مواضع
اخرى استحالته ونشير الى طرف منها فنقول ان النقطتين حينئذ اللتان يطيفان بنقطة واحدة من جنبيه اما ان
يكون هذه النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا يتماسان فيلزم حينئذ في البديهة العقلية الاولية ان يكون كل واحد
منهما يختص بشيء من الوسطى يماسه فينقسم حينئذ الواسطة وهذا محال واما ان يكون الوسطى لا تحجز المكتنفتين
عن التماس فحينئذ يكون الصورة المعقولة حالة في جميع النقطة وجميع النقطة كنقطة واحدة وقد وصفنا هذه النقطة
الواحدة منفصلة عن الخط فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها به ينفصل عنها فتلك النقطة يكون مباينة
لهذه في الوضع وقد وضعت النقطة كلها مشتركة في الوضع هذا خلف فقد بطل اذن ان يكون محل المعقولات من الجسم
شيئا غير منقسم فبقي ان يكون محلها من الجسم شيئا منقسما فليفرض صورة معقولة في شيء منقسم فاذا فرضنا
في الشيء المنقسم انقساما عرض للصورة ان ينقسم فحينئذ لا يخلو اما ان يكون الجزءان متشابهين او غير متشابهين فان
كان متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس هما الا ان يكون ذلك الشيء شيئا يحصل فيهما من جهة المقدار والزيادة
في العدد لا من جهة الصورة فتكون حينئذ الصورة المعقولة شكلا ما او عددا ما وليس كل صورة معقولة بشكل ويصير حينئذ
الصورة خيالية لا عقلية واظهر من ذلك انه ليس يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل في المعنى لان الثاني
ان كان غير داخل في معنى الكل فيجب ان يضع في الابتداء معنى الكل هذا الواحد لا كلاهما وان كان داخلا في معناه فمن البين
الواضح ان الواحد منهما وحده ليس يدل على نفس معنى التمام وان كانا غير متشابهين فلينظر كيف يمكن ان يكون للصورة المعقولة
اجزاء غير متشابهة فانه ليس يمكن ان يكون الاجزاء الغير المتشابهة الا اجزاء الحد التي هي الاجناس والفصول ويلزم من هذا محالات
منها ان كل جزء من الجسم يقبل القسمة ايضا في القوة غير متناه فيجب ان يكون الاجناس والفصول بالقوة غير متناهية
وقد صح ان الاجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية ولانه ليس يمكن ان يكون توهم القسمة يفرز
الجنس والفصل بل مما لا يشك فيه انه اذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميزا في المحل ان ذلك التميز لا يتوقف الى توهم
القسمة فيجب ان يكون الاجناس والفصول بالفعل ايضا غير متناهية وقد صح ان الاجناس والفصول واجزاء الحد للشيء
الواحد متناهية من كل وجه ولو كانت غير متناهية بالفعل ههنا لكانت يوجب ان يكون الجسم الواحد ينفصل باجزاء غير
متناهية وايضا لتكن القسمة وقع من جهة وافرز من جانب جنسا ومن جانب فصلا فلو غير بالقسمة لكان يقع منها في جانب
نصف الجنس ونصف فصل او كان ينقلب فكان فرضنا الوهمي يدور مقام الجنس والفصل فيه على ان ذلك ايضا لا معنى فانه

يمكننا ان يوقع قسم فى قسم وايضاً ليس كل معقول يمكن ان ينقسم الى معقولات ابسط منه فانّ ههنا معقولات هى ابسط المعقولات ومباد للتركيب فى سائر المعقولات وليس لها لا اجناس ولا فصول ولا هى منقسمة فى الكمّ ولا هى منقسمة فى المعنى فاذاً ليس يمكن ان يكون الاجزاء المتوهّمة فيه غير متشابهة كلّ واحدٍ منها وهو فى معنى الكلّ وانّما يحصل الكلّ بالاجتماع فان كان ليس يمكن ان ينقسم الصورة المعقولة ولا انّه يحلّ طرفاً من المقادير غير منقسم فتبيّن انّ محلّ المعقولات جوهر ليس بجسم ولا ايضاً قوّة فى جسمٍ فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم لا يتبعه سائر المحالات ولنا ان نبرهن على هذا برهان آخر فنقول انّ القوّة العقليّة هو ذى تجرّد المعقولات عن الكمّ والاين والوضع وسائر ما قيل فيجب ان ينظر فى ذات هذه الصورة المجرّدة عن الوضع كيف هى مجرّدة عنه امّا بالقياس الى الشئ الآخذ اعنى هذه الذات المعقولة تتجرّد عن الوضع فى الوجود الخارجى او فى الوجود المتصوّر فى الجوهر العاقل ومحال ان يكون ذلك فى الوجود الخارجى فبقى ان يكون انّما هو مفارق للوضع والاين عند وجوده فى العقل فاذاً اذا وجدت فى العقل لم يكن ذات وضع وبحيث يقع اليها اشارة بجزى والقسام او شئ ممّا اشبه هذا المعنى فلا يمكن ان يكون فى جسمٍ وايضاً اذا انطبعت الصورة الاحديّة الغير المنقسمة التى هى للاشياء غير منقسمة فى المعنى فى مادّة منقسمة ذات جهاتٍ فلا يخلو امّا ان لا يكون لشئ من اجزائها التى يعرض فيه بحسب جهاتها نسبة الى الشئ المعقول الواحد الذات الغير المنقسم المتجرّد عن المادّة او يكون لكلّ واحد من اجزائها التى يعرض او يكون لبعضها دون بعض فان لم يكن ولا لشئ منها فليس ولا لكلّها لا محالة وان كان لبعضها دون بعض فالبعض الذى لا نسبة له ليس هو من معناه فى شئ وان كان لكلّ جزءٍ يعرض فامّا ان يكون لكلّ جزء يعرض الى الذات بأسرها والى جزء من الذات فان كان لكلّ جزءٍ يعرض الى الذات بأسرها فليست الاجزاء اذن اجزاء معنى المعقول فلكلّ واحدٍ منها معقول فى نفسه مفرد وان كان لكلّ جزء له نسبة غير الاخرى الى الذات فمعلوم انّ الذات منقسمة فى المعقول وقد وضعناها غير منقسمة هذا خلف ومن هذا تبيّن انّ الصورة المنطبعة فى الحاسّة لا يكون الّا اشباحاً لامور جزئيّة منقسمة ولكلّ جزءٍ منها نسبة بالفعل او بالقوّة الى جزء منه وايضاً فانّ الشئ المتكثّر ايضاً فى اجزاء الحدّ له من جهة التمام وحده هو لما لا ينقسم فذلك الوحدة بما هى وحدة كيف يرتسم فى المنقسم وايضاً ما قلنا فى غير المتكثّر اجزاء حدّه وايضاً فانّه قد صحّ لنا انّ المعقولات المفروضة التى من شان القوّة الناطقة ان يعقل بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوّة لا يجوز ان يكون محلّه جسماً ولا قوّة فى جسمٍ قد برهن على هذا فى السماع الطبيعى فلا يجوز اذن ان يكون الذات القابلة للمعقولات قائمة فى جسمٍ البتّة ولا فعلها الكائن فى جسم ولا بجسم وقد كان يمكننا ان نزيد هذا بسطاً لكنّنا اقتصرنا على ما هو اقرب الى الافهام

الفصل السادس

انّ القوى الحيوانيّة تعين النفس الناطقة فى اشياء منها ان يورد عليه الحسّيات الجزئيّات فيحدث له من الجزئيّات امور اربعة احدها انتزاع النفس الكليّات المفردة من الجزئيّات على سبيل تجريد معانيها عن المادّة وعن علائق المادّة ولواحقها ومراعات المشترك فيه والمباين معه به والذاتى وجوده والوضعى وجوده فيحدث للنفس من ذلك مبادى التصوّر وذلك بمعاونة استعماله الخيال والوهم والثانى بايقاع النفس مناسبات بين هذه الكليّات المفردة على مثل سلب وايجاب فما كان التأليف فيها بسلب وايجاب ذاتيّاً بيّناً بنفسه اخذه وما كان ليس كذلك تركه الى مصادفة الواسطة والثالث تحصيل المقدّمات التجربيّة وهو ان يوجد بالحسّ محمولاً لازم الحكم لموضوعٍ لازم الايجاب والسلب او منافياً له وليس ذلك فى بعض الاحايين دون بعضٍ ولا على المساواة بل دائماً حتّى يسكن النفس على انّ طبيعة هذا

المحمول

ان يكون فيه هذه النسبة الى هذا الموضوع وانّ طبيعة هذا التالى ان يلزم هذا المقدّم او ينافيه لذاته لا بالاتّفاق فيكون ذلك اعتقاداً حاصلاً من حسّ وقياس امّا الحسّ فلاجل مشاهدة ذلك وامّا القياس فلانّه لو كان اتّفاقياً لما وجدت دائماً او فى الاكثر وهذا كالحكم منّا بانّ السقمونيا مسهل للصفراء بالطبع لاحساسنا ذلك كثيراً وبقياسنا انّه لو كان لا عن الطبع بل عن الاتّفاق لوجد فى بعض الاحايين والرابع الاخبار التى يقع التصديق بها لشدّة التواتر فالنفس الانسانيّة تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادى للتصوّر وللتصديق ثم اذا حصّلته رجعت الى ذاتها فان يعرض لها شئ من القوى التى دونها بان يشغلها شغلته عن فعله واخذت بفعله الّا فى امور احتاج النفس فيها خاصّة بان يعاود القوى الخياليّة مرّة اخرى لاقتباس مبدا غير الذى حصل او معاونة باحضار خيال وهذا يقع فى الابتداء كثيراً ولا يقع بعده الّا قليلاً وامّا اذا استكملت النفس وقويت فانّها منفردة بافاعيلها على الاطلاق ويكون القوى الحسّية والخياليّة وسائر القوى البدنيّة صارفة عن فعلها ومثال هذا انّ الانسان قد يحتاج الى دابّة وآلات ليتوصّل بها الى مقصدٍ ما فاذا وصل اليه ثم عرض من الاسباب ما يخوّن مفارقته صار السبب الموصل بعينه عائقاً

الفصل السابع

امّا البراهين التى اقمناها على انّ محلّ المعقولات اعنى النفس الناطقة ليست بجسم ولا هى قوّة فى جسمٍ فقد كفينا هذه المؤونة الّا انّا نستشهد لذلك ايضاً من فعلها مرّة ما ونقول انّ القوّة العقليّة لو كانت يعقل بالآلة الجسمانيّة حتّى يكون فعلها انّما يستتمّ باستعمال تلك الآلة الجسمانيّة لكان يجب ان لا يعقل ذاتها وان لا يعقل الآلة وان لا يعقل انّها عقلت فانّه ليس بينها وبين تعقّل ذاتها آلة وليس بينها وبين آلتها آلة ولا بينها وبين انّها عقلت آلة لكنّها يعقل ذاتها وآلتها التى تدّعى لها وانّها عقلت فاذاً تعقّل بذاتها لا بآلة وايضاً لا يخلو امّا ان يكون تعقّلها آلتها لوجود ذات صورة آلتها امّا تلك وامّا اخرى مخالفة لها وهى صورتها ايضاً فيها وفى آلتها ولوجود صورة اخرى غير صورة آلتها تلك فيها وفى آلتها فان كانت لوجود صورة آلتها فصورة آلتها فى آلتها وفيها بالشركة دائماً فيجب ان يعقل آلتها دائماً التى كانت يعقل لوصول الصورة اليها وان كان لوجود صورة غير تلك الصورة فانّ المغايرة بين اشياء تدخل فى حدٍّ واحدٍ امّا لاختلاف الموادّ والاحوال والاعراض وامّا لاختلاف ما بين الكلّى والجزئى والمجرّد عن المادّة والموجود وليس ههنا اختلاف موادٍّ واعراضٍ فانّ المادّة واحدة والعرض واحد وليس ههنا اختلاف التجريد والوجود فى المادّة فانّ كليهما فى المادّة وليس ههنا اختلاف الخصوص والعموم لانّ احدهما انّما يستفيد الجزئيّة بسبب المادّة الجزئيّة واللواحق التى يلحقها من جهة المادّة التى فيها وهذا المعنى لا تختصّ باحدهما عن الآخر ولا يجوز ان يكون لوجود صورة اخرى معقولة غير صورة آلتها فانّ هذا اشدّ استحالة لانّ الصورة المعقولة اذا حلّت الجوهر العاقلة جعلته عاقلة لما تلك الصورة صورته او لما تلك الصورة مضافة اليه فيكون صورة المضاف داخلة فى هذه الصورة وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا ايضاً صورة شئ مضاف اليها بالذات لانّ ذات هذه الآلة جوهر ونحن انّما نأخذ ونعتبر صورة ذاته والجوهر فى ذاته غير مضاف اليه فهذا برهان عظيم على انّه لا يجوز ان يدرك المدرك آلة هو اليه فى الادراك ولهذا فانّ الحسّ انّما يحسّ شيئاً خارجاً ولا يحسّ ذاته ولا آلته ولا احساسه وكذلك الخيال لا يتخيّل ذاته ولا فعله ولا آلته ولا احساسه بل ان تخيّلت اليه تخيّلية لا على نحو يخصّه فانّه لا محالة له دون غيره الّا ان يكون الحسّ يورد عليه صورة آلته لو امكن فيكون حينئذٍ انّما يحكى خيالاً مأخوذاً من الحسّ غير مضاف

عنده الى شيء حتى لو لم يكن اليه كذلك لم يتخيله وايضاً مما لم يشهد لنا بهذا ويقع فيه ان القوى الدراكة بانطباع الصور في الآلات يعرض لها من ادامة العمل ان تكل لاجل ان الآلات تكلها ادامة الحركة وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها والامور القوية الشاقة الادراك يوهنها وربما افسدتها حتى لا يدرك دونها الاضعف منها لانغماسها في الانفعال عن الشاق كما في الحس فان المحسوسات الشاقة والمتكررة يضعفه وربما افسدته كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع وعند ادراك القوي لا يقوى على ادراك الضعيف فان المبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقيبه ضوءاً ضعيفاً والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه وعقيبه صوتاً ضعيفاً ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة والامر في القوة العقلية بالعكس فان ادامتها للفعل وتصورها للامور القوية يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها وان عرض في بعض الاوقات ملال وكلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكل فلا يخدم العقل ولو كان بغير هذا لكان يقع دائماً وفي اكثر الاحوال والامر بالضد وايضاً فان البدن يأخذ اجزاؤه كلها يضعف قواها بعد منتهى النشو والوقوف وذلك دون الاربعين وعند الاربعين وهذه القوة انما تقوى بعد ذلك في اكثر الامر ولو كانت من القوة البدنية لكان يجب دائماً وفي كل حال ان يضعف حينئذ لكن ليس يجب ذلك فليست اذن من القوة البدنية ومن هذه الاشياء يتبين ان كل قوة يدرك بآلة فلا يدرك ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها ويضعفها تضعيف الفعل ولا يدرك الضعيف اثر القوي والقوي وعند ضعف الآلات يضعف فعلها والقوة العقلية بخلاف ذلك كله واما الذي يتوهم ان النفس ينسى ولا يفعل فعلها مع مرض البدن وعند الشيخوخة وان ذلك لها سبب ان فعلها لا يتم الا بالبدن فظن غير ضروري ولا حق وذلك انه بعد ما صح لنا ان النفس يعقل بذاتها يجب ان يطلب العلة في هذا فان كان قد يمكن ان يجتمع للنفس فعلاً بذاتها وانها ايضاً يترك فعلها مع امر البدن ولا يفعل من غير تناقض فليس لهذا الاعتراض اعتبار فنقول ان النفس لها فعلان فعل له بالقياس الى البدن وهو السياسة وفعل بالقياس الى ذاتها والى مباديها وهو العقل والتعقل وهما متغايران متمانعان فانه اذا اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر ويصعب عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع وانت خبير هذا بانك اذا اخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل شيء من هذه الا ان يغلب ويقسر النفس بالرجوع الى جهتها وان تعلم ان الحس يمنع النفس عن التعقل اذا اكبت عن المحسوس من غير ان يكون اصابة آلة العقل فانها آفة بوجه وتعلم ان السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل فلهذا السبب ما يتعطل افعال العقل عند المرض ولو كانت الصور المعقولة قد بطلت وفسدت لاجل الآلة لكان رجوع الآلة الى حالها يحوج الى اكتساب من الرأس وليس الامر كذلك فانه قد يعود النفس عاقلة بجميع ما عقلته بحالها فقد كانت اذاً كلها معها الا انها كانت مشغولة عنه وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب في افعال التمانع بل يكثر افعال جهة واحدة قد يوجب هذا بعينه فان الخوف يغفل عن الوجع والشهوة تصد عن الغضب يصرف عن الخوف والسبب في جميع ذلك واحد وهو انصراف النفس بالكلية الى امر واحد فاذاً ليس يجب اذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بحالة لشيء ان لا يكون فاعلاً فعله الا عند وجود ذلك الشيء ولنا ان نتوسع في هذا الباب الا ان بلوغ الكفاية يتسبب

الازدياد

الازدياد الى تكلف ما لا يحتاج اليه وقد ظهر من اصولنا التي قدرنا ان النفس ليست منطبعة للبدن ولا قائمة به فيجب ان يكون سبيل اختصاصها به سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة الى الاشتغال بسياسة هذا البدن الجزئي على سبيل عناية ذاتية مختصة به

الفصل الثامن نقول ان النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى فان وجدت قبل البدن فاما ان تكون متكثرة الذوات او تكون ذاتاً واحدة ومحال ان يكون متكثرة الذوات ومحال ان يكون ذاتاً واحدة على ما نبين فمحال ان يكون قد وجدت قبل البدن فنبتدئ ببيان استحالة تكثرها بالعدد فنقول ان مغايرة الانفس قبل الابدان بعضها لبعض اما ان يكون من جهة الماهية والصورة واما ان يكون من جهة النسبة الى العنصر والمادة متكثرة بالامكنة التي يشتمل كل مادة على جهة والازمنة التي تختص بكل واحد منها في جزئيه في مادته والعلل القاسمة لمادته وليست متغايرة بالماهية والصورة لان صورتها واحدة فاذاً انما تتغاير من جهة قابل الماهيات والمنسوب اليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن واما قبل البدن والنفس مجرد ماهية لا يقبل اختلافاً ذاتية وهذا مطلق في كل شيء بان الاشياء التي ذواتها معاني فتكثر نوعياتها انما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها واذا كانت مجردة فمحال ان يكون بينها مغايرة وتكاثر فقد بطل ان يكون قبل دخولها الابدان متكثرة الذات واقول ولا يجوز ان يكون واحدة الذات بالعدد لانه اذا حصل بدنان حصلت في البدنين نفسان فاما ان يكونان قسمي تلك النفس الواحدة فيكون الشيء الواحد الذي لا يكون له عظم وحجم منقسماً بالقوة وهذا ظاهر البطلان في الاصول المتقررة التي في الطبيعيات واما ان يكون النفس واحدة بالعدد في بدنين وهذا لا يحتاج ايضاً الى كثير تكلف في ابطاله فقد صح اذن ان النفس يحدث كما يحدث البدن الصالح لاستعماله اياه ويكون البدن الحادث مملكته وآلته ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحقه نزاع طبيعي الى الاشتغال به والاستعمال والاهتمام باحواله والانجذاب اليه يخصه ويصرفه عن كل الاجسام غيره بالطبع الا بوساطته واما بعد مفارقة البدن فان الانفس يكون قد وجدت كل واحدة منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت باختلاف ازمنة حصولها حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب ابدانها المختلفة لا محالة باحوالها

الفصل التاسع اما انها لا تموت بموت البدن فلان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق وكل شيء متعلق بشيء آخر نوعاً من التعلق واما ان يكون تعلقه به تعلق المتأخر منه في الوجود واما ان يكون تعلقه به تعلق المتقدم له في الوجود الذي هو قبله في الذات لا في الزمان فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافي في الوجود فذلك امر ذاتي لا عارض وكل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه فليس لا النفس ولا البدن بجوهر لكنهما جوهران وان ذلك امراً عرضياً لا ذاتياً فان فسد احدهما بطل العارض الآخر من الاضافة ولم يفسد الذات بفساده وان كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود فالبدن علة للنفس في الوجود والعلل اربع فاما ان يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية له الوجود واما ان يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للابدان او بسبيل البساطة كالنحاس للصنم واما ان تكون علة صورية واما ان يكون علة كمالية ومحال ان يكون علة فاعلية فان الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً وانما يفعل بقواه ولو كان يفعل بذاته لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل ثم القوى الجسمانية كلها اما اعراض واما صور مادية ومحال ان

يفيد الاعراض او الصور القائمة بالمواد وجود ذوات قائمة بنفسها لا في مادة ووجود جوهر مطلق ومحال ايضاً ان يكون
علة قابلية فقد برهنا على استحالة هذا وبينا ان النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه فلا يكون اذا البدن
متصوراً بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا على التركيب بان يكون جزءاً من اجزاء النفس تركيب فيحدث النفس
ومحال ان يكون علة صورية للنفس وكمالية فان الاولى ان يكون الامر بالعكس فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق
معلول بعلة ذاتية نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس فانه اذا حدث بدن يصلح ان يكون آلة للنفس ومملكة لها احدثت
العلل المفارقة النفس الجزئية او حدث عنها ذلك فان احداثها بلا سبب يخصص احداث واحد دون واحد يمنع عن وقوع
الكثرة فيها بالعدد لما قد بيناه ولانه لابد لكل كائن بعد ما لم يكن من ان يتقدمه مادة تكون فيها تهيؤ قبوله او تهيؤ
نسبة اليه كما تبين في العلوم الاخرى ولانه لو كان يجوز ايضاً ان يكون نفس جزئية يحدث ولم يحدث لها آلة بها يستكمل
ويفعل لكانت معطلة الوجود ولا شيء معطل في الطبيعة ولكن اذا احدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ
ان يحدث من العلل المفارقة شيء هو النفس وليس اذا وجب حدوث شيء مع حدوث شيء وجب ان يبطل مع بطلانه
وانما يكون ذلك اذا كان ذات الشيء قائماً بذلك الشيء وفيه وقد تحدث امور عن امور وتبطل تلك الامور وتبقى تلك الامور
اذا كانت ذاتها غير قائمة فيها وخصوصاً اذا كان مفيد الوجود لها شيء آخر غير الذي انما تهيأ افادة وجوده مع وجوده ومفيد
وجود النفس شيء غير جسم كما بينا ولا قوة في جسم بل هو لا محالة جوهر ايضاً غير جسم فاذا كان وجوده من ذلك الشيء ومن البدن تحصيل
وقت استحقاقه للوجود فقط فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ولا البدن علة له الا بالعرض فلا يجوز اذن ان يقال ان
التعلق بينهما على نحو يوجب ان يكون الجسم متقدم الذات على النفس واما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الابتداء وهو ان يكون
تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود فاما ان يكون التقدم مع ذلك زمانياً فيستحيل ان يتعلق وجوده به وقد تقدمه
في الزمان واما ان يكون التقدم في الذات لا في الزمان لانه في الزمان لا يفارقه وهذا النحو من التقدم هو ان يكون الذات المتقدمة
كما يوجد يلزم ان يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود وحينئذ لا يوجد ايضاً هذا المتقدم في الوجود اذا فرض المتأخر قد عدم
لا ان فرض عدم المتأخر اوجب عدم المتقدم ولكن ان المتأخر لا يجوز ان يكون عدم الا وقد عرض اولاً بالطبع للمتقدم
ما اعدمه فحينئذ عدم المتأخر فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم ولكن فرض عدم المتقدم بنفسه لانه انما فرض
المتأخر معدوماً بعد انه عرض للمتقدم ان عدمه في نفسه واذا كان كذلك فيجب ان يكون السبب المعدم يعرض في جوهر
النفس فيفسد معه البدن وان لا يكون البدن البتة يفسد بسبب يخصه لكن فساد البدن بسبب يخصه من تغير
المزاج او التركيب فباطل ان تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم يفسد البدن البتة فليس اذاً بينهما هذا
التعلق واذا كان الامر على هذا بطل انحاء التعلق كلها وبقي ان لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن بل تعلقه في الوجود
بالمبادي الاخر التي لا تستحيل ولا تبطل فاقول ايضاً ان سبباً آخر لا يعدم النفس البتة وذلك ان كل شيء من شأنه ان
يفسد بسبب ما ففيه قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى ومحال ان يكون من جهة واحدة في شيء واحد
قوة ان يفسد وفعل ان يبقى بل تهيؤه للفساد ليس لفعله انه يبقى فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل واضافة هذه
القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل لان اضافة ذلك الى الفساد واضافة هذا الى البقاء فاذاً لامرين مختلفين
في الشيء يوجد هذان المعنيان فنقول ان الاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز ان

يجمع

يجتمع فيها فعل ان تبقى وقوة ان تفسد وفي الاشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز ان يجتمع هذان الامران
واقول بوجه مطلق انه لا يجوز ان يجتمع في شيء احدي الذات هذان المعنيان وذلك لان كل شيء يبقى وله قوة ان يفسد
فله ايضاً قوة ان يبقى لان بقاءه ليس بواجب ضروري واذا لم يكن واجباً كان ممكناً والامكان هي طبيعة القوة
فاذاً يكون له في جوهره فعل ان يبقى وقوة ان يبقى وفعل ان يبقى منه لا محالة ليس هو قوة ان يبقى منه وهذا
بين فيكون اذاً فعل ان يبقى منه امراً يعرض للشيء الذي له قوة ان يبقى منه فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل بل للشيء
الذي يعرض له ان يبقى بالفعل لا بوجود ذاته فيلزم من هذا ان يكون ذاته مركبة من شيء اذا كان به ذاته موجوداً
بالفعل وهو الصورة في كل شيء وعن شيء حصل له هذا الفعل وفي طباعه قوته وهو مادته فان كانت النفس
بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة وصورة وان كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته ولنصرف
القول الى نفس مادته ولنتكلم فيها ونقول ان تلك المادة اما ان ينقسم هكذا دائماً ويثبت الكلام دائماً وهذا محال
واما ان لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والاصل لا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر
ان كل شيء هو بسيط غير مركب او هو اصل مركب وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى وقوة ان يفسد بالقياس الى
ذاته فان كانت فيه قوة ان يفسد فمحال ان يكون فيه فعل ان يبقى واذا كان فيه فعل ان يبقى وان يوجد فليس فيه
قوة ان يعدم فتبين اذاً ان جوهر النفس ليس فيه قوة ان يفسد واما الكائنات التي تفسد فان الفاسد منها هو
المركب المجتمع وقوة ان يفسد وقوة ان يبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلي
الضدين فليس اذن في الفاسد المركب لا قوة ان يبقى ولا قوة ان يفسد فلم يجتمعا فيه واما المادة فاما ان تكون باقية
لا بقوة تستعد بها للبقاء كما يظن قوم واما ان تكون باقية بقوة بها تبقى وليس لها قوة ان تفسد بل قوة ان
تفسد شيء آخر فيها واما البسائط التي في المادة فان قوة فسادها هو للمادة لا في جوهرها والبرهان الذي
يوجب ان كل كائن فاسد من جهة تناهي قوتي البقاء والبطلان انما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ويكون
في المادة قوة ان يبقى فيه هذه الصورة وقوة ان تفسد هي فيه معاً فقد بان اذن ان النفس البتة لا تفسد والى هذا
سقنا كلامنا **الفصل العاشر** قد اوضحنا ان الانفس انما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الابدان على ان تهيؤ الابدان
موجب ان تفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة لها وظهر من ذلك ان هذا لا يكون على سبيل الاتفاق
والبخت حتى يكون ليس وجود النفس الحادثة لاستحقاق هذا المزاج نفساً مدبرة حادثة ولكن كان يوجد النفس واتفق
ان وجد معه بدن فحينئذ لا يكون للتكثر علة ذاتية البتة بل عرضية وقد عرفنا ان العلل الذاتية هي اولاً ثم العرضية
فاذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه اذ الاشخاص
والانواع لا تختلف في الامور التي بها تتقوم فاذن فرضنا ان نفساً تناسختها الابدان وكل بدن فانه بذاته يستحق نفساً تحدث
له وتتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هو على سبيل الانطباع فيه كما قلنا
بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن وينفعل البدن عن تلك النفس وكل حيوان فانه يشعر بنفسه نفساً واحدة
وهي المتصرفة المدبرة فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بنفسها ولا تشتغل بالبدن فليس لها علاقة مع البدن لان
العلاقة لم تكن الا بهذا النحو فلا يكون تناسخ بوجه ما من الوجوه وبهذا المقدار لمن اراد الاختصار كفاية بعد ان فيه كلاماً

طويلا **الفصل الحادي عشر** قد نظهر في مباحث النفسانية التي اشرنا ان لا نطول بها الرسالة ان القوى
النفسانية كلها عند مبداء واحد في البدن وهذا الرأي مخالف من الفيلسوف لرأي الالهي افلاطون وفيه موضع
شك وهو انه هذا الفصل من كتاب النجات بين الفصل العاشر والحادي عشر من هذه الرسالة نقول ان النفس
ذات واحدة ولها قوى كثيرة ولو كان قوى النفس لا تجمع عند ذات واحدة بل يكون للحس مبداء على حدة وللغضب
مبداء على حدة ولكل واحد من الاقوى مبداء على حدة لكان الحس اذا ورد عليه شئ فاما ان يرد ذلك المعنى على الغضب
او الشهوة فيكون القوة التي بها يغضب بها بعينها الحس ويتخيل فيكون القوة الواحدة يصدر عنها افعال مختلفة
الاجناس او كان يكون قد اجتمع الاحساس والغضب في قوة واحدة فلا يكون اذا قد تفرقا في قوتين لا تجمع لهما بل
لما كانت هذه يشغل بعضها بعضا ويرد تاثير بعضها على بعض واما ان يكون كل واحد منها من شانه ان يستحيل
باستحالة الاخر يكون شئ واحد وهو مجتمع هذه القوة وكلها يؤدي اليه فيقبل عن كلها ما يورد والقسم الاول محال لان
كل قوة ففعلها خاص بالشئ الذي قيل انه قوة وليس يصلح قوة لكل فعل فقوة الغضب بما هو قوة الغضب لا تحس وقوة
الحس بما هي قوة الحس لا تغضب فبقي القسم الثاني وهو انها كلها يؤدي الى مبداء واحد فان قال قائل ان قوة الغضب
ليس ينفعل عن الصورة المحسوسة لكن الحس اذا احس بالمحسوس لزمه انفعال قوة الغضب وان لم يكن ينفعل عن
صورة المحسوس فالجواب عن هذا ان ذا محال وذلك لان قوة الغضب اذا انفعل عن قوة الحس فاما ان ينفعل
عنه لان تاثيره وصل اليه منه وذلك التاثير هو تاثر ذلك المحسوس فيكون انفعل عن ذلك المحسوس وكلما انفعل عن المحسوس
بما هو محسوس فهو حاس واما ان يكون ينفعل عنه لا من جهة ذلك المحسوس فلا يكون المغضب ذلك المحسوس وقد فرض
ذلك المحسوس هذا خلف وايضا فانا نقول لما احسسنا بكذا غضبنا ويكون هذا كلاما حقا فيكون شئ واحد هو الذي
احس فغضب وهذا الشئ الواحد اما ان يكون جسم الانسان او نفسه فان كان جسم الانسان فاما ان يكون جملة اعضائه
او بعض اعضائه ولا يصح ان يكون جملة اعضائه فانه لا مدخل في هذا لليد والرجل ولا يجوز ايضا ان يكون عددان من
اعضائه هذا احس وهذا اغضب فانه لا يكون حينئذ شئ واحد احس فغضب ولا ايضا عضو واحد هو عند
اصحاب هذا القول موضع الامرين جميعا فبقي ان الحق هو ان قولنا احسسنا فغضبنا ان شيئا منا احس وشيئا
منا غضب لكن مراد القائل انا احسسنا فغضبنا ليس ان هذا منا في شيئين بل ان الشئ الذي ادى اليه الحس هذا
المعنى عرض له ان غضب فاما ان يكون هذا القول بهذا المعنى كاذبا او اما ان يكون الحق هو ان الحاس والذي يغضب
شئ واحد لكن هذا القول بين الصدق فاذا الذي يؤدي اليه الحس محسوسه هو الذي يغضب وكونه بهذه المنزلة ان كان
جسما فليس له بما هو جسم فهو اذن له بما هو ذو قوة بها يصلح الاجتماع بهذين الامرين فيه وهذه القوة ليست طبيعية
فهي اذن نفس فاذا ليس موضوع اجتماع هذين الامرين جملة جسمنا ولا عضوان منا ولا عضو واحد بما هو طبيعي فبقي ان يكون
المجتمع نفسا بذاتها او جسما من جهة ما هو ذو نفس فيكون بالحقيقة المجتمع هو النفس ويكون ذلك النفس هو المبداء لهذه
القوى كلها ويجب انه يكون تعلقه باول العضو يتولد فيه الحيوة فمحال ان يحيى عضو بلا تعلق قوة نفسانية وان يكون اول
ما يتعلق بالبدن لا هذا المبداء بل قوة تحدث بعده فاذا كان كذلك فيجب ان يكون تعلق هذا المبداء القلب لا محالة
وهذا الرأي مخالف من فيلسوف لرأي الالهي افلاطون **تتمة فصل حادي عشر** وقد نظهر في المباحث النفسانية التي

اشرنا

اشرنا ان لا نطول بها الرسالة ان القوى النفسانية كلها عن مبداء واحد في البدن وهذا الرأي مخالف من
الفيلسوف لرأي الالهي افلاطون وفيه موضع شك وهو انا نجد القوى النباتية يكون في النبات ولا نفس
حساسة ولا نفس ناطقة ويكونان معا في الحيوان ولا نفس ناطقة فاذا كل واحد منهما قوة اخرى غير
متعلقة بالاخر والذي يجب ان يعرف حتى ينحل به هذا الشك ان الاجسام العنصرية يمنعها صرفية التضاد
عن قبول الحيوة وكلما امعنت في هدم طرف التضاد وردت الى التوسط الذي لا ضد له جعلت تضرب الى شبه
بالاجسام السماوية فيستحق بذلك القدر قبول قوة محيية من الجوهر المفارق المدبر ثم اذا ازدادت قربا من التوسط
ازدادت قبول حيوة حتى يبلغ الغاية التي لا يمكن ان يكون اقرب منها الى التوسط واهدم للطرفين المتضادين
فيقبل جوهرا مقارن الشبه من وجه ما للجوهر المفارق كما قبلته الجواهر السماوية واتصلت به فيكون حينئذ من القوى
الحيوانية والنباتية ما كان يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه منه ومن هذا الجوهر ومثال هذا في الطبيعيات ليتوهم
مكان الجوهر المفارق نارا او شمسا ومكان البدن جرما يتاثر عنه النار وليكن كوة ما وليكن مكان النفس النباتية تسخينها
اياه ومكان النفس الحيوانية انارتها فيها ومكان النفس الانسانية اشتعالها اشتعلت ما وراءه اي البصرت فيه
نارا فنقول ان ذلك الجرم المتاثر كالكوة ان كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعا يقبل اضائته وانارته او
يشتعل شئ منه عنه ولكن وضعا يقبل تسخينه لم يقبل غير ذلك وان كان وضعه وضعا يقبل تسخينه ومع ذلك
هو مكشوف له او مستشف او على نسبة اليه يستنير عنه استنارة قوية فانه يسخن عنه ويستضئ معا ويكون الضوء
الواقع فيه منه هو مبدأ ايضا مع ذلك المفارق لتسخينه فان الشمس انما يسخن بالشعاع ثم ان كان الاستعداد
اشد وهناك ما من شانه ان يشتعل عن المؤثر الذي من شانه ان يحرق بقوته او شعاعه اشتعل فحدثت
الشعلة جرما بالمفارق من وجه ثم تلك الشعلة ايضا تكون مع المفارق علة للتنوير والتسخين معا ومع هذا
فقد كان يمكن ان يوجد التسخين وحده او التسخين والتنوير وحدهما وليس المتاخر عنهما مبداء يفيض عنه المتقدم
وكان اذا اجتمعت الجملة يصير حينئذ كل ما فرض متاخرا مبداء ايضا للمتقدم وفايضا عنه المتقدم فهكذا فليتصور
في القوى النفساني والله الهادي **الفصل الثاني عشر** قد صح لنا ان وجود النفس مع البدن وليس حدوثها
عن جسم بل عن جوهر هو صورة غير جسمية فنقول ان القوة النظرية منه ايضا يخرج من القوة الى الفعل بانارة
جوهر هذا شانه عليه وذلك لان الشئ لا يخرج من ذاته الى الفعل الا بشئ يفيده الفعل وهذا الفعل الذي يفيده هو
صور المعقولات فاذا ههنا شئ يفيد النفس ويطبع فيه من جوهره صور المعقولات وهذا الشئ اذا بذاته عقل ولو كان
بالقوة عقلا لامتد الامر الى غير نهاية وهذا محال او وقف عند شئ هو بجوهره عقل وكان هو السبب لكل ما هو
بالقوة عقل في ان يصير بالفعل وكان يكفي وحده سببا لاخراج العقول من القوة الى الفعل وهذا الشئ يسمى بالقياس
العقول التي بالقوة ويخرج منه الى الفعل عقلا فعالا كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس اليه عقلا منفعلا ويسمى العقل الكائن
فيما بينهما عقلا مستفادا ونسبة هذا الشئ الى نفسنا التي هي بالقوة عقل والى المعقولات التي هي بالقوة معقولات
نسبة الشمس الى ابصارها التي هي بالقوة رائية والى الالوان التي هي بالقوة مرئية فانها اذا اتصل اثرها بالمرئيات بالقوة
منها ذلك الاثر وهو الشعاع عادت مرئياته بالفعل وعاد البصر رائيا بالفعل فكذلك هذا العقل الفعال منه تفيض

قوة تسنح الى الاشياء المتخيلة التى هى بالقوة معقولة فيجعلها معقولة بالفعل ويجعل بالقوة عقلاً بالفعل وكما
ان الشمس بذاتها مبصر وسبب لابصار سائر ما يبصر وسبب لان يجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل كذلك هذا
الجوهر هو بذاته معقول وسبب لان يجعل سائر المعقولات التى هى بالقوة معقولة بالفعل لكن الشئ الذى هو
بذاته معقول هو بذاته عقل فان الشئ الذى هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة وخصوصاً اذا كانت
مجردة بذاتها لا بغيرها وهذا الشئ هو العقل بالفعل ايضاً فاذاً هذا الشئ معقول بذاته ابداً بالفعل وعقل بالفعل
لكن ليس كل ما هو مبصر بذاته فهو مبصر بذاته او بصير بذاته لان المبصر بذاته هو الذى ينتزع آخر غيره هو البصير
صورته فينطبع بها لا بتوسط والمبصر بذاته فهو الذى ينتزع صورة غيره فينطبع به فلهذا لم يستقم ان يكون الشمس
مشابهة للعقل الفعال من هذه الجهة وليس كل شيئين يتشابهان فى جهة فيتشابهان فى كل جهة ويجب
ان يعرف ان هذا الجوهر الذى هو العقل هو جوهر مجرد عن المادة بالذات وبالعلاقة الفعلية ومن كل جهة وانه
ليس هو وحده بهذه الصفة بل غيره ذوات اخرى كثيرة اعلى منه مشاركة فى ان كل واحد منها جوهر عقلى مفارق للمادة
اصلاً ومخالفة فى ان كل واحد منها نوع على حدة وهذه الاشياء كثيرة بحسب كثرة العوالم العالية والكرات
السماوية وان الاعلى منها علة لوجود ما دونه ولوجود العالم الذى هو له كهذا العقل الفعال لعالمنا اعنى ان تلك
العوالم حسنة ولها انفس عاقلة بنسبة كل واحد من انفسها بواحد من هذه البرية عن المادة ويستكمل به ويتشبه
به ومع ذلك فالاسفل لا يصل عن الاعلى ولا يحجب عنه والمعقولات منكشفة ليس هناك ستر بوجه وان علة عالم
عالم وفلك فلك ونفس نفس لعالم واحد واحد من هذه وان علة الكل وموجده هو المبدا الاول الواحد تعالى
حده فهذه اشارة الى ما ينفع تصوره فى هذا الموضع وان كان التصديق به غير منات الى تحقق الصناعة الالهية

الفصل الثالث عشر ليس يمكننا فى تعلم العلوم كلها ان نتحرز عن مصادرة على مقدمات سنبين فى علوم اخرى فان
مبادى العلوم وخصوصا الجزئية تتوقف اما من علوم جزئية غيرها او من العلم الكلى الذى يسمى حكمة اولية وليس
يمكن ان يبرهن على مبادى العلوم من العلوم انفسها فلنسلم لنا ههنا ان كل معلول يلزم ان يلوح عن علته حتى توجبه
وما دام ممكن الوجود عنه بعد فليس يوجد وان الحركة السماوية اختيارية وان الحركة الاختيارية لا تلزم الا عن اختيار تابع
موجب للفعل وان الاختيار للامر الكلى لا يوجب امراً جزئياً وانه انما يلزم الامر الجزئى بعينه عن اختيار جزئى يخصه
بعينه وان الحركات التى يوجد بالفعل هى كلها جزئية فيجب ان كانت اختيارية ان تكون عن اختيار جزئى فيجب
ان يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ولا يكون البتة عقلاً صرفاً بل يكون نفساً يستعمل آلة جسمانية يدرك بها
اموراً جزئية ادراكاً اما ان يكون تخيلاً او تعقلاً عملياً هو ارفع من التخيل وقد بيناه فيظهر من تسليم هذه ان الحركات
السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفسانى تتعلق الجزئيات النحو من التعقل الذى يخصها وترتسم فيه صورها
وصور الحركات التى يختارها كل واحد منها ويجاوره حتى يكون هيئات الحركات تتجدد فيها دائماً حتى يتجدد الحركات
ويكون متصور لا محالة حينئذ الغايات التى يؤدى اليه الحركات فى هذا العالم ويتصور هذا العالم ايضاً بتفصيله
وبجنسيه والاجزاء التى فيه لا يعزب عنها شئ ويلزم من ذلك ان يتصور الامور التى يحدث فى المستقبل وذلك
لانها امور يلزم وجودها عن النسب التى بين تلك الحركات المتعقلة عندها بالشخصية والنسب التى بين

هذه الامور التى ههنا والنسب التى بين هذه الامور وتلك الحركات فلا يخرج شئ البتة عن ان يكون جزئية فى
المستقبل لازماً لوجود هذه على ما هى عليه فى الحال فان الامور اما ان يكون بالطبع واما ان يكون بالاختيار واما ان
يكون بالاتفاق والتى يكون عن الطبع انما يكون باللزوم عن الطبع اما طبع حاصل ههنا اولياً واما طبع حادث ههنا
عن طبع ههنا او طبع حادث ههنا عن طبع سماوى واما الاختيارات فانها يلزم الاختيار والاختيار حادث بعد
ما لم يكن فله علة وحدوثه عنه ملزوم وعليه اما شئ كائن ههنا على احدى الجهات او شئ سماوى او شئ مشترك بينهما واما
الاتفاقات فهى اصطكاكات ومصادمات بين هذه الامور الطبيعية والاختيارية بعضها مع بعض فى مجاريها فيكون
اذاً الاشياء الممكنة ما لم تجب لم توجد وانما تجب لا بذاتها بل بالقياس الى عللها والى الاجتماعات التى لعلل شئ يكون فاذاً
كل شئ يكون متصوراً لجميع الاحوال الموجودة فى الحال من الطبيعة والارادة الارضية والسماوية ولمآخذ كل واحد منها وتجدده
فى الحال فانه يتصور ما يجب على استمرار هذه على مآخذها من الكائنات ولا كائنات الا ما يجب عنها كما قلنا فالكائنات اذاً قد
يدرك قبل الكون ولا من جهة ما هى ممكنة بل من جهة ما يجب وانما لا يدركها نحن لانه اما ان يخفى علينا جميع اسبابها الآخذة
نحوها او يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها فبمقدار ما يظهر لنا منها يقع لنا حدس ظنى لوجودها وبمقدار ما يخفى علينا منها يتداخلنا
الشك فى وجودها واما الحركات للاجسام السماوية فتحضرها جميع الاحوال المتقدمة معاً فيلزم ان يحضرها جميع الاحوال
المتآخذة المتقدمة معاً فيلزم ان يحضرها جميع الاحوال المتآخذة معاً فيكون هيئة العالم بما يريد ان يكون فيه مرتسماً هناك ثم تلك
الصور لا وحدها بل الصور العقلية التى فى الجواهر المفارقة غير محتجبة عن انفسنا بحجاب البتة من جهتها انما الحجاب هو فى قبولنا
اما لضعفنا واما لاشتغالها بغير الجهة التى عندها يكون الوصول اليها وانما نصل اليها بها واما اذا لم يكن احد المعنيين فان
الاتصال بها مبذول وليست مما يحتاج انفسنا فى ادراكها الى شئ غير الاتصال بها ومطالعتها فاما الصور العقلية فان الاتصال
بها بالعقل النظرى واما هذه الصور التى الكلام فيها فان النفس انما يتصورها بقوة اخرى وهو العقل العملى ويخدمه فى ذلك الباب
التخيل فيكون الامور الجزئية تنالها النفس بقوتها التى تسمى عقلاً عملياً من الجواهر العالية النفسانية ويكون الامور الكلية تنالها
النفس بقوتها التى تسمى عقلاً نظرياً من الجواهر العالية العقلية التى لا يجوز ان يكون فيها شئ من الصور الجزئية البتة وتختلف
الاستعدادات للنفوس جميعاً فى الانفس وخصوصاً الاستعداد لقبول الجزئيات بالاتصال بهذه الجواهر النفسانية فبعض
الانفس يضعف فيها ولا يقبل هذا الاستعداد اصلاً ويضعف القوة المتخيلة ايضاً وبعضه يكون هذا فيها اقوى حتى ان
الحس اذا ترك استعمال القوة المتخيلة وترك شغله بما يورده عليه جذبها القوة العملية الى تلك الجهة حتى انطبعت فيها تلك
الصورة الا ان القوة المتخيلة لما فيها من الغريزية الحاكية والمنتقلة من شئ الى غيره ترك ما احدث ويورد شبهه او ضده
او مناسبه كما يعرض لليقظان من انه يشاهد شيئاً فينعطف عنه التخيل الى اشياء اخرى يحضرها مما يتصل
بوجه حتى لا يشبه الشئ الاول فيعود على سبيل التحليل بالتخمين ويرجع الى الشئ الاول بان يأخذ الحاضر مما قد تادى
اليه الخيال فينظر انه خطر فى الخيال تابعاً لاى صورة تقدمته وتلك لاى صورة اخرى وكذلك حتى ينتهى الى البدن
ويتذكر ما نسيته كذلك التعبير هو تحليل بالعكس يفعل التخيل حتى ينتهى الى الشئ الذى يكون النفس شاهدته
حين اتصالها بذلك العالم فاخذت المتخيلة تنتقل عنه الى اشياء اخرى فهذه طبقة وطبقة اخرى يقوى
استعداد نفسها حتى يستثبت ما نالته هناك وتستقر الحال عليه من غير ان يقبله الخيال وينتقل الى غيره فيكون

الرؤيا التي لا يحتاج الى تعبير وطبقة اخرى اشد تهيئاً من تلك الطبقة وهم القوم الذين يبلغ من كمال قوتهم المتخيلة
وشدتها انها لا تستقر فيها القوى الحسية في ايراد ما يورد عليها حتى يمنعها ذلك عن خدمة النفس الناطقة في
اتصالها بتلك المبادي الموجبة اليها الامور الجزئية فيتصل لذلك في حال اليقظة ويقبل تلك الصور ثم ان المتخيلة
ايضاً تفعل مثل ما يفعل في حال الرؤيا المحتاجة الى التعبير بان تأخذ تلك الاحوال وتحاكيها وتستولي على الحسية
حتى يؤثر ما يتخيل فيها من تلك في قوة بنطاسيا بان ينطبع الصور الحاصلة فيها في بنطاسيا للمشاركة فيشاهد
صوراً الهية عجيبة مرئية واقاويل الهية مسموعة هي مثل لتلك المدركات الوحيية وهذا دون درجات المعنى المسمى
بالنبوة واقوى من هذا ان تستثبت تلك الاحوال والصور على هيئتها مانعة للقوة المتخيلة عن الانصراف الى
محاكاتها والعقل العملي والوهم لا يحليان عما استثبتناه فتثبت في الذكر صورة ما احدث ويقبل المتخيلة على بنطاسيا
وتحاكي فيها قبله بصورة عجيبة مسموعة ومبصرة ويؤدي كل واحد منهما على وجهه فهذه طبقة النبوات المتعلقة
بالقوة العقلية العملية والخيالية وسنوضح لها فيما بعد خصوصية القوة النظرية ولا يتعجب متعجب من قولنا ان المتخيل
ينطبع في بنطاسيا فيشاهد فان المجانين قد يشاهدون ما يتخيلون ولذلك علة يتصل بابانة السبب الذي
لاجله يعرض للممرورين ان يخبروا بالامور الكائنة فيصدقون في الكثير وكذلك على مقدمة وهو ان القوة المتخيلة كالموضوعة
بين قوتين مستعملتين لها سافلة وعالية اما السافلة فالحس فانها يورد عليه صوراً محسوسة يستعملها بها واما العالية
فالعقل فانها بقوتها يصرفها عن التخيلات الكاذبات التي لا يورده الحس عليها ولا يستعمله العقل فيها واجتماع هاتين
القوتين على استعمالها يحول بينها وبين التمكن من اصدار افعالها الخاصية على التمام حتى تكون الصور التي تحدثها بحيث
ينطبع في بنطاسيا انطباعاً فيحس فاذا اعرض عنها احدى القوتين لم يبعد ان تقاوم الاخرى في كثير من الاحوال
فلم يمتنع عن فعلها بمنعه فتارة تخلص عن محادثة الحس فتقوى على مقاومة العقل وتمعن فيما هو فعلها الخاص غير
ملتفتة الى معاندة العقل وهذا في حال النوم وعند احضارها الصورة كالمشاهدة وتارة تتخلص عن سياسة العقل
عند فساد الآلة التي يستعملها العقل في تدبير البدن فيستعصي عن الحس ولا يمكنه من شغلها بل يعني اصدارها في ابدان
افاعيلها حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور كالمشاهدة لانطباعه في الحواس وهذا في حال الجنون والمرض وقد يعرض مثل
ذلك عند الخوف لما يعرض من ضعف النفس وانخزالها واستيلاء الظن والوهم المعينين للتخيل على العقل فيشاهد اموراً موحشة
فالممرورون والمجانين يعرض لهم ان يتخيلوا ما ليس بهذا السبب واما اخبارهم بالغيب فانما يتفق اكثر ذلك منهم عند احوال
كالصرع والغشي لفقد حركات قواهم الحسية وقد يعرض ان يكل قواهم المتخيلة لكثرة حركاتها المضطربة لانها قوة بدنية
ويكون همهم عن المحسوسات مصروفة فتكثر رفضهم للحس واذا كان كذلك فقد يتفق ان لا يستعمل هذه القوة بالحواس
استعمالاً مستوفاً ويعرض لها ادنى سكون من حركاتها المضطربة ويسهل انجذابها مع النفس الناطقة فيعرض
للعقل العملي الاطلاع الى افق عالم النفس المذكور فيشاهد ما هناك فيتأدى ما يشاهده الى الخيال فيظهر فيه كالمشاهد
المسموع فحينئذ اذا اوجه المرور وفرح وفق مقاله يكون يكهن بالكائنات المستقبلة والآن يجب ان نختم هذا الفصل فقد
ادينا اليه نبذ من هذه الاسرار المكتومة والله الهادي

الفصل الرابع عشر

قد بينا فيما سلف اقصى ما تبلغه القوة العملية
في ادراكها وسياستها للبدن والعالم ورتبنا درجات النبوات بالقياس اليها والآن فانا نريد ان نوف اشياء

تلك

تلك الدرجات في القوة النظرية فنقول من المعلوم الظاهر ان الامور المعقولة التي يتوصل الى اكتسابها انما تكتسب
بحصول الحد الاوسط بعد الجهل بها وانما يتوصل الى اكتسابها في القياس وهذا الحد الاوسط قد يحصل على ضربين
من الحصول فتارة يحصل بالحدس والحدس هو فعل الذهن يستنبط به بذاته الحد الاوسط والذكاء قوة الحدس
وتارة يحصل بالتعليم ومبادي التعليم الحدس فان الاشياء ينتهي لا محالة الى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس
ثم ادوها الى المتعلمين فجائز اذن ان يقع للانسان بنفسه الحدس وان ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم وهذا مما
يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس يكون اكثر عدد حدس للحدود الوسطى واما بالكيف فلان بعض الناس
يكون اسرع زمان حدس ولان هذا التفاوت ليس منحصراً في حد بل تقبل الزيادة والنقصان دائماً وينتهي في طرف النقصان
الى من لا حدس له البتة فيجب ان ينتهي ايضاً في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات او اكثرها والى من له حدس
في اسرع وقت واقصره فيمكن اذن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادي
العقلية الى ان يشتعل حدساً اعني قبولاً لالهام العقل الفعال في كل شيء فيرتسم فيه الصور التي في العقل الفعال
اما دفعة واما قريباً من دفعة ارتساماً عقلياً لا تقليدياً بل بالحدود الوسطى فان التقليديات في الامور التي انما تعرف
باسبابها ليست يقينية عقلية وقد ظهر لنا في العلوم الالهية ان الصور التي هي في الاجسام العالية تابعة في الوجوب للصور التي في
النفوس والعقول الكلية فان هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور في عالم العقل وان تلك الصور العقلية مباد لهذه الصور الحسية
يجب عنها لذاتها وجود هذه الانواع في العوالم الجسمانية والانفس الانسانية قريبة من تلك الجواهر وقد نجد لها فعلاً طبيعياً في البدن
الذي لكل نفس فان الصورة الارادية التي ترتسم في النفس يتبعها ضرورة تشكل قسري للاعضاء وتحريك غير طبيعي وميل عن
غريزتها تذعن لها الطبيعة والصور الخوفية التي ترتسم في الخيال يحدث عنها في البدن مزاج من غير استحالة عن محيل طبيعي هشية
منفية والصور الغضبية التي ترتسم في الخيال يحدث عنها في البدن مزاج آخر من غير استحالة عن محيل والصور المعشوقة عند القوة
الشهوانية اذا انجذبت في الخيال حدث منها مزاج يحدث ريحاً عن المادة الرطبة في البدن ويحدره الى العضو الموضوع آلة للفعل
الشهواني حتى يستعد لذلك انسان وليست لطبيعة البدن الا من عنصر العالم ولولا ان هذه الطباع موجودة في جوهر
العنصر لما وجد في هذه البدن فلا ينكر ان يكون من القوى النفسانية ما هو اقوى فعلاً وتأثيراً من انفسنا حتى لا يقتصر
فعلها في المادة التي رسم لها وهو بدنها بل اذا شاءت احدثت في مادة العالم ما تتصور في نفسها وليس يكون مبدأ
ذلك الا احداث تحريك وتسكين وتبريد وتسخين وتكثيف وتكثير كما يفعل في بدنها فيتبع ذلك ان يحدث سحب
ورياح وصواعق وزلازل وتنبع مياه وعيون وما اشبه ذلك في العالم بارادة هذا الانسان فافضل النوع
البشري من اوتي الكمال في حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشري اصلاً وفي العملية حتى يشاهد العالم
النفساني بما فيه من احوال العالم ونسبتها في اليقظة ويعمل القوة المتخيلة منه عمله التام فيه فيشاهدها بوجه آخر على ما ذكرنا
ويكون لقوته النفسانية ان يؤثر في عالم الطبيعية ثم الذي له الامران الاولان ليس له الامر الثالث ثم الذي له
هذا التهيؤ الطبيعي في القوة النظرية دون العملية ثم الذي اكتسب هذا الاستكمال في القوة النظرية ولا حصة له في امر القوة العملية
من الحكماء المذكورين ثم الذي ليس له في القوة النظرية لا تهيؤ طبيعي ولا اكتساب تكلفي ولكن له التهيؤ في القوة العملية فالرئيس
الاول المطلق والملك الحقيقي الذي يستوجب بذاته ان يملك هو الاول من العدة المذكورين الذي ان تنسب نفسه الى

عالم العقل وجد كانه من سكان ذلك العالم وان نسب نفسه الى عالم الطبيعة كان فعالاً فيه ما يشاء والذى يتلوه
ايضاً رئيس كبير بعده فى المرتبة والباقون هم اشراف النوع الانسانى وكرامه واما الذين ليس لهم استكمال شئ من القوى
الا انهم مصلحون الاخلاق ويقتنون الملكات الفضيل منهم الازكياء من النوع الانسانى وليسوا من ذوى المراتب العالية
الا انهم مميزون عن سائر اصناف الناس **الفصل الخامس عشر** يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من صاحب الشرع
عليه الصلوة والسلام او لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع ثقة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث
وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان يعلم ذلك وقد بسطت الشريعة الحق التى اتانا بها سيدنا ومولانا نبينا
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم تسليماً كثيراً حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس
البرهانى وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة التابعتان الثابتتان بالمقاييس اللتان للانفس الا ان الاوهام
تقصر عنها لما يوضح من العلل فالحكماء الالهيون رغبتهم فى اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فى اصابة السعادة
البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى ذلك وان اعطوها ولا يستعظمونها بجنب هذه السعادة التى هى مقاربة الحق الاول
وعلى ما نصفها عن قريب فلنصف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها فى الشرع فنقول يجب
ان يعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيراً تخصها واذى وشراً يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان تتأدى اليها كيفية
محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل
واحد منها ما يضاده ويشترك كلها نوعاً من الشركة فى ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاص بها وموافق كل
واحد منها بالذات والحقيقة حصول الكمال الذى هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا اصل وايضاً فان هذه القوى
وان اشتركت فى هذه المعانى فان مراتبها فى الحقيقة مختلفة فالذى كماله افضل واتم والذى كماله اكثر والذى كماله ادوم
والذى كماله اوصل اليه واحصل له والذى هو نفسه اكمل فعلاً وافضل والذى هو نفسه اشد ادراكاً فاللذة
التى له ابلغ واوفر لا محالة وهذا اصل وايضاً فانه قد يكون الخروج الى الفعل فى كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيذ
ولا يتصور كيفية ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان
للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحن اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى
كما يشتهى من يجرب من حيث يحصل بها ادراك وان كان مؤذياً وفى الجملة ذاته لا يتخيله وكذلك حال الاكمه
عند الصورة الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار فى بطنه وفرجه
وان المبادى الاول المقربة عند رب العالمين واكرم الاكرمين تعالى جده وتقدست اسماؤه عادمة للذة والغبطة وان رب
العالمين تبارك وتعالى ليس له فى سلطانه وخاصته البهاء الذى له وقوته الغير المتناهية امر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب
الذى يجله عن ان يسمى لذة ثم للحمار والبهايم ثم حالة طيبة لذيذة كلا بل اى نسبة تكون لذلك مع هذه الخسيسة
ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذى لم يسمع قط
فى عدمه تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها وهذا اصل وايضاً فان الكمال والامر الملائم قد تتيسر للقوة الدراكة
وهناك مانع او شاغل للنفس فيكرهه ويؤثر ضده عليه مثل كراهة بعض المرضى الطعم الحلو وشهوتهم الطعوم الرديئة
الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهة ولكن كان عدم الاستلذاذ كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا

يستلذها وهذا اصل وايضاً فانه قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا
زال العائق تأذت به وحق التأذى ورجعت الى غريزته مثل الممرور فربما لم يحس لمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه
وينتقى اعضاؤه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة وهو اوفق شئ
له وكارهاً له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه فى طبعه واشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا
يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس
مأوف بآفة فلا يتأذى البدن بها حتى تزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان
نصرف الى الوضع الذى نؤمه فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان يصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة
الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض فى الكل مبتدئاً بالمبداء الكل وسالكاً الى الجواهر الشريفة التى هو مبدئها
الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما فى الابدان ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى
يستوفى نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الجنس المطلق
والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً فى سلكه وصائراً من جوهره فليقس هذا بالكمالات
المعشوقة للقوى الاخرى فيجد هذا فى المرتبة بحيث يقبح معها ان يقال انه اتم وافضل منها بل لا نسبة لها اليه بوجه
من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة وسائر ما يتم به الالتذاذ المدركات لما ذكرناه واما الدوام فكيف يقاس دوام الابدى بدوام
المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقات السطوح مع ما هو سار فى جوهر قابله حتى يكون
كانه هو هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول واحد او قريب به من الواحد واما ان المدرك فى نفسه اكمل فامر لا يخفى
واما انه اشد ادراكاً فامر ايضاً يكشف عنه ادنى بحث فان النفس النطقية اكثر عدد مدركات تعضياً للمدرك وتجريداً
له عن الزوائد الغير الداخلة فى معناه الا بالعرض ولها الخوض فى باطنه وظاهره بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك
الادراك وكيف يمكننا ان ينسب اللذة الحسية والبهيمية والغضبية الى هذه السعادة واللذة ولكننا فى عالمنا
وبدننا هذين فى انغمارنا فى الرذائل لا نحس تلك اللذة اذا حصل عندنا شئ من اسبابها كما اومانا اليه فى بعض ما قدمنا
من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان يكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما من
اعناقنا وطالعنا شئ من تلك اللذة فحينئذ ربما نتخيل حالاً خفيفاً ضعيفاً وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح
المطلوبات النفيسة والتذاذنا بذلك شبيه بالتذاذ الحسى عند المذاقات اللذيذة بروايحها من بعيد واما اذا
انفصلنا عن البدن وكانت النفس منا تنبهت فى البدن بكمالها الذى هو معشوقها ولم تحصله وهى بالطبع
نازعة اليه اذ عقلت بالعقل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا قد انساها ذاتها ومعشوقها كما
ينسى المرضى الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسى المريض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة منه الى
المكروهات فى الحقيقة عرض حينئذ لها من الالم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التى اوجبنا وجودها ودللنا
على عظم منزلها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التى لا يعدلها تفريق النار الاتصال وتبديلها وتبديل الزمهرير المزاج
فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذى اومانا اليه فيما سلف والذى قد عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة اللابسة وجه الحس
عن الشعور به فلم تتأذ ثم عرض ان زال العائق فشعرنا بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية بلغت عن النفس

حداً من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان يستكمل الاستكمال التام الذي لها ان يبلغه كان مثله مثل الخدر الذي
اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك
اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة وهي
اجل من كل لذة واشرفها فهذا هو السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة ليست لكل واحد من الناقصين
بل للذين اكتسبوا للقوة الشوق الى كمالها وذلك عندما يبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب
المجهول من المعلوم والاستكمال من العقل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في سائر القوى بل انما شعور
اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم
يكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية
ان ههنا امورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى وبمادة معلومة بانفسها واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع
رايا اذ كل شوق يتبع رايا وليس هذا الراي رايا اوليا بل رايا مكتسبا فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الراي لزم ضرورة هذا
الشوق فاذا فارق ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التمام وقع في هذا النوع من الشقاء الابدي لان اوائل
الملكة العلمية انما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فات وهؤلاء اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الانسي واما معاندون
جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والجاحدون اسوء حالا لما اكتسبوا من هيئات مضادة
الكمال واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه
الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك
ان يتصور نفس الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان
ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه
بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدا الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق
ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه
وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وكانه ليس يتبرا
الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اشد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك
يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي وتقدم
لذلك مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول من النفس ان الخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال ما بسهولة
من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بان يفعل افعال التوسط
دون ان يحصل ملكة التوسط وملكة التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما للقوى الحيوانية
فبان يحصل فيها هيئة الاذعان واما للقوة الناطقة فبان يحصل فيها هيئة الاستعلاء واللاانفعال كما ان ملكة
الافراط والتفريط موجودة للقوى الناطقة والقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط هما
مقتضيا القوى الحيوانية واذا قويت قوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية يكون قد حدثت في النفس الناطقة هيئة
اذعانية واثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شانها ان يجعلها قوي العلاقة مع البدن شديد الانصراف اليه

واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع افادة هيئة
الاستعلاء والتنزيه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى جهة البدن بل عن جهته فان المتوسط يسلب عنه
الطرفان دائما ثم جوهر النفس انما كان البدن يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن الكمال الذي له وعن الشعور
بلذة الكمال ان حصل له او الشعور بالم الكمال ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة فيه او منغمسة فيه ولكن العلاقة التي بينهما
وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال بآثاره وما يورد عليه من عوارضه فاذا فارق وفيه ملكة الاتصال به كان قريب الشبه من
حاله وهو فيه فيما ينقص من ذلك يزول غفلته ولا يغفله عن حركة الشوق الذي له الى كماله وما يبقى منه معه يصده عن الاتصال
الصرف بمحل سعادته ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم اذاه ثم ان تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهره موذية له
وانما كان يلهيه عنها ايضا البدن وتمام انغماسه فيه فاذا فارقت النفس البدن احست بتلك المضادة العظيمة وتاذت اذى عظيما
لكن هذا الاذى وهذا الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل مع ترك الافعال
التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم اذن ان تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتمحي قليلا قليلا
حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس البلهة التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير
مكتسبة للهيئات البدنية الردية صارت الى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة وان كانت مكتسبة للهيئة البدنية الردية
وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فتكون لا محالة ممنوة بشوقها الى مقتضاها فتعذب عذابا شديدا بفقد
البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه ان
يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن ورسخ فيها من الاعتقادات في العاقبة التي تكون لامثالهم
على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور في انفسهم ذلك فانهم اذا فارقوا البدن ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي
هي فوقهم لا لتمام كمال فتسعد تلك السعادة ولا لشوق كمال فتشقى تلك الشقاوة بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل
منجذبة الى الاجسام ولا منع في المواد السماوية عن ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها انها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من
الاحوال الاخروية وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئا من الاجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر
والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس الردية ايضا تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وان الصور الخيالية ليست بضعيفة
عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما يوجد في النوم وذلك اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد
النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام والتي تحس في اليقظة الا المرتسمة في بنطاسيا والمظنون الا ان احدهما
يبتدي من خارج ويرتفع اليه فاذا ارتسم في بنطاسيا ثم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس
فعل فعله ولم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض وهذه هي السعادة والشقاوة
الخسيستان اللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبرا عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها
وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرا عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبري ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او
خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة عليين الى ان ينفسخ والله اعلم **الفصل السادس عشر** انني ذكرت في هذه المقالة
الكلام في الامور الظاهرة من علم النفس الا ما لم يكن منه بد وكشفت الغطاء ورفعت الحجاب ودللت على الاسرار المخزونة في زوايا
الكتب المظنون بالتصريح بها تقربا الى اخواني وثقة بان الزمان قد خلا عن الوارثين لهذه الاسرار تتبعا ومن المقتدرين على الاحاطة

بها استنباطاً وبناءً عن ان يكون للراغب فى تخليد العلم وارائته من بعده وجه وحيلة الا تدوينه وابداعه الكتاب سطراً دون
الاعتماد رغبة متعلم فى تحققه على وجهه وحفظه وارائته بعده ودون الاعتماد على معظم اهل العصر ومن يكون بعدهم مثلهم فى
التفتيش عن مواضع الرمز وتأويله ان رمزته وبسط القول الوجيز فيه ان اقتصر عليه ثم وصيت على جميع من يقراه من الاخوان
ان تبذله لنفس شريرة او معاندة او تطلعها عليه او يضعه فى غير موضعه وجعلت الله خصمه عنى وهو المسئول التوفيق
بان ننعم به واحق ان يهدى اليه ولله الحمد على كل حال وصلواته على المصطفين من عباده وخصوصاً على صاحب
شريعتنا محمد وآله المقتدين به وهو حسبنا وحده ونعم الوكيل تمت

الوصايا للشيخ الامام فخر الدين محمد الرازى رحمه الله فى مرضه الذى توفى فيه نظماً ونثراً فى شهور سنة ست وستمائة

بسم الله الرحمن الرحيم

نهاية اقدام العقول عقال • واكثر سعى العالمين ضلال • وارواحنا فى وحشة فى جسومنا • وحاصل دنيانا اذى ووبال •
ولم نستفد فى بحثنا طول عمرنا • سوى ان جمعنا فيه قيل وقال • وكم قد رأينا من رجال ودولة • فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا •
وكم من جبال قد علت شرفاتها • رجال فزالوا والجبال جبال • واعلم انى بعد التوغل فى هذه المضايق والتعمق فى الاستكشاف
عن اسرار هذه الحقايق رأيت الاصوب والاصلح فى هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم وهو ترك
التعمق والاستدلال باقسام اجسام السموات والارضين على وجود رب العالمين ثم المبالغة فى التعظيم من غير خوض
فى التفاصيل فاقرأ فى التنزيه والله الغنى وانتم الفقراء وقوله تعالى ليس كمثله شئ وقوله تعالى قل هو الله احد واقرأ فى
الاثبات الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى كل
من عند الله وفى تنزيهه عما لا ينبغى قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك
وعلى هذا القانون فقس واقول من صميم القلب ومن داخل الروح انى مقر بان كل ما هو الافضل الاعظم الاجل فهو
بالحقيقة من صفاتك وسلوب عمن سواك وكل ما فيه عيب او نقص فانت منزه عنه ومقر بان عقلى وفهمى قاصر عن
الوصول الى كنه حقيقة ذرة من ذرات مخلوقاتك ومقر بانى ما مدحتك بما يليق بك لان المدايح محصورة فى نوعين اما فى
شرح صفات الجلال وهو وصف الله بكونه منزهاً عما لا يليق به فى ذاته وصفاته وافعاله واما فى شرح صفات الاكرام
وهو وصف الله بكونه خالقاً لهذا العالم اما الاول ففيه سوء ادب من بعض الوجوه لان الرجل اذا قال للسلطان انت
ما اعمى ولست باصم ولست بابرص فانه يستوجب الزجر والحجر واما الثانى ففيه سوء ادب لان شرح كمال الخالق
باتخاذ المخلوقات سوء ادب فيا رب العزة انى مقر بانى لا اقدر على مدحك الا من احد هذين الطريقين ومقر بان كل واحد منهما
لا يليق بجلالك وبعزتك ولكنى كالمعذور حيث لا اعرف شيئاً سواه ولا اهتدى الى ما هو اعلاه فاسئلك بوجوب وجودك وكمال
جودك وهويتك الوحيدة وكمال صمديتك وبتلك الحقيقة التى لا يعرفها احد الا انت ان تعفو عنى فى كل ما اخطأت وان
تقبل كل ما ارتضيت منى من الاعمال اتيت بها بمدد توفيقك ورحمتك وفضلك يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين والصلوة
على سيدنا محمد وآله اجمعين قال بعض الحكماء اذا اردت ان يكون العقل غالباً للهوى فلا تعجل بقضاء الشهوة قبل ان تنظر
فى العاقبة فان مكث الندامة فى القلب اكثر من مكث الشهوة وقال بعضهم ثمرة الحكمة الراحة والعلا وثمرة المال التعب والعنا
قال ابن المقفع كان ملوك الهند لهم كتب كثيرة تحمل على الفيل فامره الحكماء باختصارها فاختصروها فى اربع كلمات احدها

للملوك وهو العدل والثانى للرعية وهو الطاعة والثالث للنفس وهى الامساك عند الاكل الى وقت الجوع والرابع
للشبان وهو ان لا ينظر الى غير نفسه ان الحكمة تطهر النفس من اوساخ الطبيعة كما يطهر القصار الثوب والنفس
محجوبة عن عالمها بغواشى الطبيعة فالاولى بالعاقل ان يزيل تلك الغواشى عن النفس بالتدريج وحينئذ لا يبقى بينها وبين
المبادى العقلية الحجاب بقلة الطعام وقلة الكلام وقلة المنام والاعتزال عن الانام افلح العارفون الآداب
خير من الانساب • الاعمال خير من الاموال • الصبر ولا تجربة الآخر العبد حر ما قنع والحر عبد ما طمع الشومن ان الاخلاق
اربع من علامات التودد الصدق والتودد والعفو والامانة • رب خير فى شر ونفع فى ضر • اربعة من كنوز الجنة
كتمان المصيبة وكتمان الصدقة وكتمان الفقر وكتمان الوجع • لا راحة لحسود ولا تدبير للجوج ولا عيش لسيئ الخلق ولا
مروة لبخيل ولا صديق للمتكبر • غضب العاقل فى فعله وغضب الجاهل فى قوله • من ملك نفسه عند اربع حرم الله جسده
على النار حين يغضب وحين يرغب وحين يرهب وحين يشتهى • ثلث من كن فيه كمل عقله من عرف نفسه وملك
لسانه وقنع بما رزقه ربه من اطاع الهوى ثم ندم • من ساء خلقه عاداه اهله ومن حسن خلقه كثر اخوانه • عدل
السلطان انفع من خصب الزمان • من لم يصبر على مرارة الدواء دام المه • ومن تعلق بالمنى افلس ومن شاغل السلطان
لم يتفرغ الى الاخوان • من نام رأى الاحلام • ومن طمع ذل • ومن طلب الغنى من الكيميا افتقر • ومن اكل قليلاً سلم
طويلاً ومن طلب الشئ وجد وجد • ومن احب شيئاً اكثر ذكره • من تردد الى الملوك فليدخل اعمى فليخرج اصم
واخرس • قال المسيح عليه السلام البر ثمرة المنطق والنظر والصمت فمن كان منطقه فى غير ذكر الله فقد لغى ومن كان
نظره فى غير اعتبار فقد سهى ومن كان صمته فى غير فكر فقد لهى • وفى زبور داود عليه السلام من بلغ الستين اشتكى
من غير علة • وقال المسيح عليه السلام تباعدك من غضب الله ان لا تغضب • وقال ايوب عليه السلام اشد ما كان فى
ايام البلاء شماتة الاعداء • وقال المسيح عليه السلام كما ترك الملوك لكم العلم فاتركوا الدنيا لهم • اوحى الله تعالى الى داود عليه السلام
ذكر عبادى احسانى ليحبونى فان القلوب جبلت على حب من احسن اليها • قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات • وقال صلى الله عليه وسلم من اشتاق الى الجنة سارع الى
الخيرات ومن اشفق من النار نهى عن اللذات ومن ترقب الموت هانت عليه المصيبات • قال المسيح عليه
السلام تعملون للدنيا وانتم ترزقون فيها بغير عمل ولا تعملون للآخرة وانتم لا تعطون فيها الا بالعمل • ومر بقوم يبكون على
الذنوب فقال اتركوها ولا تبكوا قال داود يا رب كيف اشكر نعمتك قال اذا علمت ان النعم التى هى عندك منى فقد
شكرتنى • عاش نوح عليه السلام الف ومائتى وخمسين سنة وما بنى حائطاً ولا جداراً وانما اتخذ بيتاً من حصى
وقال هذا كثير لمن يموت • ومن كلام لقمان قال ضرب الوالد الولد كالسماء فى الزرع • وقال نقلت الصخر وحملت
الحديد فكان اخف من الدين واكلت الطيبات وعانقت الحسان فلم ار الذ من العافية • وقال لابنه
اذا اردت ان تصادق رجلاً فاغضبه فان انصفك عند غضبه فلازمه والا فدعه • وقال ثلثة لا يعرف الا عند
ثلثة الحلم عند الغضب والشجاعة عند الحرب والصديق عند الحاجة • وقال استغفر يا بنى من شرار الناس وكن من
خيارهم على حذر • وقال لا شئ امر مذاقاً من الفقر • وقال لابنه ندمت على الكلام الفاً ولم اندم على السكوت مرة • وقال
من كذب ذهب ماء وجهه ومن ساء خلقه كثر همه وظفر به عدوه • وقال لا مال مثل صحة البدن ولا نعيم

مثل طيب النفس • وقال يا بنيّ اذا افتقرت فلا تحدث الناس بفقرك فيبغضك الناس وتهون عليهم • وقال يا بنيّ عليك بمجالسة العلماء واستماع الحكمة فانها تحيي القلوب كما تحيي الارض المطر • قيل لحكيم ما اعظم نفعاً قال موت الاشرار • قيل لحكيم ما الفرق بينك وبين الملك قال هو عبد الشهوات وانا مولاها • وقيل لرجل ما الجواد قال من اكرم نفسه عن مال غيره • قال بقراط العشق جهل عارض يصادف قلباً فارغاً • وقال كثرة الكلام تدل على قلة العقل ومن الخطأ ان يجيب من يسأل عنك • سأل الاسكندر الحكماء وقال ايما افضل من الشجاعة ام العدل فقالوا اذا استعملت العدل استغنيت عن الشجاعة • قيل لبعض الحكماء ان ابا ذر كان يقول الفقر اليّ احب من الغنى والسقم احب اليّ من العافية والموت احب اليّ من الحيوة فقال رحم الله ابا ذر ولكني اقول من توكل على الله في حسن الاختيار لم يحب ان يكون في حالٍ سوى حاله • قال بعض الصوفية اذا اراد الله بعبد خيراً آنسه بالوحدة • وقال الربيع بن خثيم تعلموا العلم واذا علمتم فاعتزلوا • وقال حكيم آخر اقل ما يجد المرء في العزلة الراحة من مداراة الناس والسلامة من شرهم • وقال بعض الملوك لرجل زاهد مجتهد ما رأيت ازهد منك ولا اصبر فقال اما زهدي فلرغبتي فيما هو اعظم مما انت فيه واما صبري فلجزعي من النار • قال افلاطون لا تصحب الاشرار فان طبعك من طبعه يسرق شراً وانت لا تدري • من عدم القناعة لم يزده المال • اقوى العدة على عدوك ان تحصي عيوب نفسك وتصلحها • انقص الناس عيشاً الحسود • قيل لحكيم لم تجمع المال قال لاصون به العرض واودي منه الفرض واستغني به عن القرض • قيل لو رأيتم مسير الاجل لاعرضتم عن غرور الامل • روي ان عيسى عليه السلام قال ما ادبني احد ولكني رأيت قبح القبيح فاجتنبته • وقال ايضاً الدنيا مزرعة ابليس والناس حراثها • قيل الدنيا جيفة والناس كلابها • وقال عيسى عليه السلام انا الذي كببت الدنيا لوجهها وجلست على ظهرها ليس لي ولد يموت ولا بيت يخرب • قيل لبعض الحكماء هل تعرف شيئاً افضل من الذهب قال نعم من استغنى عن الذهب • قال سقراط استهينوا بالموت فان مرارته في خوفه • وقال اذا ضاق صدرك عن سرك فصدر غيرك به اضيق • قال افلاطون يموت الانسان ويدع ماله لاعدائه خير من ان يحتاج في حياته الى احد فانه • من قال بما لا ينبغي سمع بما لا يشتهي • قال افلاطون الالهي العالم حديقة سياجها الشريعة والشريعة سلطان يجب له الطاعة والطاعة سياسة تقوم بها الملك والملك راعٍ يعضده الجيش والجيش اعوان يكفلهم المال والمال رزق يجمعه الرعية والرعية سواد يستعبدهم العدل والعدل اساس به قوام الكل

تحت الوصية رأيت في كتاب عيون الانباء لابن ابي اصيبع رحمه الله زيادة في هذه الوصايا فاحببت ان اذيل الى هنا واقول وكان اكثر مقام الشيخ فخر الدين الرازي بالري وتوجه ايضاً الى بلدة خوارزم ومرض بها وتوفي في بلدة هراة واملى في شدة مرضه وصية على تلميذه ابراهيم ابن ابي بكر ابن علي الاصفهاني وذلك في يوم الاحد الحادي والعشرين من شهر المحرم لسنة ست وستمائة وامتد مرضه الى ان توفي يوم العيد في غرة شوال من السنة المذكورة وانتقل الى جوار ربه رحمة الله عليه واسبغ سجال الغفران اليه وهذه نسخة الوصية

بسم الله الرحمن الرحيم يقول العبد الراجي رحمة ربه الواثق بكرم مولاه محمد ابن عمر ابن الحسين الرازي وهو في آخر عهده بالدنيا واول عهده بالآخرة وهو الوقت الذي يلين به كل قاسٍ ويتوجه الى مولاه كل آبق اني احمد الله تعالى بالمحامد التي ذكرها اعظم ملائكته في اشرف اوقات موجهم ونطق بها اعظم انبيائه في اكمل اوقات شاهداتهم

بل اقول كل ذلك من نتايج الحدوث والامكان فاحمده بالمحامد التي يستحقها الوهيته ويستوجبها لكمال الوهيته عرفتها او لم اعرفها لانه لا مناسبة للتراب مع جلاله رب الارباب • واصلي على الملائكة المقربين والانبياء والمرسلين وجميع عباد الله الصالحين ثم اقول بعد ذلك اعلموا اخواني في الدين اليقين ان الناس يقولون الانسان اذا مات انقطع تعلقه عن الخلق وهذا العام مخصوص من وجهين الاول ان بقي منه عمل صالح صار ذلك سبباً للدعاء والدعاء له اثر عند الله تعالى والثاني ما يتعلق بمصالح الاطفال والاولاد والعورات والمظالم والجنايات اما الاول فاعلموا اني كنت رجلاً محباً للعلم فكنت اكتب في كل شيء شيئاً لا اقف على كميته وكيفيته سواء كان حقاً او باطلاً او غثاً او سميناً الا ان الذي نظرت في الكتب المعتبرة لي ان هذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبره منزه عن مماثلة المتحيزات والاعراض وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم لانه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ويمنع عن التعمق في ايراد المعارضات والمناقضات وما ذاك الا للعلم بان العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية فلهذا اقول كما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء في القدم والازلية والتدبير والفعالية فذلك هو الذي اقول به والقى الله به واما ما انتهى الامر فيه الى الدقة والغموض فكلما ورد في القرآن والاخبار الصحيحة المتفقة عليها بين الائمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو وان لم يكن كذلك • اقول يا اله العالمين اني ارى الخلق مطبقين على انك اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فكل ما مر به قلمي او خطر ببالي فاستشهد علمك • واقول ان علمت مني اني اردت به تحقيق باطل او ابطال حق فافعل بي ما انا اهله وان علمت مني اني ما سعيت الا في تقرير ما اعتقدت انه هو الحق وتصورت انه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي فذاك جهد المقل وانت اكرم من ان تعاقب الضعيف الواقع في الزلة فاغثني وارحمني واستر زلتي وامح حوبتي • يا من لا يزيد ملكه بعرفان العارفين ولا ينتقص بخطاء المجرمين • واقول ديني متابعة محمد سيد المرسلين وكتابي هو القرآن العظيم وتعويلي في طلب الدين عليهما • اللهم يا سامع الاصوات • ويا مجيب الدعوات • ويا مقيل العثرات • ويا راحم العبرات • ويا قيام المحدثات والممكنات • انا كنت حسن الظن بك عظيم الرجاء في رحمتك وانك قلت انا عند ظن عبدي بي وانت قلت واذا سألك عبادي عني فاني قريب • اجيب دعوة الداع اذا دعان فهب اني ما جئت بشيء فانت الغني الكريم • وانا المحتاج اللئيم • واعلم انه ليس لي احد سواك • ولا احد محسناً سواك وانا المعترف بالزلة والقصور والعيب والفتور ولا تخيب رجائي ولا ترد دعائي واجعلني آمناً من عذابك قبل الموت وعند الموت وبعد الموت • وسهل علي سكرات الموت وخفف عني نزول الموت ولا تضيق علي بسبب الآلام والاسقام فانت ارحم الراحمين • واما الكتب العلمية التي صنفتها واستكثرت من ايراد السؤال على المتقدمين فيها فمن نظر في شيء منها فان طابت له تلك السؤالات فليذكرني في صالح دعائه على سبيل التفضل والانعام والا فليحذف القول السيء فاني ما اردت الا تكثير البحث وتشحيذ الخاطر والاعتماد في الكل على الله تعالى واما المهم الثاني وهو اصلاح امر الاطفال والعورات والاعتماد فيه على الله تعالى ثم على رسول الله محمد اللهم اجعله قريناً لمحمد الاكبر في الدين والعلو الا ان السلطان الاعظم لا يمكنه ان يشتغل باصلاح مهمات

الاطفال فرايت الاولى ان اوص من وصاية اولادى الى فلان وامرته بتقوى الله تعالى فان الله مع الذين اتقوا
والذين هم محسنون وسرد الوصية الى اخرها ثم قال واوصيه ثم اوصيه بان يبالغ ولدى ابوبكر فان اثار
العظمة والذكا ظاهرة عليه ولعل الله تعالى يوصله الى خير وامرته وامرت كل تلامذتى وكل من لى حق اليّ اذا مت
يبالغون فى اخفاء موتى ولا يخبرون احداً به ويكفنونى ويدفنونى على شرط الشرع ويحملونى الى الجبل المصاقب لقرية فرداخان
ويدفنونى هناك واذا وضعوا فى اللحد قروا ما قدروا عليه من القران ثم ينثرون التراب على وبعد التمام يقولون يا كريم جاءك
الفقير المحتاج فاحسن اليه وهذا منتهى وصيتى فى هذا الباب وهو على يشاء قدير وبالاجابة جدير تمت الوصية

وصية سلطان العارفين شهاب الملة والدين الشيخ عمر السهروردى الموصوف بشيخ مقتول قدس الله سره

بسم الله الرحمن الرحيم

يا بنى اوصيك بتقوى الله وخشيته ولزوم حق الله تعالى ليرضى عنك واحفظ الله فى السر والعلانية ولا تدع
قراءة القران ظاهراً وباطناً وسراً وعلانية بالفهم والتدبر والتفكر والحزن والبكاء وارجع القران فى جميع الكلام فان القران
حجة الله على خلقه ولا تعدل عن العلم خطوة وتعلم الفقه ولا تكن من جهال الصوفية وعوامهم واهجر اهل السوق فانهم لصوص
الدين وقطاع الطريق على المسلمين وكن على اعتقاد اهل التوحيد واجتنب المحدثات فان كل محدثة بدعة ضلالة
ولا تصحب الاحداث والنسوان والمبتدع والاغنياء واهل الهوى فانها تذهب دينك فاقنع فى الدنيا باليسير والزم
الخلوة وابك على خطيئتك وكل الحلال فانها مفتاح الخيرات ولا تمس الحرام فيمسك النار يوم القيامة والبس الحلال
وتجدد حلاوة الايمان والعبادة وكن من الله على وجل ولا تنسى موقفك بين يدى الله عز وجل واكثر صلوة الليل
وصيام النهار ولا تخلف عن الجماعة غير ان يكون اماماً وكن مؤذناً ولا تطلب الرياسة فان من احب الرياسة لم يفلح ابداً
ولا توقع القبالة ولا شهادة ولا تجالس محضر القضاة والسلاطين وفر من الناس كما تفر من الاسد وعليك بالخلوة
حتى لا تذهب دينك وعليك بالسفر لتذلل نفسك فان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال سافروا تصحوا تغنموا واحفظ
قلوب المشايخ ولا تفرح بقول من مدحك ولا تغتم بقول من ذمك ويكون المدح والذم عندك سواء واحسن خلقك
مع الخلق والزم التواضع فانه قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من تواضع رفعه الله ومن تكبر وضعه الله وعليك
بالادب فى جميع الاحوال مع كل فاجر وبر وارحم جميع الخلايق صغيرهم وكبيرهم ولا تنظر اليهم الا بعين الرحمة ولا تضحك
فان الضحك يميت القلوب وهو من الغفلة فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لو علمتم ما اعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم
كثيراً ولا تامن من مكر الله ولا تقنط من رحمة الله وعش بين الخوف والرجاء يا بنى اترك الدنيا فان
ذهب دينه وعليك بالصوم والصلوة وكن فى الفقر نظيفاً عفيفاً متوكلاً متعففاً متادباً متفقهاً [illegible] بايناً
عن الجهال من الصوفية وعوامهم خادماً للمشايخ بالمال والبدن والجاه واحفظ قلوبهم واوقاتهم وسيرتهم ولا تنكر
عليهم شيئاً فانك ان انكرت عليهم لم تفلح ابدا ولا تسال الناس وتعاونهم ولا تدخر شيئاً لغد فان الله تعالى ياتى
لغد برزق وكن سخياً بالنفس والقلب باذلاً لما رزقك الله تعالى واياك الحرص والبخل فان البخيل والحريص فى النار
ولا تظهر حالك للخلق فى جميع الاحوال ولا تزين الظاهر فان زينته من خراب السر وثق بمواعيد الله فى امر الرزق فان
الله تعالى تكفل رزق كل حيوان قال الله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وناس جميع الاخوان ولا

ثانس

تانس بهم وقل الحق ولا تركن الى المخلوقين قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من حسن اسلام المرء ترك
ما لا يعنيه وكن ناصحاً للخلق وقلل من الطعام والشراب والنوم والكلام ولا تاكل الا عن فاقة ولا تكلم الا عن
ضرورة ولا تنم الا على غلبة ضرورة النوم والزم صلوة الليل وصوم النهار ولا تكثر الجلوس فى السماع فانه ينبت
النفاق ثم يميت القلب وليكن قلبك حزيناً وبدنك عليلاً وعيناك دامعة وعملك صالحاً ودعاك جيداً وثيابك
خلقاً بادر فقرائك فقراً وبيتك مسجداً ومالك تنفيقاً وزينتك زهداً ومونسك ربا كريما ولا تواخ احداً حتى تبين
لك منه خمس خصال يختار الفقر على الغناء ويختار العمل من العلم ويختار الآخرة على الدنيا ويختار الذل على العز
وتكون بصير السر والعلانية وتكون مستعداً للموت يا بنى لا تغرنك من الحيوة الدنيا وزخرفها فان الدنيا خضرة
ونضرة حلوة من تعلق بها يعاقب به وكن مستقلاً للارتحال منها الى الآخرة يا بنى عليك بالخلوة وكن فريداً وحيداً
منكسر القلب من خوف الله وعش فى الدنيا كانك غريب او عابر سبيل وعد نفسك من اصحاب القبور

نسخة عهد عهد لنفسه للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما عاهد الله به فلان وفلان بعدما عرفا ربهما وواهب العقل والقوة لهما والمبداء الاول لوجودهما والمنهى
الاول للاسباب وحركتهما وخفوتهما والذين نفسهما بما افاض من صورة هوية عليهما وصور من مثال وجوده وايجاده
فيهما حتى حصل لهما فى ذاتيهما الكمال الاعلى العلى الذى لا ينتهى اليه ولا يوصف بكماله كما له علاهداه طالبين راغبين
مختارين لما هو الخيرة راغبين فى السعادة مؤثرين للعالم الباقى على العالم الفانى ان يجتهدا جهديهما فى تزكية نفسيهما
بمقدار ما وهب لهما من قوتيهما حتى تخرجاهما من القوة الى الفعل عالماً من عوالم العقل فيه الهيئة المجردة عن المادة للكل
والمبداء الكل لتتحد جوهر نفسيهما بالمبادى وتتخلص بالابد عن البوار ويكون جهد الجهد تخليص كل ما تصور او قن
من المعلومات الحدية والبرهانية مقطوعة الاسباب عن العلاقات الخيالية والمناسبات الى القوة الوهمية بالحيلة الحكمية
والمجاهدة الدوامية حتى يحصل كل ما عقل خالصاً للعقل غير مشارك فيه وغير مرسوم بعلاقة اذا انفصلت زال المعقول
وعاد وحال ما بالقوة بل يجردها العقل تجريداً فيؤيدها تأييداً بعد ان يروض قلبك وكثير ما يتصور ويصدق به على قانون
المنطق غير متوسع فى شئ ولا مسحوب وان يسير كل واحدة من المقدمات من اى الاقسام ثم اذا انتجت النتيجة اليقينية
قطعت عن الوهم والخيال قطعاً بالكمال ليتحدها العقل الانسانى بالعقل الفعال الازلى الابدى المامون فيهما
افنا البوار والزوال ثم يقبلا على هذه النفس الزمنية بكمالها الذاتى فيحرسها من التلطخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية
للنواميس البوارية التى اذا انبعثت فى النفس الزمنية كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال اذ جوهرها غير مخالط
ولا مشاوب وانما يدنسها هيئة الانقيادية لتلك الصواحب بل يفيدها هيئة الاستيلاء والسياسة والاستعلاء
والربانية حتى لا يقبل البتة من صواحبها حركة وانفعالاً ولا يتغير لموجبات بغير حالاتها برياضة يديمان عليها وان عرت
والامانات للنفس يتوليانها وان نفقت فلا يتوليان فعلاً من افعال القوى الحيوانية فعلاً ولا شهياً ولا يتعاطيانه
عمداً او سهواً ولا يتركان الخطر يلوح بمقتضى غضب او شهوة او طمع او حرص او خوف يخالفه بجوهرها الزكى الا
سبحانه وتعالى ومحباه ونجواه ولا يدعا فكره انعنهما وتخيلاتها يتعاطى الا الفكرة فى جلال ملك الملكوت وجبار الجبروت

يكون ذلك قصاراهما لا يتعديانه ولا يتركا الخيالات تنسخ البتة الا مقدمة لرأى اعتقادى ونظرية لزينة الهيئة
او تحديد البصير هيئة راسخة راسية فى جوهر النفس وذلك ذكر القدوس وقدسه الا فى واجب من فرصة المعيشة
لا ترخص السنة العقلية فى اغفاله لكن يحجر على النفس تخيل ما لا ينبغى او لا فائدة فيه فضلاً عن فعله حتى يصير
تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية وكذلك يهجر الكذب قولاً وتخيلاً حتى يحدث للنفس هيئة صدوقة
فتصدق الكلام والرؤيا والظن والفكر وان يجعلا حب الخير للناس والمنفعة تصل اليهم وعشق الاخيار وحب تقويم
الاشرار وردعهم امراً طبيعياً جوهرياً ويختالا حتى لا يكون للموت عظيم خطر عندهما وذلك بكثرة تشويق النفس الى المعاد
واخطاراً منها عن الفساد بالبال حتى يتمكن تمكن المعتاد واما اللذات فيستعملاها على اصلاح الطبيعة او بقاء الشخص
او النوع او السياسة على ان يكون هذا خاطراً عندما يستعمل بالبال ويكون النفس الناطقة هى المدبرة لا ان القوى
الشهوانية تدعو اليها ثم يكون النفس الناطقة تابعة لهما ولكن جاعلة لنفسها هذه العلل عذراً بل ينبغى ان يحتال
حتى يجعل هيئة بعض اللذات لذواتها امراً طبيعياً للنفس وكذلك الامور الغلبية والكراهية واما المشروب فان يهجر
اشربته تلهياً بل تشفياً وتداوياً وتقوياً والمسموعات يديما استعمالاً لها على الوجه الذى توجبه الفلسفة والحكمة لتقوية
جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنة لا بما ترتبط هذه به من الامور الشهوانية ثم معاشراً لكل فرقة بعادته ورسمه
ولا تخالفا على الحالات تردع بل يشاركا فيه الا اذا علم بالردع النفع دون الخلاف والتعصب فيعاشر الرزين بالرزانة
والماجن بالمجون مسترين باطنهما عن الناس ولكن لا يتعاطيا فى المساعدة فاحشة ولا يلفظا بهجر وان يسمحا
بالمقدور والتقدير من المال لمن يقع اليه له الحاجة من الشركاء فى النوع اذا لم يقع من ذلك خلل فى المعيشة ظاهر
وان يحفظا سر كل اخ وصديق ووفاؤه فى اهله واولاده والمتصلين به حتى يقوما فى غيبته بجميع ما يحتاجون
اليه بمقدار الوسع وان يفيا بما يعدان او يوعدان ولا يتجرمن اقاويلهما الحلق وان يركبا لمساعدة الناس كثيراً
مما هو خلاف طبيعتهما فان اسرار الناس طبيعة الهيئة ثم لا يقصران فى اوضاع الشرعية وتعظيم السنن الالهية
والمواظبة على التعبدات البدنية ويكون دوام عمرهما اذا خلوا وخلصا من المعاشرة نظرية الزينة فى النفس والفكرة
فى الملك الاول وملكه وكنس النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه الناس عاهد الله تعالى انهما يسيران
بهذه السيرة ويدينان بهذه الديانة كان الله لهما ووفقهما لما ينويانه وهو حسبنا وهادياً ومعينا وحافظاً تمت

رسالة النيروزية فى معانى الحروف الهجائية التى فى فواتح بعض السور الفرقانية للشيخ الرئيس ابن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس ابو على الحسين ابن عبد الله بن سينا رحمه الله هذه الرسالة فى معانى الحروف الهجائية التى فى فواتح
بعض السور الفرقانية فاقول كل تنزع به همته الى خدمة نيروز مولانا الشيخ الامير السيد ابى بكر محمد بن عبد الرحيم ادام الله
عزه بتحفة يجود بها ذات يده ولما رغبت فى ان اكون واحد القوم وتابعاً فى اقامة الرسم النيروزية للسواد الاعظم وكانت
حالى يقعد بى عن اهداء تحفة دنياوية تشاكل خزانته الكريمة ورايت الحكمة افضل مرغوب فيه واجل متحف به لا سيما
حكمة الالهية وخصوصاً ما كان حكماً مِلّياً ثم ما كان يكشف سراً هو من اغمض اسرار الحكمة والملة وهو النبأ عن الوضع
المنطوى فى الحروف الهجائية فواتح عدة من السور الفرقانية اتخذت فيه رسالة وجعلتها هديتى النيروزية اليه فان افضل

اى شرعياً

اللدنية

الهدية واشرف التحف الحكمة ونفقت بلطف موقعه من نفس مولاى الشيخ الامير السيد ادام الله عزه والفت هذه
الرسالة مقسومة الى ثلثة فصول الاول فى ترتيب الموجودات والدلالة على خاصية كل مرتبة فى مراتبها الثانى فى الدلالة على
كيفية دلالة الحروف عليها الثالث الغرض وبالله التوفيق الفصل الاول فى ترتيب الموجودات والدلالة على خاصية
كل مرتبة فى مراتبها واجب الوجود هو الله تعالى وهو مبدع المبدعات ومنشئ الكل وهو ذات لا يمكن ان يكون كثيراً او
متغيراً او خائراً او متحيزاً او متقوماً بسبب فى ذاته او مباين فى ذاته ولا يمكن ان يكون وجود فى مرتبة وجوده فضلاً عن ان
يكون فوقه ولا وجود غيره ليس هو المفيد اياه قوامه فضلاً عن ان يكون مستفيداً عن وجود غيره وجوده بل هو ذات هو الوجود
المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحيوة المحض من غير ان يدل بكل واحد من هذه الالفاظ على معنى مفرد على حدة بل المفهوم
منها عند الحكماء معنى وذات واحد لا يمكن ان يكون فى مادة او مخالطة ما بالقوة او يتأخر عنه شئ من اوصاف جلالته ذاتياً او
فعلياً واول ما يبدع عنه عالم العقل وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد خالية عن القوة والاستعداد
عقول ظاهرة وصور باهرة ليس فى طباعها ان تتغير او تتكثر او تتحيز كلها مشتاق الى الاول والى الاقتداء به والاظهار لامره
والانقياد بالقرب العقلى منه سرمد الدهر على نسبة واحدة ثم العالم النفسى وهو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست
مفارقة المواد كل المفارقة بل هى ملابستها نوعاً من الملابسة ومواد ها مواد ثابتة سماوية فلذلك هى افضل الصور المادية وهى
مدبرات الاجرام الفلكية وبوساطتها للعنصرية ولها فى طباعها نوع من التغير ونوع من التكثر لا على الاطلاق وكلها عاشق
للعالم العقلى لكل عدة مرتبطة من جملة منها ارتباطاً بواحد من العقول فهو عامل على المثال الكلى المرتسم فى ذات مبدائه المفارق
مستفاد من ذات الاول ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوى سارية فى الاجسام ملابسة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات
والسكونات الذاتية وترقى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير فهذه القوى كلها فعال وبعدها العالم الجسمانى وهو ينقسم
الى اثيرى وعنصرى وخاصية الاثيرى استدارة الشكل والحركة واستوفاق الصورة للمادة وخلو الجوهر من المضادة وخاصية العنصرى
التهيؤ للاشكال المختلفة والاحوال المتغايرة وانقسام المادة من الصورتين المتضادتين ايهما كانت بالفعل كانت الاخرى
بالقوة وليس وجود احديهما للاخرى وجوداً سرمدياً بل وجوداً زمانياً ومباديه الفعالية فيه هى القوى السماوية بتوسط الحركات
ويبقى كالة الاخير ابداً ما هو بالقوة ويكون ما هو ادل فيه بالطبع آخراً فى الشرف والفضل ولكل واحدة من القوى المذكورة
اعتبار بذاته واعتبار بالاضافة الى تاليها الكائن عنها ونسبة الثوانى كلها الى الاول بحسب الشركة نسبة الابداع واما على التفصيل
فتختص العقل بنسبة الابداع ثم اذا قام متوسط بينه وبين الثوانى والثوالث صارت له نسبة الامر واندرج فيه النفس ثم
كان بعده نسبة الخلق والامور العنصرية وبما هى كائنة فاسدة نسبة التكوين والابداع يختص بالعقل والامر يفيض منه
الى النفس والخلق يختص بالموجودات الطبيعية ويقيم جميعها والتكوين يختص بالكائنة الفاسدة منها واذا كانت الموجودات
بالقسمة الكلية اما روحانية واما جسمانية فالنسبة الكلية للمبداء الحق اليها انه الذى له الامر والخلق فالامر متعلق بكل ذى ادراك
والخلق بكل ذى تسخير وهذا هو غرضنا فى الفصل الاول الفصل الثانى فى الدلالة على كيفية دلالة الحروف عليها من الضرورة
انه اذا اريد الدلالة على هذه المعانى بما هو ذوات من الحروف ان يكون الاول منها فى الترتيب القديم وهو ترتيب ابجد
هوز حطى دالاً على الاول وما يتلوه على ما يتلوه وان يكون الدال على هذه المعانى بما هو ذوات من الحروف مقدماً على
الدال عليها من جهة ما هى مضافة وان يكون المعنى الذى يرتسم من اضافة بين اثنين منها مدلولاً عليه بالحرف الذى يرتسم

من ضرب الجزئين الاولين احدهما في الآخر اعني ما يكون من ضرب عددي الحرفين احدهما في الآخر وان يكون ما يحصل من
العدد الضربي مدلولاً عليه بحرف واحد مستعملاً في هذه الدلالة مثل بي الذي هو من ضرب ه في ب وما يصير مدلولاً عليه
بحرفين مثل يه الذي هو من ضرب ج في ه مطرحاً لانه مشكك يوهم دلالة كل واحد من بي ي و ه بنفسه ويقع هذا
الاشتباه في كل حرفين مجتمعين لكل واحد منهما خاص دلالة في حد نفسه وان يكون الحرف الدال على مرتبة من جهة انها
بوساطة مرتبة قبلها هو ما يكون من جمع حرفي المرتبتين فاذا تقرر هذا فانه ينبغي ضرورة ان تدل بالالف على الباري وبالباء
على العقل وبالجيم على النفس وبالدال على الطبيعة هذا اذا اخذت بما هي ذوات ثم بالهاء على الباري وبالواو على العقل وبالزاء
على النفس وبالحاء على الطبيعة هذا اخذت بما هي مضافة الى ما دونها وتبقى ط للهيولى وعالمها وليس لها وجود بالاضافة الى
شيء تحته وبعد رتبة الآحاد يكون الابداع وهو من اضافة الاول الى العقل والعقل غير مضاف بعد مدلولاً عليه بالياء لانه من
ضرب ه في ب ولا تصح اضافة الباري الى النفس اذ ليس عدد يدل عليه بحرف واحد لان ه في ح يه و د في ج يج ويكون
الامر وهو من اضافة الاول الى العقل والعقل مضاف مدلولاً عليه باللام وهو من ضرب ه في و ويكون الخلق
وهو من اضافة الاول الى الطبيعة مضافة مدلولاً عليه بالميم لانه من ضرب ه في ح ويكون التكوين وهو من
اضافة الباري الى الطبيعة وهي ذات مدلولاً عليه بالكاف لانه من ه في د ويكون جمع نسبتي الامر والخلق اعني
ترتيب الخلق بواسطة الامر اعني اللام والميم مدلولا عليه بحرف ع وعن نسبتي الخلق والتكوين كذلك اعني الميم والكاف
مدلولا عليه بالسين ويكون مجموع نسبتي طرفي الوجود اعني الياء والميم مدلولاً عليه بنون ويكون جميع نسب الامر والخلق
والتكوين اعني لام ميم كاف مدلولا عليه بص ويكون اشتمال الجملة في الابداع اعني بي في نفسه ق وهو ايضاً مجموع
من جمع ص او ي ويكون ردها الى الاول الذي هو مبدا الكل ومنتهاه مدلولاً عليه بالراء ضعف قاف وذلك
غرضنا في هذا الفصل

الفصل الثالث في الغرض

فاذا تقرر ذلك فاقول ان المدلول عليه بالف ولام وميم
يعني الم هو القسم بالاول ذي الامر والخلق وبالف ميم را يعني المر القسم بالامر ذي الامر والخلق الذي هو الاول والآخر
والمبدا الفاعلي والمبدا الغائي جميعاً وبالف لام ميم صاد يعني المص القسم بالاول ذي الامر والخلق ومنشي الكل و
بص القسم بالعناية الكلية وبقاف القسم بالابداع المشتمل على الكل بواسطة الابداع المتناول للعقل وبكهيعص
القسم بالنسبة التي للكاف اعني عالم التكوين الى المبدا الاول بسبب الابداع الذي هو بي ثم الخلق بواسطة الابداع
صايراً بوفق الاضافة بسبب النسبة امراً وهو ع ثم التكوين بواسطة الخلق والامر وهو ص فبين ك و ه ضرورة
نسبة الابداع ثم نسبة الخلق والامر ثم نسبة التكوين والخلق والامر ويس قسم باول الفيض وهو الابداع وآخره وهو
الخلق المشتمل على التكوين وحم قسم بالعالم الطبيعي الواقع في الخلق وحم عسق قسم بمدلول وساطة الخلق في وجود
العالم الطبيعي بنسبة الخلق الى الامر ونسبة الخلق الى التكوين بان يأخذ من هذا ويؤدي الى ذلك فيتم به الابداع
وقسم بالابداع الكلي المشتمل على العوالم كلها فاذا اخذت على الاجمال لم يكن لها نسبة الى الاول غير الابداع الكلي الذي
يدل عليه بقاف وطس قسم بعالم الهيولاني الواقع في التكوين الواقع في الخلق و طسم قسم بالعالم الهيولاني الواقع
في الخلق المشتمل على التكوين وبالامر الواقع في الابداع ون قسم بعالم التكوين وعالم الامر اعني مجموع الكل ولم يمكن
ان يكون للحروف دلالة غير هذا البتة ثم بعد هذا اسرار تحتاج الى المشافهة والله تعالى يجد في بقاء الامير السيد

ويبارك له في نعمه عنده ويجعلني ممن يوفق لقضاء اياديه بمنه وسعة رحمته والحمد لله اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً
وصلاته وبركاته على محمد النبي وآله الطاهرين وصحبه اجمعين

رسالة في المعجزات للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله وصحبه اجمعين قال الشيخ رئيس الحكماء ابو علي بن سينا
رحمه الله الافعال والانفعالات تتفاوت بحسب تفاوت الامور العقلية النفسانية منها والجسمانية وذلك كلما كان
الشيء اقوى قوة واتم من غيره كان التاثير الصادر عن غيره فيما ابلغ واظهر ولما كان فعل وانفعال وكلما كان الشيء اتم استعداداً
واشد تهيؤاً كان قبوله للتاثير الصادر عن غيره فيه ابلغ واظهر ولما كان فعل وانفعال فانما يكون بحسب القياس والاضافة
اعني انه تاثير من شيء في آخر او تاثير في شيء آخر ولما كان الموجود اما نفسانياً او جسمانياً كان اقسام الفعل والانفعال اما نفسانياً
في نفساني واما نفسانياً في جسماني او جسمانياً في نفساني او جسمانياً في جسماني اما في فعل النفساني في النفساني فكتاثير
العقول المفارقة بعضها في بعض وتاثير بعضها عن بعض على ما عرف في علم الالهيات وكتاثير هذه العقول في النفوس
البشرية مرة في اليقظة ومرة في النوم واما مثال فعل النفساني في الجسماني فكتاثير القوى النفسانية في العناصر الاربعة
من مزاج بعضها في بعض لتحدث المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية ثم تاثيراتها في هذه المركبات من تعديلها
وتربيتها وانمائها الى غير ذلك مما عرف وشرح في موضعه واما مثال فعل الجسماني في النفساني فكتاثير الصور المستحسنة
في النفوس الانسانية من اشتمالها اليها مرة وتغييرها عنها اخرى واما مثال فعل الجسماني في الجسماني فكتاثير
العناصر بعضها في بعض واحالة بعضها الى بعض واستحالة بعضها عن بعض وذلك كاستحالة الماء الى الهواء والهواء
الى الماء واستحالة الهواء الى النار واستحالة النار الى الهواء واستحالة الماء الى الارض واستحالة الارض الى الماء وتاثير المركبات
بعضها في بعض كتاثير السموم والادوية في الابدان الحيوانية وغير ذلك مما لو شرعت لطال الكلام واعلم انه يدخل تحت
هذه الاقسام المذكورة ضروب الوحي والكرامات وصنوف الآيات والمعجزات وفنون الالهامات والمنامات وانواع السحر
والاعين المؤثرة واقسام النيرنجات والطلسمات اما الوحي والكرامات فانها داخلة تحت تاثير النفساني في النفساني
اذ حقيقة الوحي هو الالقاء الخفي في الامور العقلية باذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الالقاء
اما في حال اليقظة فيسمى الوحي واما في حال النوم فيسمى النفث في الروع كما قال النبي عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي ان النفس لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب وقال عليه السلام ان
الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة واربعين جزءاً من النبوة واما هذا الالقاء فالقاء علم عقلي كما قال تعالى
وعلمناه من لدنا علما والاطلاع والاظهار كما قال الله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احداً الا من ارتضى من رسول والحال
في الكرامات يقرب من ذلك الا ان الفرق بينهما ان الوحي يختص بالنبوة والرسالة وانذار الخليقة والكرامات قد يكون
لغير هؤلاء واما الكرامات والمعجزات فان القسمين من اقسامها يدخلان تحت تاثير النفساني في النفساني وقسماً واحداً
منها يدخل تحت تاثير النفساني في الجسماني وذلك ان اصناف المعجزات ثلثة صنف يتعلق بتفصيله العلم الحقيقي وذلك
ان يؤتى المستعد لذلك كمال العلم من غير تعليم وتعلم بشري حتى يحيط علماً بما شاء الله وعلى مقدار الطاقة البشرية بالاله

الحق وطبقات ملائكته وسائر اصناف خلائقه وكيفية المبداء والمعاد الى غير ذلك على ما دلّ عليه قوله عليه السلام
اوتيت جوامع الكلم وما اجمعت الامّة عليه من انّ رسول الله عليه السلام قد كان اوتي علم الاوّلين والآخرين
وقوله تعالى وعلّمك ما لم تكن تعلم مع ما اشتهر من امره انّه الرسول الامّي ودلّ عليه قوله تعالى ما كنت تتلو من قبله من
كتاب ولا تخطّه بيمينك ولمثل هذه النفس قال الله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وهذه كانت
قوّته العقلية كزيت والعقل الفعّال نار ويشتعل منها دفعةً واحدةً ويحيلها الى جوهره وصنف يتعلّق بتفصيله
التخيّل القوي وذلك ان يلقى المستعدّ لذلك ما يقوى به على تخيّلات الامور الماضية والاطّلاع على مغيبات الامور
المستقبلة مما يلقى اليه كثير من الامور التي تقدّم وقوعها بزمان طويل فيخبر بها وكثيراً من الامور التي يريد ان يكون في
المستأنف فينذر بها وبالجملة يحدّث عن الغيب فيصيب به بشيراً ونذيراً وخاصية الانذار بالكائنات والدلالة
على المغيبات على ما دلّ عليه قوله تعالى تلك من انباء الغيب نوحيها اليك وقوله تعالى رسلاً قد قصصناهم عليك
ورسلاً لم نقصص عليك وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين
ثم اخباره بموت النجاشي وقوله عليه السلام لرسول كسرى انّ ربّي قتل ربّك البارحة الى غير ذلك مما نطق به القرآن
وشهدت الآثار الصحيحة بصحّته وقد يكون هذا المعنى لاكثر الناس في حال النوم بالرؤيا واما النبي عليه السلام انما يكون
له ذلك في حالتي النوم واليقظة معاً فهذان الصفتان متعلّقان بالقوّة المدركة من النفس الانسانية وهما داخلان تحت
تأثير النفساني في النفساني قال الحكماء وبهذين الصفتين من المعجزات يتعلّق اعجاز القرآن وذلك لما تضمّنه مع الفصاحة
والبيان والوصف العجيب والنظم البديع القريب من الدلالة على العلوم الحقيقية المتعلّقة بمعرفة الله تعالى وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الآخر والعلوم الغيبية المتعلّقة بمعرفة صنفي الغيب اعني الامور الماضية والمستقبلة واما الصنف
الثالث من اصناف المعجزات فانّه يتعلّق بتفصيله قوّة النفس المحرّكة التي تبلغ من قوّتها الاهلاكات من تدمير على قوم
بريح عاصفة وصاعقة وتتبير قوم بطوفان وزلزلة ويلحق هذا الصنف انواع من الكرامات التي يتشوّق بها قوم خصّوا
بها فيقدمون هذه الاشياء بما يستجاب من دعواتهم ويظهر منهم من امور يحكم بانّها خارجة عن المجرى الطبيعي كما يحكى
عن بعضهم انّه اطاق بقوّته فعلاً او تحريكاً يخرج عن وسع مثله من البشر وكما يحكى عن بعضهم انّه كان يخبر بالغيب فيصدق
وكما يحكى عن بعضهم انّه يستسقي للناس فيسقون او يدعو لهم فيخسف بهم ويزلزلون او يدعو لهم فيتخلّصون من الوباء
والفساد وكما يحكى عن بعضهم انّه ينقاد له السباع ولا ينفر عنه الطير ولا يجب ان يستبعد شيء من ذلك وقد انبأ
الحكماء عن السبب فيها كلّها وهذا الصنف من المعجزات هو الذي ذكرنا انّه يدخل تحت تأثير النفساني في الجسماني وهذا
الصنف من المعجزات ومن احبّ استقراء معجزة من معجزات الانبياء امكنه ان ينسب كلّ واحدة منها الى واحد من
هذه الاصناف المذكورة والله المرشد للصواب واما الالهامات والمنامات فانّها داخلة تحت تأثير النفساني
في النفساني ويكثر هذه الالهامات وتقلّ وتصدق هذه المنامات وتكذب بحسب قوّة استعداد النفوس البشرية
وضعف استعدادها بموجب صفائها وكدورتها وخلوصها عن المحسوسات وتدنّسها بها امّا في بدء حدوثها في الابدان
وامّا فيها بعد ذلك وبمقتضى السير والعادات التي تتّفق ان يسير بها ويتعوّدها وقد تصدق في المنامات بان يرى
الامر على ما هو به وتصوّره من غير حاجة الى تأويل وتعبير وتارةً يرى محاكياً للشيء وهذا متفاوت فربما كانت محاكيات

قريبة

قريبة من الشيء جدّاً وربما كانت بمحاكيات بعيدة وهذه يحتاج فيها الى تأويل وتعبير وتارةً يرى محاكياً للشيء
وهذا في هذه الحالة من الانبياء واصحاب الكرامات انّ القوّة المتخيّلة خلقت محاكية لكلّ ما يليها من هيئة
ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقّل من شيء الى شبهه والى ضدّه وبالجملة الى ما هو منها بسبب فيزعجها كلّ سانح
الى هذا الانتقال فالاثر الروحاني السارية للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفاً ولا يحرّك الخيال والذكر فلا يبقى له
اثر وقد يكون اقوى من ذلك فيحرّك الخيال الا انّ الخيال يمعن في الانتقال ويحكى عن الصريح فلا يضبط الذكر بل انما يضبط
انتقالات التخيّل ومحاكاته وقد يكون قويّاً جدّاً فيرتسم الصورة ارتساماً قويّاً فلا تشوّش بالانتقالات ما كان من الاثر
الذي ذكرنا مضبوطاً في الذكر في حال نوم ويقظة ضبطاً مستقرّاً كان الهاماً او وحياً صريحاً او حلماً لا يحتاج الى تأويل وتعبير وما كان
قد بطل هو وبقيت محاكيته فانّه يحتاج امّا الوحي فالى تأويل وامّا الحلم فالى تعبير ايضاً هذا اذا لم يكن الرؤيا من اضغاث
الاحلام التي يكون سببها امزجة الابدان وغلبة احد الاخلاط وحديث النفس او غير ذلك مما تميز الرؤيا عن ان يحكم بصحّتها
ان كانت على وجهها او بحاجتها الى تأويل وتعبير ان كانت على سبيل المحاكات في ضروب الوسواس الخنّاس
العاملة في صدور الناس من الجنّة والناس واما انواع السحر والاعين المؤثرات فانّ قسماً من السحر يدخل تحت
تأثير النفساني في الجسماني وقسماً منه يدخل تحت تأثير الجسماني في النفساني امّا الصنف الاوّل فكتأثير النفوس البشرية القوية قولها
التخيّل والوهم منها في نفوس بشرية اخرى ضعيفة بأن القوتان او كنفوس البله والصبيان الذين لم يستول قواهم
العقلية على قمع التخيّل وترك عادة الانقياد له فيتخيّل اليها ويوهمها في امور ليست بموجودة من خارج انّها موجودة من خارج
واقعة تحت الحسّ او ليست بموجودة في الخيال فيتخيّل اليها او يوهمها انّها موجودة في الخيال او يخيّل اليها او يوهمها في امور
موجودة حاصلة عن ضدّ تلك الاحوال فيتخيّل في اشياء انّها متحرّكة وفي متحرّكة انّها ساكنة وفي جمادات منها انّها حيّة وفي
حيّة انّها جمادات الى غير ذلك من احوال بديعة وهذا كما كان من شأن موسى وهارون مع فرعون واصحابه وما اتاه
السحرة بمكرهم والقائهم حبالهم وعصيّهم حتى صار موسى يتخيّل اليه من سحرهم انّها حيّة تسعى حتى ابطل الله ذلك على ما اظهر على
رسوله من الصنف الثالث من المعجزات فانقلب عصاه ثعباناً مبيناً يلقف ما يأفكون وفي هذا الموقف قيل سحروا
اعين الناس واسترهبوهم وذلك لما ارادوا وعلى مؤاخذة انفسهم به من القوّة على تصريف الاعين والخيالات
من الناس واقتدارهم على تقليبهم ايّاها من حال الى حال ثمّ انّهم قد يستعينون في تنفيذ هذا العمل والوصول الى الغرض
الاقصى منه بافعال وحركات تعرض منها للحسّ حيرة وللتخيّل دهشة وابراز شيء شفّاف من غبش للنوم تروحه او تدهش
واشياء تبرق واشياء تخور وجميع ذلك مما يشغل الحسّ بضرب من التحيّر ومما يحرّك الخيال تحريكاً محيّراً وفي حيرتهما محال
وحصّة الحيل واكثر ما يؤثّر هذا فانما يؤثّر فيمن هو بطباعه الى الدهش اقرب ولقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله
والصبيان وقد يعين على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بحسيس الجنّ بكلّ ما فيه تحيّر وتدهّش واما الصنف
الثاني من اصناف السحر فكتأثير القوّة الوهمية من النفوس البشرية التي قويت هذه القوّة منها في الخلقة الاصلية
او اولعت بتقويتها بالعادة والاستعمال والرياضة والتصريف فانّه قد يبلغ من تأثير هذه القوّة اعني الوهمية
ان يزيل الطبايع عن حاقّ وجودها امّا الى جودة وامّا الى ارادة وذلك لما في جبلّة النفس والعقل طاعة من المواد
العنصرية لها الّا انّ هذه الازالة تكون من السوء لا على سبيل اشارة الخير وصلاح النظام الطبيعي والاغراض شرعية

كلية متعلقة بالانواع بل على سبيل تحرك الشر وفساد النظام ولاغراض خسيسة جزئية متعلقة بالاشخاص فسلط الواحد من صاحب هذا المعنى اعنى السحر قوته الوهمية المرتاضة بذلك على التاثير فى انسان آخر بعزيمة قوية بالغة موجبة على ما عرف فى كتب النفس من تعلق تمام فعل النفس ووجوب تحريكها بقوة العزم المؤيدة لقوة الشوق فاذا صحت منها تلك العزيمة وقويت انهلكت الشخص المطلوب واثرت فيه الاثر المطلوب واكثر ذلك على سبيل الافساد وقصد الخلل والانتشار الا انه تقوى هذه القوة الوهمية بما تعلقها وبعيدها بسببه وسددها نحو العمل لاجله من شئ جسمانى يقرب معها وعزيمتها به فينضم اجساما الى اجسام ويشد البعض الى البعض يفيد بذلك القوة الوهمية بتصويرها لها وبذكرها لها على الثبات على ما همت وعزمت اليه من الامر المقصود او جمع اجسام الى اجسام يحصل لها مع الجمع والشد وتاثير البعض فى البعض كما يحكى عنهم من غرز ابر فى اجسام بعزيمة فيها ومن دفن لبعض الاجسام القابلة للفساد بسرعة فى مواضع من الارض يصل اليها النداوة وتاثير العفونة فيفسد بالسرعة فيولع القوة الوهمية من نفس الساحر بتذكار ما همت من الامور بتوسط تصور مثل هذه الاشياء وتذكرها وحفظها اياها فى ذاتها فيحملها ذلك على الثبات على العزيمة فتكون هذه الحالة داعية الى بلوغ كنه الامر المقصود من تاثير المطلوب وقد يوجد مثله بمثل هذا الضبط ستعلق بقوى اخرى نفسانية فى امور بعيد بها القوى ويستعان به على ثباتها على عزيمتها فى مقاصدها ومطالبها وذلك ما كانت طائفة من المتقدمين يثبتون قوى انفسهم على عبادة الله تعالى وبذكران واستمداد اصناف المعونة من جهته بناء هياكل رفيعة وايجاد اصنام من جواهر نفيسة يجعلونها انفسهم وقفا على ملازمتها ومعتكفة على الاقبال عليها متذكرة بتوسطها امر الله تعالى ومضبوطة عن تغير العزيمة عن طاعة الله تعالى واستمداد المعونة والرحمة من جهته وكانوا يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى هذا ما اتخذ بعد هؤلاء بناء المساجد والبيع والصوامع ونصب القناديل والمحاريب كل ذلك تقييدا للنفس وتثبيتا على الطاعة واستبقاء المنية فى الانابة والعبادة ومثل هذا ما يتخذ القبور ويبنى عليها الابنية اعنى تذكارا للميت ودعاء له بالمغفرة والرحمة وتصدقا عنه يرجى خلاصه به من عذاب لو كان فيه ولولا ذلك لنوسى فى اقرب مدة ولا يقطع عنه الدعاء والصدقة ولولا مخالفة القارى لهذا الفصل لاوردت من ذلك ما يطول الكلام به ويزيد للناظر فيه بصيرة الا ان الفطن يستدل من اللمحة على ما وراءها ومن اليسير من الاشارة تدل على الكثير مما يعداها ويكاد قوة العين تلحق هذا النمط من التاثير الا ان الفرق بينه وبين المذكور فيما سبق ان قوة العين غاية طبيعية فى مبداء الخلقة اصلها واما الاخرى مكتسبة بعد الامر الاصل ومن هذا القبيل استدفاع اذى العين التى تخاف مضرتها تارة بالرقى وبالنمط من الكلام المسمى بالعزايم وتارة تتعلق بالتعاويذ والتمايم اما الصنف الثالث من اصناف السحر وهو داخل تحت تاثير الجسمانى فى النفسانى فكتاثير الصور والخلق والالوان والاشكال وضروب الحركات والتشكلات فى الانفس البشرية اما تاثير الصور والخلق فكتاثير المعشوق فى العاشق حتى يتيم به ويصبو قلبه اليه ويحركه التحريكات المعلومات من الوجد ترة والشغف المورث للنفس والغضب اخرى وكتاثير صور الدواب وخلق الحيوانات الفاضلة المستحسنة فى نفوس اصحابها واربابها كالفرس والبازى والصقر والفهد والحمام وغير ذلك حتى يولعوا ويتشغفوا بالنظر اليها بحيث يوافون بها بالاشتغال بها عن كثير من حاجات انفسهم وخاصة مهماتهم واسبابهم واما الحركات والتشكيلات فكتاثير اصناف

الاغانى

الاغانى والمعازف والملاهى والرقص فى نفس المعشوقين بها بل تاثير الكلام فى نفس سامعها كما جاء فى الاثر ان من البيان لسحرا حتى يحكم بان هذه الاشياء يسحر الناس وينقلهم من حال الى حال بقوة بحيث لا يوجد مخلص عن تاثيراتها ويدخل تحت هذا القسم ما يسميه الحكماء السحر الطبيعى وذلك ان عندهم ان هذه الامور الطبيعية واصناف الحكم والعجائب فى خلقتها سحر من الطبيعة للناظرين اليها والمتاملين لها والمقرين بها يسحرهم وينقلهم عما هم عليهم من اتباع الهوى والقوى البدنية الى الشغف بتامل الآيات والعبر فى الامور السماوية والارضية كما قال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى تبين لهم انه الحق والكلام فى ذلك ايضا يحتمل الاطناب فيه ما يدعو الحكيم الى ملالة واضجاره وان كان ذلك قرة عين الفاضل الحكيم وغاية ايثاره واما اجناس النيرنجات والطلسمات فانها تدخل تحت تاثير الجسمانى فى الجسمانى وان لم يحل الامور الجسمانية من قوى النفسانية فيها ولم يخل ذلك التاثير فى القوى وهمية عاملة عملها فى ملايمها ومنافيها وذلك انما يتعلق بخواص الاجسام الارضية العنصرية منها والمركبات الطبيعية وتاثير بعضها فى بعض بخواص يخص كل واحد منها تستتبع حدوث آثار غريبة وغيرها وقد تتم بمناسبات وضعية بين هذه الاجسام ومناسبات بين قواها وقوى الاجسام ومضادات بين قوى الاجسام يوجب جميع ذلك افعالا وانفعالات بديعة يكاد يحكم بانها خارجة عن المجرى الطبيعى كجذب المغناطيس للحديد وهرب باغض الخل واختطاف الكهرباء بدقاق التبن الى غير ذلك مما لا يحصى اكثره من علم النيرنجات وكما يتخذ من صور واشكال فى اوقات محدودة توضع على اوضاع معلومة من مقابلات آفاق السماء من المشرق والمغرب والجنوب والشمال فيتمكن بها كثير من اذية الحيوانات المضرة الى غير ذلك مما اشتهر ذكر بعضه عند الجمهور وخفى عنهم بعضه من علم الطلسمات ويلحق هذا النمط من التاثير تاثير الاجسام المعدنية بعضها مع بعض الذائبة منها وغير الذائبة والمنطرقة منها وغير المنطرقة والمسمات بعضها بالارواح وبعضها بالاجساد واحالة بعضها لبعض واستحالة بعضها الى بعض فى الوانها وفى قوامها وخواصها والمشهور عند الجمهور والمكنون اكثرها عند اهل الصناعة المسمات بالكيمياء ويدخل تحت هذا النمط تاثيرات بعض الاجسام فى بعض مما تركب منها وبعضل وتتخذ الآلات منها وبها طريقة عجيبة علم ذلك علم الحيل فمنها ما يسمى علم الحيل الطبيعية ومنها ما يسمى علم الحيل الهندسية ولولا ان المقصود من هذه الرسالة ايراد القدر المذكور من جميع هذه الابواب لحملنى فرط العناية بالفضل والراغبين فى العلم على ايراد جل هذه العلوم المذكورة بل على شرح تفاصيلها والابانة على علم منها بقوانينها الكلية ومسائلها الجزئية ولكن الامساك عنها واضح والطريق فى معرفتها للراغبين لائح والحمد لله رب العالمين

قد استراح قلم الفقير عن تنميق هذه الرسالة فى اواخر شهر رجب فى عام
ستت وثلثين ومائتين والف من هجرة من له العز والشرف

رسالة في اثبات النبوات وتاويل رموزاتهم تصنيف الشيخ الرئيس ابن سينا قدس الله سره

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الرئيس ابو علي الحسين ابن سينا رحمه الله سألت اصلحك الله ان اجمل جمل ما خاطبتك به في ازالة الشكوك
المتاكدة عندك في تصديق النبوة لاشتمال دعاويهم على ممكن سلك به مسلك الواجب ولم يقم عليه حجة لا برهانية
ولا جدلية ومنها ممتنعة تجري مجرى الخرافات التي للاشتغال في استيضاحها من المدعي ما يستحق ان يهزا به في رسالة
فاجبتك مد الله في عمرك الى ذلك فابتدأت بان قلت ان كل شيء في شيء بالعرض فهو فيه بالقوة ومرة بالفعل ومن له
ذلك بالذات فهو فيه بالفعل ابداً وهو المخرج لما فيه بالقوة الى الفعل اما بواسطة او بغير واسطة مثل ذلك الضوء مرئي بالذات وعلة
لخروج كل مرئي بالقوة الى الفعل وكالنار وهو الحار بالذات وهو المسخن لسائر الاشياء اما بواسطة كتسخينه الماء بتوسط القمقمة
واما بلا واسطة كتسخينه القمقمة بذاته اعني مماسة بلا متوسط ولهذا امثلة كثيرة وكل شيء هو مركب من معنيين فاذا وجد
احد المعنيين مفارقاً للثاني وجد الثاني مفارقاً له مثاله السكنجبين مركب من الخل والعسل فاذا وجد الخل بلا عسل وجد العسل
بلا خل وكالصنم المركب المصور من نحاس وصورة انسان اذا وجد النحاس بلا صورة انسان وجد تلك الصورة بلا نحاس
وكذلك يوجد في الاستقراء ولهذا امثلة كثيرة فاقول ان في الانسان قوة تباين به سائر الحيوان وغيره وهي المسماة بالنفس
الناطقة وهي موجودة في جميع الناس على الاطلاق واما في التفصيل فلا لان في قواها تفاوتاً في الناس فقوة اولى متهياة لان
تصير صور الكليات منتزعة عن موادها ليس لها في ذاتها صورة ولهذا سميت العقل الهيولاني تشبيهاً بالهيولى وهي عقل
بالقوة كالنار بالقوة مبردة لا كالنار بقوة محرقة وقوة ثانية لها قدرة وملكة على التصور بالصور الكلية لاحتوائها على الآراء المسلمة
العامية وهو عقل ما بالقوة ايضاً كقولنا النار لها احراق او قوة ثالثة متصورة بصور الكليات المعقولة بالفعل
احدثها القوتان الماضيتان وخرجتا الى الفعل وهو المسمى بالعقل الفعال وليس وجوده في العقل الهيولاني بالفعل
فليس وجوده فيه بالذات فاذن وجوده فيه من موجد هو فيه بالذات به خرج ما كان بالقوة الى الفعل وهو
الموسوم بالعقل الكلي والنفس الكلي ونفس العالم واذا كان القبول ممن له القوة المقبولة بالذات على وجهين اما بواسطة
واما بغير واسطة وكذلك اذا وجد القبول من العقل الفعال الكلي على وجهين فاما القبول عنه بلا واسطة فكقبول
الآراء العامية وبداية العقول واما القبول بتوسط فكقبول المعقولات الثانية بتوسط الاولى وكالاشياء المعقولة
المكتسبة بتوسط الآلات والمواد وكالحس الظاهر والحس المشترك والوهم والفكرة واذا كانت النفس الناطقة تقبل
كما بينا مرة بتوسط ومرة بغير توسط فليس له القبول بغير توسط بالذات فهو فيه بالعرض فهو في آخر بالذات فهو ممكن
له بالذات مستفاد وهذا هو العقل الملكي الذي يقبل بغير توسط بالذات ويصير قبوله علة لقبول غيره من القوى
وليس اختصاص المعقولات الاول بالقبول بغير توسط الا من جهتين على الاختصار من اجل سهولة قبولها او من اجل ان
القابل ليس بقوي ان يقبل بغير توسط الا ليسهل قبوله ثم رأينا في القابل والمقبول تفاوتاً في القوة والضعف والسهولة
والعسر وكان محالاً ان لا يتناهى لان النهاية في طرف الضعف ان لا يقبل ولا معقولاً واحداً بتوسط ولا بغير توسط
والنهاية في القوة هو ان يقبل بغير توسط فيكون يتناهى في الطرفين وهذا خلف لا يمكن وقد تبين ان الشيء المركب من
معنيين اذا وجد احد المعنيين مفارقاً للثاني وجد الثاني مفارقاً له وقد رأينا اشياء لا تقبل بغير واسطة وتقبل

بالذات هو بعد بالفعل ما دام هو وكل شيء في شيء صح

بغير

بغير واسطة ووجدنا اشياء لا تقبل من افاضات العقل بغير واسطة واشياء تقبل كل الافاضات العقلية
بغير واسطة واذا تناهى في الطرف الضعفي يتناهى في الطرف القوي واذا كان التفاضل في الاسباب يجري على ما
اقول ان من الماهيات ما هي قائمة بذاتها ومنها غير قائمة بذاتها والاول افضل والقائم بذاته اما صور ذاتيات
لا في مواد او صور ملابسة للمواد والاول افضل ولنقسم الثاني اذ كان المطلب فيه والصور والمواد التي هي الاجسام
اما نامية او غير نامية والاول افضل والنامي اما حيوان او غير حيوان والاول افضل والحيوان اما ناطق او غير ناطق
والاول افضل والناطق اما ملكة او بغير ملكة والاول افضل وذو الملكة اما خارج الى الفعل التام او غير خارج والاول
افضل والخارج اما بغير واسطة او بواسطة والاول افضل وهو المسمى بالنبي واليه انتهى التفاضل في الصور المادية
وان كان كل فاضل يسود المفضول ويروسه فاذن النبي يسود ويروس جميع الاجناس التي فضلهم والوحي هذه
الافاضة والملك هو القوة المقبولة المفيضة كانها عليه افاضة متصلة بافاضة العقل الكلي مجزاة عنه لا لذاته بل بالعرض
وهو لمرئي القابل وسميت الملائكة باسامي مختلفة والجملة واحدة غير متجزية بذاتها الا بالعرض من اجل تجزي القابل
والرسالة هي اذاً ما قبل من الافاضة المسمات وحياً على اي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد
علماً وسياسة والرسول هو المبلغ ما استفاد من الافاضة المسماة وحياً على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه
صلاح العالم الحسي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم فهذا مختصر القول في اثبات النبوة وبيان ماهيتها وذكر الوحي
والملك والموحي واما صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فتبين صحة دعوته للعاقل اذا قاس بينه وبين
غيره من الانبياء عليهم السلام ونحن معرضون عن التطويل ونأخذ الآن في حل المرامز سألتني عنها وقيل ان
المشترط على النبي ان يكون كلامه رمزاً والفاظه ايماء وكما يذكر افلاطون في كتاب النواميس ان من لم يقف على معاني
رموز الرسل لم ينل الملكوت الالهي وكذلك اجلة فلاسفة يونان وانبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المرامز والاشارات
التي حشوا فيها اسرارهم كفيثاغورس وسقراط وافلاطون واما افلاطون فقد عذل ارسطوطاليس في اذاعته الحكمة
واظهاره العلم حتى قال ارسطاطاليس فاني وان عملت كذا فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها الا النفر من العلماء
العقلاء ومتى كان يمكن النبي محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ان يوقف على العلم اعرابياً جافياً ولا سيما البشر كلهم
اذ كان مبعوثاً اليهم كلهم فاما السياسة فانها سهلة للانبياء والتكليف ايضاً فكان اول ما سألتني عنه ما بلغ محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم عن ربه عز وجل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح
في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور
يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم فاقول النور اسم مشترك لمعنيين ذاتي
ومستعار والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر ارسطاطاليس والمستعار على وجهين اما الخير واما السبب
الموصل الى الخير والمعنى هاهنا هو القسم المستعار بكلي قسميه اعني الله تعالى خير بذاته وهو سبب لكل خير كذلك الحكم في الذاتي
وغير الذاتي وقوله تعالى السموات والارض عبارة عن الكل وقوله مشكوة فهو عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة
لان المشكوة متقاربة الجدران جيدة التهيئو للاستضاءة لان كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه اشد والضوء اكثر
وكما ان العقل بالفعل مشبه بالنور كذلك قابله مشبه بقابله وهو المشف وافضل المشفات الهواء وافضل الاهوية

قف

هو المشكوة فالمرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكوة الى النور والمصباح هو
عبارة عن العقل المستفاد بالفعل لان النور كما هو كمال للمشف كما حده به الفلاسفة ومخرج له من القوة الى الفعل ونسبة العقل
المستفاد الى العقل الهيولاني كنسبة المصباح الى المشكوة وقوله في زجاجة لما كان بين العقل الهيولاني والمستفاد مرتبة اخرى فكما
وموضع آخر نسبته كنسبة الذي بين المشف والمصباح فهو الذي لا يصل في العيان المصباح الى المشف الا بتوسط وهو المسرجة
ويخرج من المسارج الزجاجة لانها من المشفات القوابل للضوء ثم قال بعد ذلك كانها كوكب دري ليجعلها الزجاج الصافي المشف
لا الزجاج الملون الذي لا يستشف فليس شيء من الملونات يستشف توقد من شجرة مباركة زيتونة يعني به القوة الفكرية التي هي
موضوعة ومادة للافعال العقلية كما ان الدهن موضوع ومادة للسراج لا شرقية ولا غربية الشرق في اللغة حيث يشرق منه النور
والغرب حيث فيه توقد النور ويستعار الشرق في حيث توجد فيه النور والغرب في حيث يوقد فيه النور فانظر كيف راعى
التمثيل وشرايطه حين جعل اصل الكلام النور بناء عليه وقربه ثلاث ومعادنها فالرمز بقوله لا شرقية ولا غربية ما اقول
ان الفكرية على الاطلاق ليست من القوى المحضة العقلية التي يشرق فيها النور على الاطلاق فهذا معنى قوله شجرة لا شرقية
ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على الاطلاق وهذا معنى قوله ولا غربية قوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
مدح القوة الفكرية ثم قال ولو مستها يعني بالمس الاتصال والافاضة وقوله نار لما جعل النور المستعار ممثلا بالنور الحقيقي
وآلاتها وتوابعها بالآلة وتوابعه مثل الحامل الذاتي الذي هو سبب له في غيره بالحامل له في العادة وهو النار وان لم تكن النار
بذي لون في الحقيقة فالعادة العامية انها مضيئة فانظر كيف راعى الشرايط وايضا لما كانت النار محيطة بالامهات
مشبه بها المحيط على العالم لا احاطة سقفية بل احاطة تولية مجازية وهو العقل الكلي وليس هذا العقل كما ظن الاسكندر
الافروديسي ونسب الظن الى ارسطاطاليس بالآله الحق الاول لان هذا العقل واحد من جهة وكثير من حيث هو صور
كليات كثيرة فليس بواحد بالذات وهو واحد بالعرض فهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات وهو الله الواحد جل جلاله
واما ما بلغ النبي عليه السلام عن ربه عز وجل من قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فنقول ان الكلام
المستفيض في الله عز وجل على العرش ومن اوضاعه ان العرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية وتدعي
المتشبهة من المتشرعين ان الله تعالى على العرش لا على سبيل حلول هذا واما في كلام الفلسفي فانهم جعلوا نهاية الموجودات
الجسمانية الفلك التاسع الذي هو فلك الافلاك ويذكرون ان الله تعالى هناك وعليه لا على سبيل حلول كما بين ارسطو
في اثولوجيا كتاب سماع الكيان والحكماء المتشرعون اجمعوا على ان المعني بالعرش هو هذا الجرم هذا وقد قالوا ان الفلك يتحرك بالنفس
حركة شوقية وانما قالوا يتحرك بالنفس لان الحركات اما ذاتية واما غير ذاتية والذاتية اما طبيعية واما نفسية ثم بينوا ان
نفسها هو الناطق الكامل الفعال ثم بينوا ان الافلاك لا تفنى ولا تتغير ابد الدهر وقد ذاع في الشرعيات ان الملائكة احياء
قطعا لا يموتون لا كالانسان الذي يموت فاذا قيل ان الافلاك احياء ناطقة لا تموت والحي الناطق غير الميت يسمى ملكا
فالافلاك تسمى ملائكة فاذا تقدم هذه المقدمات وصح ان العرش محمول ثمانية ووضح ان تفسير المفسرين انها ثمانية املاك والحمل
يقال على وجهين حمل بشري وهو اولى باسم الحمل كالحجر المحمول على ظهر الانسان وحمل طبيعي كقولنا الماء محمول على الارض والنار على الهوا
والمعني ههنا هو الحمل الطبيعي لا الاول وقوله يومئذ والساعة والقيامة فالمراد بها ما ذكره الشارع ان من مات قامت قيامته
ولما كان تحقيق نفس الانسانية عند المفارقة جعل الوعد والوعيد واشباههما الى ذلك الوقت واما ما بلغ النبي عليه السلام

عن ربه

عن ربه عز وجل ان على النار صراطا صفته انه احد من السيف وادق من الشعر ولن يدخل احد الجنة حتى يجوز عليه فمن
جاز عليه نجا ومن سقط عنه خسر فنحتاج قبل هذا ان نعلم العقاب ما هو واي شيء هو المعني بالجنة والنار فاقول اذا
كان الثواب هو البقاء في الغاية الالهية الاولى مع عدم النزاع الى ما لا سبيل اليه من الاشياء العلمية والعملية ولا يحصل
ذلك الا بعد الاستكمال من العقليات ومجانبة خسايس العمليات لئلا تعود عادة وملكة تتوق اليها النفس توقانا الا لو
فيتعذر الصبر عنه وعليه ولن يحصل ذلك الا بعد مخالفة النفس الحيوانية في افعالها العملية وادراكاتها العلمية الا ما لا بد
منه فما هلك من هلك الا بمطابقة الوهم من القوى الحيوانية الحاكم على الصورة المجردة في غيبة الحواس بالكذب والجبور
المتمم لسمة العقل الهيولاني بجلبة اللب لا جرم لا تقدحا عن ارتياب في مقلده وارتداد في معتقده وفساد
منتظر وعطب مستقبل فاذا فسد بالصورة المعتقدة وجد النفس الناطقة في مطابقتها له نوعا من التطابق عارية
عن الصور الشريفة العقلية المخرجة لها الى الفعل وقد اوجبت طبعها ادراك ما يعوقها كجر شالها الى العلو شايل فيبلغ بها حيز
مركزها الطبيعي ففارقته فانثنت الى السفل هابطة الى طبيعتها معاودة اذ باين عايقها وذلك بعد ان فسدت الآلتها التي
كان يتصرف بها في اكتساب العقل المستفاد كالحس الظاهر والحس الباطن والوهم والذكر والفكر فيبقى مشتاقا الى طبعها
من الاكتساب ما يتمم ذاتها وليس معها آلة الكسب واي محنة اكثر منها ولا سيما اذا تقادم الدهر في بقائها على تلك الحالة فاما
في مطابقتها له من الخسايس العملية فيوشك ان تبقى النفس مفارقة لاخوانها السوء وقد الف ما طابقهم عليه ولم
يما يعهم فيه من اللذة الشهوانية الحسية فانى يحصل له ذلك ولا قوة شهوانية حسية معه او مثله كما يقال لا تعشق احدا
من اهل السفر فاما فر او يموت فتبقى في حر وقد الصبابة معذبا واذ تبين على الاختصار معنى العقاب والثواب
فالآن نتكلم في ماهية الجنة والنار فنقول واذا كان العوالم ثلاثا عالم حسي وعالم خيالي وهمي وعالم عقلي فالعالم
العقلي حيث المقام وهو الجنة والعالم الخيالي الوهمي كما بين هو حيث العطب والعالم الحسي هو عالم العبور ثم اعلم
ان العقل يحتاج في تصور اكثر الكليات الى استقراء الجزئيات فلا محالة انها تحتاج الى الحس الظاهر بالعبور من الحس
الظاهر الى الخيال طريق وصراط دقيق صعب بمثابة العبور على الجحيم فان جاوز عالم الحس وعالم الخيال ولم يعوقه
الوهم بلغ عالم العقل وهو الجنة وان توقف في العبور وتخيل الوهم عقلا وما يشير اليه حقا فقد وقف على الجحيم
وسكن في جهنم وهلك وخسر خسرانا مبينا فهذا معنى قوله في الصراط واما ما بلغ النبي محمد عليه السلام عن ربه عز
وجل من قوله عليها تسعة عشر فاذ قد تبين ان الجحيم هو ما هو وبينا انه بالجملة هو النفس الحيوانية وبينا انها
الباقية الدائمة ولها قوى منقسمة قسمين ادراكية وعملية شوقية وغضبية فالعملية هو تصور الخيال المحسوسات
بالحواس الظاهرة وتلك الحواس مع ساير القوى الحيوانية ستة عشر والقوة الوهمية الحاكمة على تلك الصور حكما غير
واجب واحدة واثنتان وستة عشر وواحد تسعة عشر فقد تبين صحة قوله عليها تسعة عشر واما قوله وما جعلنا
اصحاب النار الا ملائكة فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة الغير المحسوسة ملائكة واما ما بلغ النبي محمد
عليه السلام عن ربه عز وجل ان للنار سبعة ابواب وللجنة ثمانية ابواب فاذ قد علم ان الاشياء المدركة اما مدركة
للجزئيات كالحواس الظاهرة وهي خمسة وادراكها الصور مع المواد او مدركة متصورة بغير مواد كخزانة الحواس المسمى بالخيال
وقوة حاكمة عليها حكما غير واجب وهو الوهم وقوة حاكمة حكما واجبا وهو العقل فذلك ثمانية فاذا اجتمعت الثمانية جملة ادت الى

الشهوانية والغضبية

السعادة السرمدية والدخول في الجنة وان حصل سبعة منها لا تستتم الا بالثامن ادت الى الشقاوة السرمدية والمستعمل في اللغات ان الشيء المؤدي الى الشيء يسمى باباً له فالسبعة المؤدية الى النار سميت ابواباً له والثمانية المؤدية الى الجنة سميت ابواباً لها فهذا ابانة جميع ما سألت عنه على الايجاز والحمد لواهب العقل والصلوة على اشرف خلقه محمد النبي وعلى اصحابه وآله الطاهرين تم

رسالة اجوبة كتب الشيخ السعيد ابو سعيد بن ابي الخير قدس الله سره الى الشيخ الرئيس حسين بن عبد الله ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام الله تعالى وبركاته على سيدنا ومولانا الشيخ الرئيس افضل المتأخرين مد الله في عمرك ورزقنا جوارك وعصمنا واياك من الخطاء والخلل انه واهب العقل ومفيض العدل ولله الحمد وسلامه على رسوله المصطفى وآله الطيبين الطاهرين وبعد فليسئل مولاي ورئيسي خلد الله له انواع السعادة وحقق له نهاية المنى والارادة عن علة اجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثير النفوس والابدان ليكون تذكرة ورأي الشيخ اعلى واصوب والحمد لله رب العالمين واجاب الشيخ رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم سألت تبلغك الله السعادة القصوى وسمك الروح الى الذروة العليا ان اوضح لك كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها في النفوس والابدان فاوضحتها بقدر الطاقة والخوض في العلوم لينكشف لك متحرياً فيه الايجاز والتحقيق مستعيناً بالله تعالى اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات ينبغي ان يعرف اولاً حتى يستفتح منها هذه المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبداء الاول وهو العلة الاولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود واعني بواجب الوجود ان يكون وجوده من ذاته لا من غيره ووجود غيره منه ليكون كل ما سواه ممكن الوجود وهو الذي صدر منه جميع الموجودات وهو المنبع لفيضان النور على ما سواه المؤثر فيه على حسب الارادة والمشية ثم معرفة جواهر الثابتة المفارقة عن المواد وهي الملائكة المقربون المسماة عند الحكماء العقول الفعالة ثم معرفة النفوس السماوية المتصلة بالمواد ثم الاركان الاربعة وامتزاجها وما يحدث منها من الآثار العلوية ثم الحيوان ثم النبات ثم المعادن ثم الانسان وهو اشرف الموجودات في هذا العالم بسبب حدوث النفس الناطقة فيه فانها ربما بلغت نهاية في الكمال الى ان يصير مضاهية للجواهر الثابتة وفيه كلام طويل جداً وهذه الرسالة لا تحتملها شرحه ونعود الى الاول ونقول ان المبداء الاول مؤثر في جميع الموجودات على الاطلاق واحاطة علمه بها سبب لوجودها حتى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اما على التقسيم الذي تبين فيه هذه المسئلة وهو ان يؤثر في العقول والعقول تؤثر في النفوس والنفوس تؤثر في الاجسام السماوية حتى تحركها دائماً بالحركة الدورية الاختيارية يشبها بتلك العقول واشتياقاً اليها على سبيل العشق الى الكمال ثم الاجرام السماوية تؤثر في هذا العالم الذي تحت فلك القمر والعقل المختص بفلك القمر مفيض النور على النفوس الانسانية لتهتدي بها في ظلمات المعقولات مثل افاضة نور الشمس على الموجودات الجسمانية لتدركها الغير ولو لم يكن التناسب وجد بين النفوس السماوية والارضية في الجوهرية والدراكية وتماثل العالم الكبير بالعالم الصغير لما عرف الباري جل جلاله والشارع الحق ناطق وحاكم حيث قال بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد اتضح نظام سلسلة الموجودات الآخذة من المبداء وتأثير بعضها في بعض وعود الآثار الى مؤثر الاشياء وهو الواحد الحق تعالى ثم اعلم ان النفوس تتفاوت بالشرف والعلم والكمال فانه بما ظهرت من النفوس في هذا العالم والعمل بالفطرة والاكتساب

حتى صارت مضاهية للعقل الفعال وان كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية لانه علة وهي المعلول والعلة اشرف من المعلول ثم اذا فارقت بدنها بقيت في عالمها ابد الآبدين مع اشباهها من العقول والنفوس مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية فيه ثم الغرض في الزيارة والدعاء ان النفوس الزائرة المتصلة بالبدن غير مفارقة عنه يستمد من تلك النفوس المزورة خيراً وسعادة او دفع شر واذى وتنخرط بكليتها في سلك الاستمداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة ولابدان النفس المزورة بشبهها بالعقول وبجوهرها جوهرها تؤثر تأثيراً عظيماً وتمد امداداً تاماً بحسب استمداد المستمد وللاستمداد اسباب شتى تختلف بحسب اختلاف الاحوال وهي اما جسمانية واما نفسانية اما الجسمانية مثل مزاج البدن اذا كان على حالة معتدلة في الطبيعة والفطرة يحدث منه الروح النفساني الذي هو في تجاويف الدماغ الانساني وهو آلة النفس الناطقة فحينئذ يكون الفكر والاستمداد على احسن ما يمكن ان يكون ولا سيما اذا انضاف اليه قوة النفس وشرفها وايضاً مثل المواضع التي يجتمع فيها ابدان الزوار والمجتهدين والمزدرين فيما يكون الخواطر اشد جمعاً والنفوس احسن استعداداً كزيارة بيت الله واجتماع العقائد في انه موضع الهي مزدلفة الى الحضرة الربوبية ويتقرب به الى الجنة المقدسة اللاهوتية فيها حكم عجيبة في خلاص بعض النفوس من العذاب الادنى دون العذاب الاكبر واما النفسانية فمثل الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها والاجتناب عن الشواغل والعوائق والتصرف في الفكر الى القدس والجبروت والاستدامة وشروق نور الله تعالى في السر لانكشاف الغمم المضلة للنفس الناطقة وهدانا الله واياك الى تخليص النفس الناطقة من شوائب هذه الموضعة للزوال فانه لما يريد خير فعال والحمد لله رب العالمين

رسالة في اجوبة بعض الاسئلة للشيخ الرئيس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً شاكرين والصلوة على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين انا من اي موضع جئنا الى هذا العالم اعلم ان من ذلك العالم جئنا الى هذا العالم من فوق فلك البروج تحت الفلك المستقيم الى هذه الارض وجد ذلك العالم من فوق الارض المستقيم الى تحت مرتبة العلم الذي هو العقل الاول ومجيئنا في ذلك العالم انما هو من جنة الله تعالى التي هي حظيرة القدس التي بها قدس المقدسون وتلك هي فوق العالم وهذا العالم فان هذا العالم فهو دار عمل وذلك العالم دار حساب والجنة هي دار جزاء المحسنين وانا جئنا من الجنة الى ذلك العالم ومن ذلك العالم جئنا الى هذا العالم ومن هذا العالم نذهب الى البرزخ ومن البرزخ نرجع الى ذلك العالم الذي هو موضع الحسنات ومن موضع الحسنات يرجع من حسن عمله الى جنة الله تعالى ويبقى من ساء عمله تحت الطبع والطبيعة في جهنم ابداً ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك فعال لما يريد واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم ليصلوا الى الصور الموافقة لارواحهم من الجنة وهم ينالون من تلك الصور التي هي في الطعام والشراب لذة بكرنا الى الدنيا تحت الطبع والطبيعة وكذلك يكونون في قيد الطبيعة يدخلون كارهين من غير ارادة تحت قيد العقل الذي جاء الرسل عليهم السلام كما يشهد به شرايعهم تأنيس النفس وتطمئن تلك الصور العملية والعقلية ويجذبها قراراً لان اصلها ايضاً هو من جنة الله تعالى اليه وبتلك الاستفادة يفضي لها طريق الصراط وقت ذهابها الى موادها ويخف حسابها وتثقل موازينها فقد تبين الآن ان البشر بتقدير الابتداء فراق العقل والطبع لكنهم اليوم محبوسون تحت الطبع ومقيدون بالعقل

وخلاصهم يكون حين يطلقون من قيد العقل وليس يطلقون من قيد العقل الا حين يخرجون من سجن الطبع والطبيعة وهذه مقالة مغلقة يفتحها الشرح للمستحقين ان شاء الله تعالى لاى سبب جئنا الى هذا العالم اعلم ان مجيئنا الى هذا العالم لم يكن باختيارنا وارادتنا لكن بالقهر نمسك وبالقهر نخرج وانما جئ للتمحيص والتطهير ليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين وطهارة النفس انما يكون بالعمل الشرعى والعلم الالهى وبهذين يتم الطهارة والتوجه الى المعاد وكما ان طهارة الجسد عن النجاسة الجاسية انما يكون بالماء وبالتراب عند عدم الماء كذلك طهارة النفس بالعلم الذى هو بمنزلة الماء فقد تبين ان كل من اتى بالعمل الشرعى حتى يصل به الى العلم الالهى فتعلم حقيقته وتعينه فانه يخلص عند مفارقة هذه الدنيا التى هى سجن المؤمن فاعرفه ان شاء الله انا حين نخرج من هذا العالم يتلقاه الملائكة الرحمة الى اين مرحبا اعلم ان كل انسان يخرج من هذا العالم يتلقاه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فيحملونه الى البرزخ والبرزخ هو قبر النفس فان كانت مؤمنة فتح له باب من الجنة وان كانت كافرة فتح له باب من النار الى ذلك القبر الذى هو فيه وحد سفل البرزخ علو هذا العالم وحد سفل ذلك العالم علو البرزخ وقوة شرايع الانبياء عليهم السلام هى ان يحمل الانسان من دار العمل فيوصله الى البرزخ وبالقوة السابعة يكون حركته فى البرزخ وبالقوة الثامنة يفارق البرزخ وبالقوة التاسعة يحاسب وبالقوة العاشرة يصل الى معاده التى الى جنة الله تعالى فيها خلق آدم عليه السلام واولاده وهذه اسرار عجيبة تحتها معان كثيرة فى شرحها على الحقيقة يكون النجاة وفى تحريفها الهلاك نعوذ بالله من سخطه فى ان ما يكون حالنا بعد مفارقتنا الذى عند حصولنا فى البرزخ اعلم انما يكون فى البرزخ واحد من اللذات الروحانية والصورة التى يستصحبها من هذا العالم من العلم والعمل والخير والشر تصير بالحكمة واليه متنوعة متميزة وبالجملة يكون فى البرزخ كالنطفة فى الرحم والبذر فى الارض على ما فى اصلها التى جاءت من ظهر ابينا حتى اذا اتصلت بها قوة سابقة صار حالها وحكمها الى كون آخر وكما يكون المؤمن مستيقضا لوجود اللذات ومعاينها كذلك الكافر يجد عذابا بمعاينة الصور المنكرة المكروهة على توافق علمه وعمله فى هذا العالم وكما لا فرق فى الكل والصورة فى التشخص وكما التخصص فى الصورة وكما لعلة فى المعلول وكما كثى فى التمام

رسالة فى الموعظة اللطيفة والنصايح الشريفة منقولة عن هرمس الهرامسة وهو ادريس النبى عليه السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على نبيه محمد واله اجمعين **فصل** ايها الناطق ان الله تعالى ايدك وجعلك ذا التصور والتمثل اما تصورك فهو انتقاشك بنقوش حقايق الاشياء واما تمثلك فطلبك مثالات بما فى العالم العقلى الغيبى بما فى العالم الحسى واعلم ان ما نرى فى العالم الحسى من التماثيل الحسية كلها مثالات واشكالات للمعانى التى من العالم العقلى التى لا تزول ولا تفنى واعلم ان السعادة الابدية واللذات الحقيقية السرمدية هى معرفة الله وصفاته والاتصاف بصفات يليق بجناب الحق وان الادراكات البسيطة لا تزول ولا تفنى ولا تفارقك بعد مفارقتك العالم الحسى والادراكات المركبة بخلاف ذلك **فصل** ايها الناطق لا تكن فى العادة كالطفل الذى ان غذيته غذاء يشتهيه وان قلت له قولا لينا يفرح ويضحك ويرضى عنك ويحبك وان فعلت بخلاف ذلك تحزن وتبغض وتبكى وتعرض عنك فتبغض فان هذا ليس من عادة العقل واعلم ان فى هذا العالم امورا واحوالا مختلفا

منها ما هو جيد حسن ومنها ما هو ردى قبيح كلها لاجل تنبيه النفس وتجاربها وانما خلق النفس لاجل العلوم والمعارف والتجارب فيدرك الجزئيات المتماثلات وتنتزع منها الكليات فعليك ان تحترز من العلايق العايقة من الوصول الى المقاصد الفائقة الشايقة باقتباس الامور اللايقة **فصل** ايها الناطق هذا العالم محل التعليم والتعلم فتامل فى هذه المعانى المحسوسة تزول وتفنى ومع ذلك هى تماثيل ونظائر الصور الحقيقية المحضة العقلية الغيبية التى لا انقطاع لها ولا انتهاء على الجملة ما من نوع من العالم العقلى الا وتمثاله ظاهر فى العالم الطبيعة والحسى وان هذه الاشياء التى فى عالم الكون والفساد كلها فانيات فهى كالخيالات والمثالات تدل على ما فى العقلى من الباقيات الدائمات فالصور الحسية التى فيها ضرب من الثبات والبقاء والايجاد تدل على صور من العقليات ثابتة باقية والتى فيها اختلاف تدل على اتفاق ما فى العالم العقلى فلا تغفل بسبب العلايق الطبيعية من التامل فى المعانى الحقيقية المعقولة فان استيلاء العلايق الجسمانية والاشتغالات بالامور الحسية ربما تنسيك هذا العالم فتبعدك عن المقصود الاصلى الحقيقى فوجه وجهك للذى فطر السموات والارض سائلا من ذاته المقدسة الفياضة ان يرزقك التلبس بلباس المعارف الذى لا تبلى ولا تفنى والانتقاش بنقوش الصور العقليات الدائمات واعلم ان من المهلكات القوية والبليات الشديدة ثلثة امور الاشراك بالبارى والظلم والشره باللذات الحسية والشهوات الطبيعية ومنشاء هذه الثلثة يوجب الحيوة الحسية الخسيسة المشتركة بين الحشرات والبهائم فعليك ان تجتنبه غاية الاجتناب كالطير الذى يرى الشبك فيهرب ولا يحوم حوله واعلم ان اجتنابك عن الاشراك بالرحمن يوصلك الى مرتبة التوحيد واجتنابك عن الظلم الى استحقاق الصفاء والمغفرة واجتنابك عن الميل الى الشهوات الطبيعية واللذات الحسية الى الراحة الروحانية ويحفظك عن مقاساة الخوف والذل والجزع والشقاوة **فصل** ايها الناطق لا شك انك من الراجعين الى المبدا الحق الفياض فاستقم كما امرت واجتنب من الاسباب المفضية الى الضلالات والاعوجاجات فانها يبعدك غاية الابعاد عن الوصول الى رب العباد **فصل** لا شك ان عالم الطبيعة عالم الافتقارات والمذلات وانواع الغموم والهموم وان عالم العقل عالم الغناء الحقيقى والعز الابدى والامن السرمدى والسرور واعلم انك اذا قصدت الى الاعراض عن الامور الحسية يجب عليك ترك اصلها ومنشاها من حيث الحيوة الحسية وغيره واذا قصدت الى الامور الشريفة الالهية يجب عليك الاجتناب عن انفاق دنسانه ومنبته وان تتصدى الى الزهد ولا تدع ان يكون صدرك فى الافراط موصلا الى الجبن فتحرم من شرف الشجاعة فتبقى فى الدناءة والخساسة ونعنى بالشجاعة ههنا استعداد النفس ليرفع شرور الهوى والشهوات ولا ريب فى ان اجل المعارج واقوى المراتب وخير الزاد فى الطريق المستقيم هو التقوى ومن الواضحات ان البارى تقدست اسماؤه اشرف واعلى واكبر واحلم واعلم فيجب عليك ان تجتهد فى اكتساب الصفات الشريفة واستحصال الكمال المدخور لتصل الى قرب الرب الغفور فانه ليس بين الخسيس الدنى واللطيف الشريف مقارنة ومناسبة بل بينهما البعد الابعد نعوذ بالله منه ومن كان افاعيله واعماله على وفق الاحكام العقلية والشرايع الحقيقية فهو المشترى فى فلك السعادة العظمى من بيت الشرف سالما عن نظر النحوس وانه مصيب الحزم ومطبق المفصل ومن كان بخلاف ذلك بان يكون زمامه مثلا فى ايدى الهوى والحس والوهم والخيال فقد خبط خبط عشواء **فصل** ايها الناطق ان فى عالم الطبيعة ظلمة وضياء والظلمة فيه اكثر من الضياء بل كله شوب ومجاز وكدر وكثافة

وظلمة وفی عالم العقل صفاء محض وضیاء خالص لا یشوبه شوب اصلا بل ذلک یمتنع فی حقه فلا تشتغل
بهذه الظلمات والکدورات اردت الوصول الی عالم الصفاء والضیاء ابد الآبدین فاذن ینبغی ان تشتاق
الی الموت الطبیعی وتنقطع عن الدنیا وزخارفها فانک بعد الموت الطبیعی تصل من المضایق الی الفضاء الاوسع
والمکان الارفع ومن الفقر والمذلة الی الغناء والعزة ومن الغم والهم الی السرور السرمدی ومن الظلمات والشبهات
الی الانوار والکشف فاذن لا تحصل مطالبک الا بعد ان تنخرط فی سلک الروحانیین وصنف الکروبیین وذلک لا
یحصل الا بعد الخلاص من سجن الطبیعة **فصل** ایها الناطق من غرس اشجار الصبر التقط الظفر والنجح والسعید
من له صبر قوی وعزم ثابت ومن غرس اشجار الاضطراب والسخط والغضب التقط ثمار الندامة والحرمان والشقی
من لم یوفق علی الصبر ومن لم یوفق علی الصبر لم ینل خیرا **فصل** ایها الناطق اجعل الصبر قرینک فی ظلمات
مظلمات الامور فان الصبر من آثار العقل فاحسن الاخلاق فانه یحصل بمعونته المرام والله الهادی الی سبیل الرشاد

رسالة التهلیلیة لمولانا جلال الدوانی

بسم الله الرحمن الرحیم

آفتاب قدم ازان متعالیست که خفاش ظلمت سرای حدوث بنظر کلیل فکر ونظر مطالعه سبحات انوار
آن تواند نمود لاجرم در وصف آن هر معنی که عقل تصور نماید وهر صورتی که از خیال در آید کرمی السهام فی
جنح الظلام خواهد بود وچون در آن مقام که نکته دان انا افصح ندای لا احصی ثناء علیک در دهد مکتب خوان ابجد
دانش وبینش را مجال سخن چه ماند پس الیق آنست که دست تشبث با ذیال معذرت ما عرفناک حق معرفتک
زده سر عجز بگریبان قصور در کشند تا از آنجا که کمال رحمت اوست بقصور خاکنشینان کوی نیستی بمحض فضل خود
تلافی فرماید اللهم انت کما انت نحن عاجزون عن درک کمالک واقفون دون سرادقات جلالک فاخذنا بجواذب
العنایة الیک وخلصنا عنا کی نثنی بک بل نثنی انت علیک بل تکون انت انت بحق عین الاعیان انسان
عین الانسان ومن ذوی الاعیان درین وقت که نقاش کارخانه تصویر لوحه سبز کاریها بر لوح غبرا
کشیده بود وقوای بوقلمون ابنای نامیه لحظة فلحظة رنگی تازه می نمود ولطف هوا دم از انفاس عیسی
میزد درختان شکوفه دار موسی وار ید بیضا می نمودند وبسیط چمن نشان از سجاده خضر میداد شبی
بهنگام آنکه خرگاه کحلی فام ظلام برسم پیش منزل سلطان قمر بصحرای گیتی زدند ونه طبق گردون نثارهای مقدم
اورا از جواهر زواهر نجوم پر کردند من در کنجی نشسته در براغیار سینه در دیده اعتبار گشوده بودم ودر بدایع آیات
ارضی وسماوی تامل می نمودم وچنانکه داب تیز بینان دیده باز باشد در اثر مؤثر میدیدم وبنوعی که شیوه
چالاکان راه طلب باشد از صنع بصانع سفر میکردم واز نقوش مختلفه الوان اصل کار وبار میجستم خلوتخانه
حواس از هر گونه اسباب پرداخته در زوایای کون متردد بودم چون سواد چشم از خود مختفی که ناگاه مهب
عنایت بی غایت نسیم الطاف وزیدن گرفت ومشام جان را بشمامه ان لله فی ایام دهرکم نفحات
الا فتعرضوا لها معطر گردانیدم زبان وقت بمضمون این بیت مترنم شد **بیت** نسیم دوست می باید والخ
خیال کنج می بندد دماغم نوعروسان لطائف کلمه توحید که مخدرات حرم نشین خانواده نبوت اند بر دیده دل در

جلوه گری آمدند هر لحظه از کوس غمزهای شوق انگیز شان نجخانه تجرد را نشاط دیگر میرسد وهر زمان از نشوه
های دل آویز شان صاحب نظر آن دل وجان را از نو وجدی حاصل میشد گاه صورت رقمش ظلمات
صفت از آب حیوان لطایف نشان میداد وسواد حسنت کتابتش چون سواد خط بتان مهوش
دیده خیال را خاصیت کحل الجواهر می بخشید وگاهی صوت کلامش قوه سامعه را از غایت نشاط
بسماع در می آورد وگاهی عرایف ملکوتی حقایق معانیش که حور مقصورات فی الخیام وصف الحال
ایشانست از تتق عظمت وحجب عزت رخ می نمودند وغوغا در شهرستان دل وجان می انداختند ودر
مقام مضمون این چند بیت ادای نمودند **بیت** ماییم که آفتاب غلام جمال ماست صد ماه نو در ابروی چون
هلال ماست روشن که می نماید از آیینه سپهر آن آفتاب نیست خیال ماست آن عاشقی که
روز وشب اندر وصال ماست آن خود نماید انکه تو بینی خیال ماست از عشق ما کسی نزند وانکه میزند **ما**
آن کاملی ز غمزه آنت سگال ماست **ما** دل مجروح کلیم وار بمقتضای خر موسی از جام آن حقایق سرمست شده
وطور نمایش اغیار بر وفق فلما تجلی ربه جعله دکا از سطوت انوار قاهره آن حقایق اندکاک واضمحلال یافت
بیت ز عاصفات قضا بحر قهر موجی زد نهنگ عشق فرو برد طور موسی را خواستم که تواقب معانی چند که
اول ظهور شان از افق دل این فقیر بود بحکم سلطان وقت وقهرمان زمان بمدد کلک بیان از حجاب عزت
وکمون رافت بسر حد ظهور وعیان رساند چه اتفاق انکشاف این حقایق از خصایص اوقات تواند بود وبمشاعل
نیرات حجج وبرهان وقنادیل دلیل وگمان راه پنهان خانه اسرار نبوة نتواند برد **بیت** این روشنی ز پرتو شمع الهی
است دود چراغ مدرسه این نور کی دهد شروع در تنصیص این رساله رفت مرتب بر دو مقام ودر هر مقام
دو موقف بحمد الله تعالی معارف دقیقش بر وجهی واقع شده که هوشمندان دانا که صرافان بازار معارف اند
بمعیار ذوق سلیم سنجیده بتمام عیاری ظاهر افا وبلند ومباحث علم رسمی نیز بر نهجی گذارش یافته که ممارسان صناعات
نظری را قیاسا مجال جدال نماید ولیس البیان کالعیان **مقام اول** در مباحث علمی رسمی ودر دو موقف
موقف اول در مباحث لغوی لا حرف نفی جنس است بمعنی نفی نسبت از ماهیه واله فعال است بمعنی مفعول
از اله بمعنی عبد بمعنی معبود باشد وحینئذ صفت باشد واین مذهب امام راغب است واما نزد صاحب کشاف
آنست که اسم جنس است وبرین معنی استدلال کرده بانه موصوف واقع میشود واو مبنی است بر فتح زیرا که
اسم لا نفی جنس است ومفرد است وسبب بنای او یا تضمن معنی من است چه درین قوت است با من
لا اله الا الله یا ترکب به الا والا حرف استثنا است والله مرفوع بانکه بدل او حرف لاست ومحمول است بر
محل او که رفع است چه حمل بر لفظش متعذر است زیرا که عمل لا بواسطه معنی نفی است والا معنی نفی را
باطل کرده وخبر لا محذوف که آن ممکن است یا موجود واین مقام از مطارح ائمه عربیه است چه استشکال
می کنند که اگر محذوف ممکن است نمیکند این کلمه دلالت بر وجود الله تعالی بلکه بر امکان او دلالت کند پس نص در
ایمان نباشد واگر موجود است دلالت بر نفی امکان وجود معبودان بر حق غیر از خدا نکند بلکه دلالت بر نفی وجود

ایشان کنند وهم چنان کلمهٔ نص در ایمان نباشد اگر گویی فایدهٔ حذف همین خبر جود است که ذهن بر
مذهب ممکن رود پس هم نفی امکان اله بحق غیر خدا لازم آید وهم وجود معبود بحق که خداست جواب آن
است که در صورت حذف ذهن بر مذهب ممکن رود پس هم نفی امکان اله بحق غیر خدا لازم آید وهم
وجود معبود بحق که خداست جواب آن است که در صورت حذف ذهن بهر یک منتقل شود لکن علی
سبیل البدل و بر هر تقدیری محذوری آید نیست و بر استضعاف این سخن صاحب کشاف است و متابعان
او بران رفته اند که درین مقام و امثال آن احتیاج بتقدیر خبر نیست بلکه الا الله مبتدا است و لا اله خبر چه
اصلش این است که الله اله ای مستحق للعبادة لا و الا آورده اند جهة افادهٔ حصر و بعضی خواسته اند که
تایید بسخن قوم کنند اختیار آن کرده اند که خبر محذوف موجود است و مع ذلک دلالت بر نفی امکان وجود آن
بحق غیر خدا میکند زیرا که معبود بحق غیر واجب الوجود نتواند بود و هر چه موجود نیست واجب الوجود نیست
پس نفی وجود معبودان غیر حق مستلزم نفی امکانست چه اگر معبودان غیر حق توانستی بود واجب الوجود
بودی موجود بودی و ما گفتیم که هیچ معبودان غیر حق موجود نیستند و این فقیر میگوید که مقصود از کلمهٔ توحید
نفی استحقاق عبادتست از غیر خدا اگرچه در نفس الامر مستلزم وجوب وجود است لکن نزد کفار مستلزم نیست
چه ایشان عبادت اصنام و اشجار میکنند با آنکه هیچ کس را اعتقاد وجوب وجود ایشان نیست بلکه اینها را
تماثیل انبیا یا کواکب علوی میدانند و عبادت اینها را سبب تقرب بواجب الوجود می شناسند از اعتراف
این طایفه بنفی وجود اعتراف نفی امکان لازم نمی آید چه شاید که کسی اعتراف کند که هیچ مستحق عبودیت غیر
خدا موجود نیست لیکن ممکنست که چیزی غیر خدا موجود که مستحق عبودیت باشد پس این کلمه نص در
ایمان نباشد با آنکه حضرت رسالتپناه صلی الله علیه و آله و سلم و سایر اساطین ائمه او بهمین کلمه در باب
توحید اکتفا نموده اند و این کلمه علم در توحید شده و مرا در تایید سخن قوم بخاطر میرسد که چرا نشاید که خبر
محذوف مستحق للعبادة باشد و اله بمعنی معبود باشد مطلقا پس معنی او این باشد که هیچ معبود مستحق عبادت
نیست غیر خدای تعالی و درین هنگام این کلمه نص باشد در نفی استحقاق عبادت از جمیع ما سوی الله و مآل
نفی بر این تقریر و توجیهی که صاحب کشاف اعتبار کرده یکیست چه بر هر تقدیر خلاصة المعنی حصر استحقاق عبادتست
در الله تعالی اگر گویند همچنان محذور بطریق دیگر باقیست چه ازین معلوم شد که هیچ معبود بالفعل مستحق
عبودیت نیست غیر از خدا زیرا که اتصاف بعنوان بالفعل میباید و احتمال آن باقیست که چیزی غیر از
خدا باشد که معبود کسی شده باشد و مستحق عبادت باشد پس هم چنان کلمهٔ نص در نفی استحقاق
عبادت از جمیع ما سوی الله نباشد جواب گوییم که میانهٔ ائمهٔ میزان خلافست که اتصاف ذات موضوع
بعنوان الامکان کافیست یا بالفعل میباید تا هر گاه که کل سواد کذا گوییم بر هر چه ممکن الاتصاف باشد
بسواد کرده باشیم یا هر چه بالفعل متصف بسواد در احد ازمنهٔ ثلاث معلم ثانی شیخ ابی نصر فارابی اختیار
اول کرده و رئیس المتاخرین اختیار ثانی و جمعی از منصفان متاخرین از ظاهر سخن شیخ این فهمیده اند که
اتصاف بالفعل بحسب نفس الامر میباید و مدارس احکام بر این نهاده اند و لکن شیخ در کتاب اشارات و شفا

تصریح بخلاف این نموده و اتصاف اعم از نفس الامری و فرضی کرده و عبارتش در اشارات این است که نعنی به ان کل
واحد مما یوصف بج فی الفرض الذهنی او فی الوجود و ج بر فطن لبیب پوشیده نیست که امکان اتصاف
نیز اخذ ما باید کرد و چنانچه تصریح بان کرده پس فرق میانه مذهب شیخ و فارابی بزیادتی اعتبار نیست که در
مذهب شیخ با امکان اخذ اتصاف بالفعل فرضا کرده و فارابی نکرده و ما را در بعضی حواشی اتفاق تنقیح این مقام و دفع
شکوک دارد و بران افتاده و چون مقصود اینجا چیزهای دیگر است بذکر اطناب نمیرود و چون این مقدمه مقرر شد
گوییم که به هیچ یک از مذهب شیخ و فارابی سؤال متوجه نیست چه این قضیه سالبه با انتفای موضوع صادق
می آید پس اینجا که نفی استحقاق الوهیه از تمام افراد ممکن الاتصاف بالوهیه غیر از خدا صادقست چه اله را هیچ فرد
غیر او نیست اگر گویی سخن در امثال این مقام مبتنی بر متفاهم عرفست نه بر تدقیقات فلسفی و در عرف لغة مع لا
ضارب فی الدار این است که هیچ ضارب بالفعل بحسب نفس الامر در دار نیست جواب گوییم الآن جئت
بالحق لکن این کلمه نص است در ایمان در حق کسی که اعتقاد وجود آلهه کثیر غیر از خدا کرده باشد چون مشرکان و ما کسی که
اعتقاد امکان وجود ایشان کند با آنکه قایل بنفی وجود باشد التزام نمیکنیم که باین کلمه در حق او حکم بایمان نتوان کرد
چه این کلمه رافع همه انواع کفر نیست بل رافع اشراک در الوهیه است بالفعل نه بالامکان چنانچه خود تصریح
بان کرده اند اگر کسی نسبت برسالهٔ حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله کافر شود باین کلمه مسلمان نشود
تا محمد رسول الله نگوید و اگر از برای قدح در احکام دین کافر شود مسلمان نشود تا زمانی که اذعان بآن حکم نکند و آنکه حضرت
رسالت پناه صلی الله علیه و آله بهمین کلمه اکتفا نموده بنابر آنست که کفر بسبب اشراک بود و از اینجا معلوم
شود که در مرتبهٔ اول میتواند اختیار آن کند که خبر که خبر محذوف موجود است و همین طریقه دفع شبهه کند
و بحث در عربیة لفظ و اشتقاقش چون مخصوص باین مقام نیست و میانهٔ افاضل مشهور است و همت متوجه
بعضی حقایق بلند است در آن خوض نمیرود والله مفیض الجود والخیر **موقف دویم** در مباحث عقلیه متعلقه بآن
چون این کلمه علم است در باب توحید مناسب آنست که برهانی چند در این مسئله اقامت رود و چون هر یک
از متکلمان و حکما را درین مسئله مسلکیست خاص دلالت بر هر یکی از این دو طریق مناسب می نماید **مسلک اول** متکلمان گویند
چون ممکن را وجود از ذات خود نیست پس هر آینه محتاج بموثری باشد و تاثیر موثر در آن شی یا در حال وجود است یا در حال
عدم و محالست که در حال وجود باشد زیرا که مسبوق است بعدم خود و چون حادث باشد فاعل موجب نتواند بود پس
مختار باشد پس واجب الوجود مختار باشد و این دلیل و امثالش خالی از ضعفی نیست پس الیق آنست که چنین گویند که اختیار صفت
کمال است و انتفای آن نقصان و نزد عقل مقرر است ظاهر نیست پس واجب و مختار باشد چه نقص بر واجب محال است و حینئذ
اگر یکی ارادهٔ وجود ممکن کند آن دیگر را خالی نیست از آنکه ارادهٔ عدم او تواند کرد یا نه اگر نتواند عجز بر آن یکی لازم آید چه عدم آن فی حد ذاته
ممکن است و مانع از ارادهٔ آن طرف جز اختیار طرف دیگر او را نقیض نیست و اگر تواند پس تخالف ایشان در اختیار ممکن باشد
و حینئذ از ان خالی نیست که مراد هر دو حاصل شود یا مراد هیچ یک حاصل نشود اول مستلزم اجتماع نقیضانست و ثانی مستلزم ارتفاع
نقیضان یا عجز هر دو و ثالث مستلزم عجز یکی و امور ثلاثه باطل است پس تعدد اله مستلزم امکان تخالف و امکان تخالف مستلزم احد
المحالات الثلاثه پس مقدم اول باطل باشد و این برهان را برهان تمانع خوانند و آیهٔ لو کان فیهما آلهة لفسدتا اشاره بآنست و مرا

درین برهان سخنی هست زیرا میتوانند که اختیار شق ثالث کنند و گویند که لا نسلم که عجز یکی لازم آید چه عجز عبارتست
از عدم قدرت بر چیزها و استحالهٔ تعلق اراده بچیزها مستلزم انتفاء قدرت نیست اگر گویی عجز از اراده لازم می آید چه
این طرف فی حد ذاته ممکن و فرض آنست که یکی اراده نمی تواند کرد گوییم ارادهٔ آن طرف ممکن بالذاتست و ممتنع
بسبب تعلق ارادهٔ آن طرف بطرف دیگر و امتناع تعلق اراده بچیزی بالغیر مستلزم عجز نیست چه محالست که ارادهٔ
باری تعالی متعلق شود بوجود چیزها بشرط عدم او و حال آنکه عجز برو لازم نمی آید و میتوان تقریر برهان بطریق دیگر کنند که
این خدشه مندفع شود و آن این است که خالی از آن نیست که در قدرت و ارادهٔ یکی از آن ضعفی هست یا نیست
اگر هست نقص یکی لازم آید و اگر نیست و طرفی ممکن هر دو ممکنست پس اگر ارادهٔ یکی متعلق بطرفی شود و از آن دیگر
بدیگری و اگر ارادهٔ هر دو برآید اجتماع نقیضان و اگر هر دو برنیاید ارتفاع نقیضان و اگر یکی برنیاید دون الآخر عجز یکی که خواست
و نه شد یا ترجیح بلا مرجح چه مفروض آنست که در قدرت و اراده هیچ یک قصوری نیست و این برهان را بطریق
دیگر تقریر میکنند که چون ایشان هر دو قادرند بر جمیع ممکنات پس اگر ارادهٔ یکی طرفی را مانع نشد از ارادهٔ آن دیگر پس تعلق
اراده بآن طرف ممکن باشد و حینئذ احد محالات ثلث لازم آید و اگر مانع شد ترجیح بلا مرجح لازم آید چه ارادهٔ یکی اولی
نیست بمنع ارادهٔ آن دیگرها و بالعکس و بطریق دیگر میگویند حال خالی از آن نیست که ایشان قادرند بر جمیع ممکنات
یا نه ثانی باطل پس اول متعین شد و حینئذ لازم آید که هیچ ممکن موجود نشود چه اگر موجود شود ترجیح بلا مرجح
لازم آید یا توارد علتین مستقلتین یا عجز هر دو و بیان ملازمهٔ اخیره آنکه اگر موجود باشد یا بیکی موجود یا بهر دو و یا
بهر یکی و بر هر تقدیر محالی از آن سه محال لازم آید اما بر اول زیرا که نسبت ممکن بهر یکی از ایشان علی السویه است چه
پس وجود او بیکی دون آخر ترجیح بلا مرجح باشد و بر تقدیر ثانی عجز هر دو لازم آید زیرا که هیچ یک مستقل در ایجاد نباشند
و بر تقدیر ثالث توارد علتین مستقلتین بر شخص واحد و توالی باطل پس مقدم نیز باطل باشد و مرا درین برهان
اشکالی هست زیرا که اول اختیار شق اول میکنیم و لا نسلم که هر ممکن بهر یکی از ایشان علی السویه است چرا نشاید که
بعضی را بایشان نسبتی مخصوص باشد و بعضی دیگر را بدیگری و ثانیاً اختیار شق ثانی میکنیم و میگوییم لا نسلم که عجز هر یکی
لازم آید و عجز عدم قدرتست و چرا نشاید که هر یکی قادر باشند بر آنکه استقلالاً ایجاد کنند لکن ارادهٔ ایشان بایجاد
متعلق بالاشتراک باشد و این سخن را بر بعضی از آن خود عرض کردم و ایشان فرمودند که این سخن گاهی تمام می
شود که تعلق قدرت باراده قابل شدت و ضعف باشد و ظاهر این است و این نظر بس است و قس لکن
محالست زیرا که قدرت تاثیر بر وفق اراده می کند و چون اراده متعلق بایجاد بالاشتراک شده قوت تاثیر نیز بهمان
نهج خواهد بود و اسلم طرق آنست که بعد اثبات واجب بدلیل عقل اثبات توحید و غیر آن از صفات بدلیل
کنند چه ثبوت شرع و نبوت موقوف بر توحید نیست و لکن در آنکه مفید یقین است سخنی هست و ما این
براهین را در بعضی رسائل بسط داده ایم و چون خاطر اینجا متوجه بمطلبی دیگر است بهمین قدر اکتفا شد والله
العزیز العلیم **مسلک دوم** مسلک حکماء مشائین که مدار نظر ایشان ببراهین عقلی است و مقدم ارسطو
و شیخ مدون قواعدشان چنانچه حال مشهور است ابوعلی سینا گویند بنا بر اصول فلسفهٔ اولی مقرر
وجوب وجود عین حقیقهٔ واجبست پس اگر واجب الوجود متعدد باشد وجوب حقیقهٔ مشترکه

ایشان

ایشان باشد و حینئذ امتیاز هر یکی از آن دیگر بتعین باشد و تعین خواه ثبوتی و خواه عدمی اتصاف ماهیت
با او واجب نخواهد بود چه اگر واجب بودی هر جا وجوب یافت شدی تعین یافت شدی پس
تعدد نبودی و هو خلف مع انه المطلوب پس ممکن باشد و حینئذ علة او یا ماهیت است یا امری خارج نمی
تواند بود که ماهیت باشد زیرا که اگر چنین باشد هر جا که ماهیت یافت شود اول آن تعین یافت شود
پس واجب یکی باشد و هو خلف مع انه المطلوب و اگر امری خارج است لازم آید که واجب محتاج باشد در
تعین و احتیاج منافی وجوب است و بر این اعتراض کرده اند که احتیاج در وجوب منافی وجوبست نه احتیاج
در چیزهای دیگر و احتیاج در تعین مستلزم احتیاج در وجود نیست زیرا که وجود عارض ماهیت نمی شود
الا بعد از تعین چه عروض وجود ماهیت را در مرتبه بدون تعین اطلاقا معقول نیست پس هرگاه
ماهیت را تعین عروض وجود موقوف به تعین باشد و شریف علامه در حواشی حکمة العین بتامل فرموده
در این مقدمه چه مبرهن و بدیهی نیست و بر فطن لبیب پوشیده نماند که ایشان در بحث هیولی و صورت
گفته اند که تشخص هر یکی بآن دیگر است چه هیولی علت قابلی تشخص صورت است و صورت علة
فاعلی تشخص هیولی پس اگر افتقار در تشخص مستلزم افتقار در وجود بدیهی لازم آمدی که هر یکی علة وجود
آن دیگری بودی و هیولی قابل وجود صورت و صورت قابل وجود هیولی و این محال است پس معلوم
شد که بر اصول حکمای مشائین تشخص سابق بر وجود نه و احتیاج در تشخص مستلزم احتیاج در وجود
نیست لکن این مبحث تیره نقش است فی حد ذاته و تنقیح دیگر میطلبد و برهان مذکور اخلالی دیگر هست که
بعد از مساعده بر آنکه وجوب عین واجب است چرا نشاید که وجوبات متعدد باشند و اطلاق وجوب
بر ایشان بر سبیل تشکیک باشد یا اشتراک لفظی پس وجوبات متخالفه بذواتها باشند هر یک عین
واجبی اگر گویی وجوب معنی واحد است پس چون عین ماهیت باشد اگر واجب متعدد باشد در ماهیت
وجوب شریک باشند و حینئذ هر یک را تمیزی باید و نسوق الکلام الی الآخر گوییم چرا نشاید که حال وجوب
چون حال وجود باشد نسبت با وجود خاص واجبی و وجودات خاصهٔ ممکنه که ماهیات متخالفه اند بذواتها
بر مذهب ایشان چه وجودات خاصه نزد ایشان بسیط اند و مرکب نیستند و اگر چه لفظ مقول است بر همه
بسبیل تشکیک و حال آنکه می تواند بود که ماهیات متخالفه باشند که وجوب بهر یک مقول شود یا بتشکیک
یا باشتراک و هر کدام وجوب خاص باشند متمیز از غیر بذات خود و بطریق مفصل تر از این گوییم انی که گفته اند که
وجوب عین واجب است مراد مفهوم کلی وجوبست یا افراد و بطلان اول ظاهر است و بر تقدیر ثانی چرا
نشاید که وجوب را افراد متکثره مختلفة الحقایق باشند و هر یک عین واجبی والله اعلم **مسلک سیوم** مسلک
عظمای حکماست که ایشان را بعرف زبان ما اشراقیان میگویند و مدار مطالب ایشان بر ذوق سلیم و اشراقات
حدسی است و مقدم ایشان چنانچه حال مشهور است افلاطون و شیخ مدون قواعد ایشان حکیم الهی شهاب
الدین مقتول و چون این فن بنا بر علو رتبه درجهٔ ادراکش دست زد دانشمندان نمایان روزگار نشده و کنج
نشینان زوایای مدارس از اشراق لمعات این آفتاب سپهر کمال بی نصیب و سالکان منهج طلب را

درین عصر از ساحت مقاصد شان چیزی نیست و در دست شان از حقایق آن کهربائی نه لکن چندی از امهات
مطالب ایشان که این مطلب مبتنی بران است بیان کنیم بتوفیق الله تعالی اولا بباید دانست که هم چنانکه
اختلاف بحقیقه می باشد چون اختلاف انسان و فرس و بتعدد می باشد چون زید و عمرو اختلاف بکمال
و نقصان نیز می باشد و در ذات شی بی انضمام امری خارج بآن حقیقه و نقصان آن قطع نظر از امور زایده و آنچه
مشائیان گویند که ماهیة و اجزای آن قابل شدة و ضعف نیست با آنکه دلیلش تمام نیست منتقض میشود
بزیادتی مقدار بر مقداری که زاید غیر از مقدار چیزی نیست هم چنین ناقص و تنافیا نموده میشود که عقل در اول نظر
تقسیم اشیا بنور و ظلمت میکند و مراد بنور اینجا آنست که پیدا بخود باشد و دیگران پیدا باو خواه محتاج بغیر باشد
خواه نباشد پس حاصل معنی نور آنست که پیدائی او بخود باشد یعنی پیدائی زاید بر حقیقه او نباشد و تصورش بدیهی
است و تعریف برای تنبیه است و مراد بظلمت در اینجا عدم نور است مطلقا و تقابل میانه او و نور تقابل سلب و ایجاب است
چون این مقدمه مقرر شد گوییم که غواسق برزخیه را یعنی اجسام را امری چند لازم است که مشخص ایشان است مثل اشکال
و نهایات که بآنها از یکدیگر ممتاز می شوند و شک نیست که علت این امور ماهیت جسمی نیست و الا اختلاف
نبودی چه ماهیة در همه افراد یکی است و نه لازم ماهیة چه همه در این شریکند و نمیتواند که علة هر یک ازین امور
هویة آن شخص باشد چه هویت بواسطه اینهاست پس اگر اینها بسبب هویة باشند دور لازم آید و نمی
تواند که اختصاص هر جسمی بشکلی و صفاتی بسبب جسمی دیگر باشد چه حدس صائب حاکمست بآنکه جسمی علة جسمی نیست
و دیگر آنکه اجسام متناهی اند پس دور لازم آید و نمی تواند که بواسطه هیولی باشد یا صورت چه ایشان بمذهب
اشراقیان موجود نیستند و بر تقدیر وجود هیولی عناصر مشترکست بشخصه و صورت بنوعه پس مخصص هیولی
نمی تواند بود و نوع صورت جسمی نیز هم نتواند بود و سخن در اشخاص صورت جسمیه همان سخن در اشخاص اجسام است که
سبب اختصاص هر یک بآن اشکال و هیئت چیست و هکذا الی آخره و نمی تواند که عرض باشد قایم باو بغیر او برای
لزوم دور یا تسلسل پس ثابت شد که مخصص هر جسمی بهیآتی نه جسم است و نه بعوارض او و نه اجزای او
بر تقدیر وجودها پس امری خواهد بود نه جسم و نه جسمانی بلکه نور مجرد و نور مجرد اگر مفتقر بغیر نیست پس واجب الوجود
ثابت شد و اگر مفتقر باشد هر آینه مفتقر بمرتبه نخواهد بود چه اخس علة اشرف نتواند شد بلکه بنور دیگر اشرف و النور
ازو مفتقر خواهد بود و تسلسل باطل است پس منتهی شود بنوری که مفتقر بغیر نباشد و اشرف ازو که نور الانوار است
و نور اعظم و نور قیوم وحده و نور محیط و نور اعلی و نور قهار و اوست غنی و غیر او تماما باو مفتقر چه هر چه غیر اوست
پرتوها از نور او یا پرتوهای از پرتو نور او و معلم قوا و هر چه اقرب باو شرق تر چنانچه در نور محسوس قابلی که اقرب است به
نیر اعظم نورانی تر است پس مراتب موجودات که نور الانوار است بحسب قرب و بعد او متفاوتست در کمال
اشراق و نقصان تا بغایتی میرسد که مرتبه اجسامست که در غایت کثافت است و شعاع نور الانوار ازان مرتبه
ابعد نمیرود و چون اثبات واجب الوجود باین طریق نمودند در بیان و جدان است گویند که نور مطلقا خواه آنچه قایم
بغواسق جسمیست و خواه آنچه قایم بذات خود است یک حقیقه است و ازین جهت است که تمام انوار واجب
التعظیم آمد بحسب نوامیس الهی و ازان جاست که در نوامیس قدیمه اجسام مستنیره قبله بوده و آنچه مشائیان

گویند که حقیقه واحده نتواند که بعضی افرادش جوهری باشد و بعضی عرضی زیراکه اگر آن حقیقه مقتضی غناست
از محل همه افرادش مستغنی باشند در جواب گوییم لا نسلم که طبیعة مقتضی غناست یا افتقار بلکه طبیعة
مقتضی هیچ یک ازان دو نیست و مراتب مختلفه در کمال و نقصان تقاضای افتقار و عدم افتقار می کند و غایت
نقصانش آنکه عرضی باشد قایم بغیر و باین ظاهر شد دفع آنچه گویند که چگونه بعضی افراد حقیقه واحده علة باشند
و بعضی معلول و این مقدمه که انوار حقایق مختلفه اند حدسی است و نزد ارباب ذوق سلیم و حدس صائب ظاهر است
و برین تنبیهی کرده اند و گفته که اگر انوار حقایق مختلفه بودندی مرکب بودندی از مابه الاشتراک و مابه الامتیاز
زیراکه مطلق نور که بدیهی التصور است و اظهر اشیاست مشترکست میانه انوار و زاید بر حقیقت ایشان نیست
اما اشتراک ظاهر است ذاتیه زیراکه مراد بنور چیزی است که ظاهر است بذات و ظهور او زاید بر ذات
او نباشد پس ظاهر از کنه ذات او باشد و محال است که نور مرکب باشد چه کنه او همان است که بذات
خود ظاهر است و ماهیات بسیط اند چه اگر مرکب بودندی احتیاج بترتیب اجزای ایشان در معرفت کنه ایشان
بودندی چون این مقدمه ترتیب و تمهید یافت که اختلاف بالنوع در میان انوار نیست بلکه کمال و نقصان در
در نفس حقیقه ایشان است باتحاد حقیقیه گوییم نمی تواند که غنی مطلق متعدد باشد چه اگر متعدد باشد تمایز
ایشان بحسب حقیقه و لوازم آن تواند بود زیراکه مشترکست میانه ایشان چنانچه گذشت و بعوارض نتواند بود زیراکه
سبب اختصاص هر یکی بعارضی یا حقیقه ایشان باشد یا هویة یا امری خارج اول باطل است زیراکه حقیقه هر دو
یکی است و ثانی ظاهر البطلان است چه تحصیل هویة بآن عارض است و ثالث نیز باطل است زیراکه ایشان در تحصیل
هویة محتاج باشند پس غنی مطلق نباشند و تمایز بکمال و نقصان نتواند بود زیراکه مفروض آنست که هر دو نور غنی
مطلق است و هر ناقص و غنی مطلق نباشند چه هر خیر ناقص بالذات است مفتقر است بکمال و همانا بدقیق
ذو شان شور بازار جدال گویند چرا شاید که نور ناقص را آن کمال ممکن نباشد پس او را افتقار بکمال نباشد
چه افتقار در ممکن تواند بود و لکن سلمنا که افتقار بکمال دارد چرا شاید که نور ناقص اگرچه مفتقر است بکمال مفتقر بنور
کامل در ذات خود نباشد باین معنی که پرتو نور کامل نباشد گوییم باتفاق کافه عقلا از متکلمان و مشائیان و غیرهم
نقص بر واجب الوجود محال است چه نقصان مستلزم امکان است و بدیهة عقل حاکمست بآنکه هر که او را که منبع کمال
است افتقار بغیر نباشد در توابع آن مفتقر بغیر نخواهد بود و اینها دعوی مخصوص اشراقیان نیست طریقی دیگر در توحید شک
نیست که این همه چیزها محتاج باشد بچیزی که اکمل آن چیزهاست از آنکه بعضی چیزها باو محتاج نباشند پس اگر دو
نور غنی باشند یا هیچ کدام غنی نباشد زیراکه هر کدام را صفت اکمل فوت شده است که احتیاج جمیع چیزهاست
باو و هر چیز که نقصانی باشد بوجهی از وجوه ممکن است و محتاج پس هر دو ممکن باشد و محتاج این خلاصه آنچه در کتب
ایشان است با تنقیح و زیادتی در بعض مواضع و تتمیم بعضی مقدمات که ناظر بدستیاری ذوق سلیم و طول ممارست قواعد
ایشان تواند یافت اکنون نوبت این رسید که طرفی از حقایق بلند بیان کرده شود بتوفیق عز و جل **مقام دوم** در کشف
بعضی حقایق شهودی آنها اطوار دانش بود و این انوار بینش و سیاق ترقی الی وادی العقیق بذی اللوی ودع
عنک الربع من ایمن الحمی و ذر کل قول غیر هذا فانه هو الصالح الاصل و الآخر الصدی در این مقام نیز دو موقفست و الله اعلم

موقف اول در بیان حقایق متعلقه بمعنی آن بدانکه توحید را سه مرتبه است اول توحید افعال که
تمام افعال فعل حق بینند و این اول درجات سالکان منهج حقیقه است و از ثمرات و نتایج این مرتبه
توکل حقیقی است که دیده ترقب و ترهب از وسایط برگیرند و در مسبب کمارند و هر چه واقع شود از و
بینند و تفاصیل اکوان را مجاری احکام مؤثر حقیقی شناسند و آنچه ابو عثمان مغربی گفته ما الانسان الا قوالب
واشباح یجری فیها احکام المقادیر اشاره باین است ولکن در این مقام اشاره هست بغایت دقیق که افعال
تماماً اگرچه بمؤثر حقیقی است و غیر او را در آنجا مدخلی نیست لکن گاه باعتبار تعلق بوسایط صوری قبح پیدا
می کند و باعتبار انتساب بفاعل در غایت حسن و کمال است چه هر چه هست باعتبار آنکه اثری از آثار
الهی است گرد نقص بساحت آن نمی رسد و در غایت حسن و کمال است اما نسبت با بعضی وسایط
صوری صفت نقصان پیدا می کند و آنچه بعضی ائمه سلف گفته اند که ذات فعل بقدرة الله تعالی است
و صفت طاعت و معصیت از عبد مبدا این سخن تواند شد و قصوری که هست از جانب عبارتست
یا از تحریفات نقله و متفطن لبیب باید که در سخن تعمق نماید تا از صدای صوت اصلی باز نماند چه اکثر اصول
ملل مذاهب مختلفه مبدا این یک سخن است مصرع عاشق بسرود غم و مطرب بترانه و تمام توضیح کلام در این
مقام آن است که بعضی ائمه اساطین کشف و تحقیق فرموده اند که هم چنانکه ذوات را بسبب تعلق با این
احکام پیدا می شود که بآن متصف می گردند چنانچه ذات بسبب تعلق علم عالم می شود صفات را نیز بسبب تعلق
بر ذات احکام پیدا می شود چنانچه علم بسبب تعلق و انتساب قدیم قدیم میگردد و بتعلق حادث حادث چون این مقدمه
معلوم شد گوییم هر فعل را دو اعتبار است اعتبار انتساب بذات مؤثر حقیقی و باین اعتبار از شئون اوست که
مقتضی انتساب حقیقه و کمال تمامی مجالی جمال اوست و ازین جهت حسن محض است و دیگر انتساب
ذات مؤثر حقیقی و باین اعتبار گاه حسن است و گاه قبیح پس قبح بعضی افعال عبارتست از عدم مناسبت
آن با خصوص مظهر پس یک فعل از نسبت بمؤثر حقیقی نور و حسن و بهجتی گرفت و از نسبت بمظهر زنگ ذم
و قبح و اگر ناظر بصیر بدیده تحقیق درین مقدمات تحدق نماید و غبار مصطلحات جعلی از پیش روی فطرة اصلی بشاید
همانا او را معارف بلند و لطایف ارجمند که نظاره بر رفع عزت و حجاب عظمت محتجب است رخ نماید از انجمله آنچه حکما گفته اند که
وجود خیر محض است و شر از عدمات است و دیگر سر تکالیف شرعی و ترتب مدح و ذم و ثواب و عقاب بر افعال و عدم منافات
آن با مذهب تحقیق و سر کسب اشعری که آنها بر محققان صناعت نظری پوشیده است و معنی ما اصابک من سیئة
فمن نفسک و با فحوای کل من عند الله در تعلق آید و سر الرضا بما قضی با مؤدی ان الله یأمر بالعدل والاحسان وایتاء
ذی القربی وینهی عن الفحشاء والمنکر والبغی توافق نماید معلوم شود که با ــــ آنکه همه افعال حق است قبح و ذم
عاید باو نیست و با آنکه فاعل همه اوست کمالات اشیا بدو عاید است و از نقایص آن بکلی منزه رباعی
ای عربده نرگس مستت همه خوش و ای شعبده زلف چو شستت همه خوش ای هر که کهی زبان تا سر
همه خوب و ای سر تا پای هر چه هستت همه خوش مرتبه دوم توحید صفات و او آنست که تمام
صفات صفات حق بینند چنانچه علم را علم او بینند و قدرت را قدرت او و هم چنین سایر صفات و در این

مقام سالک از صفات بصفات پناه میبرد چنانچه در مرتبه اول از افعال با فعال و این مرتبه از مرتبه اول اعلی
چه صفات مبادی افعال اند پس توحید صفات مستلزم توحید افعال است و درین مقام مثل همان نکته که
در مرتبه اول گفتیم هست چه صفات باسرها باعتبار انتساب آن ذات در غایت شرف و کمال است و باعتبار
انتساب مظاهر صفت قبح بهمان معنی که گفتیم پیدا می کند پس هر صفت کمال که در عقل در آید راجع بذات
احدیت می شود و او اعلی از ان است بمراتب غیر متناهیه و هر نقصان که متصور میشود از او مسلوبست
و ساحت عزت او از ان متباعد با بعاد غیر متناهیه بیت در توحیرانم و او صاف معانی که تراست بدر آنکی که
ترا بیند و حیران تو نیست مسلک سیوم مرتبه توحید ذات است که بجز یک ذات نه بینند و همه کثرات در وحدة حقیقی
او متلاشی بینند نه وحدتی که مقابل کثرتست که آن ظلی از اظلال اوست و نه وحدتی که ساری در عدد است که آن
مرتبه از مراتب تنزلات جمالی او بل وحدتی که چون شمع جلال و جمالش بر افروزد و صدمات سبحات نمایش
تعینات را پروانه وار بسوزد بیت عالم همه از شعله انوار بسوزد گر لمعه انوار رخش جلوه نماید و این مرتبه
احدیت جمعی است که هر چند کثرت بتطورات گوناگون بر اید وحدة حقیقی او از محوطه اطلاق و کمال استغنا
بر نیاید بلکه چندانکه امواج کثرات متراشیه متراکم گردد و ظهور قهرمان استغنای او بیشتر شود و چنانچه اضداد بتخالف
و تعاند موجب خیزند مصالح مملکت او را انتظام میسر گردد درین اطوار از توحید را احتیاج بنفی و اسقاط نیست در
این مرتبه از وصول حاجت بفنا نه بلکه فنا و نفی و اسقاط نیز لحاظ این وحدتند و هر چه بوجهی از وجوه متعلق
اشارتی یا لحاظ عبارتی گردد خواه بطریق سلب چیزها ازو یا اسقاط و خواه بطریق اثبات چیزها مراد از عالم کثرت
است و این وحدة مرتبه غیب الغیب است که از جهات اشارة حسی و وهمی و عقلی متعالیست و احتواد موهوم
اشاره بساحت کبریای او نمی رسد و چنانکه تیز بینان بلند نردبان اطوار مدارج سیر بر آنند که دیده برفرق سر نهند
بر جمال با کمالش محیط نگردند لکن از برای مجال الفاظ و سعت حیطه معانی اشارتی بآن می کنند بلفظ موجود حق
و نظایر آن و ساحت عزت او از ان منزه است که در حیطه عبارت و اشارت در آید و آنچه گفته اند که التوحید اسقاط
الاضافات مراد با سقاط آنست که باو چیزها بهیچ وجهی از وجوه ملاحظه نکنند نه بطریق سلب و نه بطریق ایجاب
حتی اسقاط هم ملاحظه نکنند لا سلباً ولا ایجاباً بلکه وحدة صرف و اطلاق محض بینند و او را چنانچه هست باو
گذارند و عقل و وهم را مجال تصرف در ان ننهند بیت زردی خوب تو مشاطه دست باز کشید که شرم داشت که
خورشید را بیاراید چه حق توحید او همانست که بخودی خود می کند بی واسطه نعت و وصف و صوت و حرف
و عبارت ما وحد الواحد من واحد اذ کل من وحده جاحد توحیده ایاه توحیده و نعت من ینعته لاحد این است شمه
در احوال مراتب ثلثه توحید و در استعاذه نبوی که اعوذ بعفوک عن عقابک اعوذ برضاک عن سخطک اعوذ بک منک
لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک اشارت برین مراتب است علی الترتیب و چون این معلوم شد و اقف
حقایق شناس را پوشیده نماند که کلمه طیبه لا اله الا الله بهر سه اشارة مراتب توحید است چه افعال و اوصاف
و ذات بحقیقه مخصوص اله است پس قصر الوهیة در حق مستلزم انحصار فعل و ذات باشد در او و از لطایف نکات
این کلمه آنست که حذف خبر لا بنا بر اصول معانی بیان برای آن است تا دفع بهر مذهب منتقل شود پس انحصار

هر مفهوم در حضرت حق لازم آید چه هستی منحصر است در او و توابع هستی نیز او را خواهد بود ورنه هستی چه بوده و آن او
آن که باشد بمراتب کمال و در آنکه تعبیر از ذات احدیت بلفظ الله کرده شد نه بسایر اسامی و صفات چند نکته جا
نماید اولا آنکه باقی اسما اسم ذاتند باعتبار شانی از شئون و صفتی از صفات و الله علم ذات است من حیث هی بی ملاحظه
بهیچوجه از صفات و لهذا با حاطه جمعیت مستجمع جمیع صفات کمال است بخلاف دیگر اسما که محیط بر مقابلات خود نیستند
و در این مقام که مقصود توحید صرفست مناسب الله است که دلالت بر ذات من حیث هی میکند و دیگر آنکه چون این
لفظ احاطه اجمال بر جمیع اسما و صفات که اصول اکوان و حقایقند دارد این مقام مناسب است اشعار بر آنکه تنوعات
کثرة سطوت وحدة حقیقی را کاسر نیست و محوضه اطلاق او را منافی نه دیگر آنکه هم چنانکه این کلمه طیبه اصل
ایمان است و باقی ارکان بمنزله تفاصیل آن لفظ الله است بر جمیع اسما و آم القوان است پس مناسب آن است که
در اصل اصل ایراد کنند و چون طرفی از حقایق معنوی نمود شروع در بعضی لطایف لفظی آن رود و ما النصر الا من عند
الله **موقف دویم** در لطایف متعلقه بالفاظ بدانکه حروف را سه مرتبه است مرتبه اول آنست که در نفس متکلم که
متکلم تخیل آنها کرده و بعد ازین متوجه ایجاد آنها بتحریک آلات و تقطیع اصوات بر وجه مخصوص میشود و این مرتبه شبیه
بانطواء حقایق بحسب وجود علمیست در ذات اقدس و حروف را درین مرتبه حروف عالیه و حروف فکریه میگویند
و لنا حروف عالیات لم نقل اشارة بمرتبه علمیت از ظهور حقایق مرتبه دوم آن است که در صورت صوتی
کلامی بر مقعر سمع جلوه میکند و حروف را درین حروف وسطی میگویند مرتبه سیوم آن است که در صفحه رقمی
کتابتی بر دیده اولی الایدی والابصار ظاهر میشود و آن را باین اعتبار حروف سافله میگویند و حروف را جسدی و روحی
و قلبی هست روحش مرتبه عددی و قلبش صورت کلامی و جسدش صورت کتابتی چون این مقدمه تمهید
یافت گفته میشود که از سایر نکات که درین کلمه طیبه ظاهر است آن است که مدار ترکیب او بر سه حرفست اول ه
والف که در مرتبه سفلی حروف را باین اعتبار حروف سفلی میگویند اعنی محلی رقمی عبارتست از اول تعینات چه او
خطیست مرتسم از تکرر نقطه و برای او در حدود مختلفه مسافت طولی و باقی حروف از او حاصل میشود و لام اشارة است
بوجود منبسط در اعیان چه صورت رقمی او مشتمل است بر قائمه که آن الف است و ذیلی که آن نون است پس الفی
منبسط بر نون متصل باو و ها اشارتست بتمام دائرهٔ کون پس در این کلمه اشارتست بوحدة حقیقی و اصول مراتب تنزلات
اوست چه مشتمل است بر اول مراتب ظهورها حق که الف است و بر وجود منبسط بر اعیان اکوان که لام است و بر
تمام دائرهٔ کون که ها است و نقطه بر وجه سریان و تکرر ظهورها در همه متحقق چنانکه وحدة حقیقی بی شائبه حلول و اتحاد در همه ظاهر
و تکرار لطایف این کلمه آنست که در او بغیر حروف اسم الله هیچ نیست چه مادهٔ ترکیب او چنانچه گفتیم الف و لام و ها است درین
مقام اشارتست بآنکه هم چنانکه در دلالت عقلی و وضع تفاصیل لفظ الله است که دلالت بر توحید میکند لا مدخلیت غیرها
در دلالت عقلی حقیقی بر تفاصیل مراتب تنزل وحدة حقیقی است که دلالت بر توحید میکند لا ثبوت مدخلیة غیرها **شعر** چون
دهان دلبران از هست و نیست ٭ خود نبود و خود گواهی میدهد ٭ و بوسیله این نکتهٔ دقیقه که ظاهرا الی الغایة در
شبکهٔ خاطر دیگری نیامده عارف نکته دان بسی از امهات حکم و معارف توان اقتناص نمود از آن جمله آنکه اکوان باسرها
بمنزله کلمه توحید است چه تطورات وحدة حقیقی تفاصیل مراتب ظهورهای اوست که دلالت بر احدیت جمع او

میکند پس تمام عالم کلمه توحید است صادر از حق و فیه اسرار اخفی لا یلوح بها **بیت** تلقین درس اهل نظر یک
اشارتست گفتم کنایتی که مکرر نمیکنیم دیگر از لطایف رقمی این کلمه آن است که تمام حروف در حقیقت کتبی بر وضع
استقامت است الا ها که در دو موضع آن واقع است و لام که قائمه اش مرتفع است و ذیلش مستدیر در
ضمن این نکته سرها هست چه اصل خطوط بحسب نظر اول دو ست مستقیم و مستدیر و باقی اقسام خطوط منحنیه
یکی از ان دو ماخوذ است یا هر دو بطریق ترکیب یا تحلیل و عند التحقیق اصل خطوط مستقیم است و مستدیر از و ماخوذ
است پس الف در محل دیگر کتبی اشاره بمرتبه احدیت است و ها اشاره بمرتبه تفرقه و درین کلمه بدایت و نهایت
سیر ظهورها و شعورها مندرج است باو وسط سیر شعورها چه الف اشاره بمرتبه جمع است و ها اشاره بتفرقه محض
و لام اشاره بجمع میان هر دو و اول مراتب سیر شعورها تفرقه محض است و وسط جمع میان هر دو و نهایت جمعیت واحدیت
چه جمعیت احدی چنانچه در پیش اشارتی بآن رفت موافق سالک تواند بود یا مقبل ساعی عارف حقایق بین
داند که مدار عالم کون و فساد اعنی عالم امکان چه مراد بکون و فساد نه استحاله است تا مخصوص عناصر باشد چنانچه حروف
متانیان است بل ایجاد و اعدام بر اسم قابض و باسط چه ایجاد مقتضی ظهور سلطان بسط است و اعدام فرمان قهرمان
قبض و تمامت مناهج احکام الهی از تفاصیل این منهج کلی است و شکی نیست که نمود از امکان آنست که افتقار بکلمه توحید
می شود و نمود امکان از مقتضیات بسط است ازین جهت است که تمام حروف ازین قبیل است که تلفظ بآن
بحنک و شفتین بی قبض عضلات حاصل نمیشود نزد واقفان ایات رموز آیات بینات حرفی پوشیده نیست که
الف که در محل صورتی اشارة بذات احدیت است در تمام اجزای این کلمه هست در بعضی ظاهر است و در بعضی
بطریق تبعیات مندرج و مکنون است گفتیم که اجزای او الف است و لام و ها الف در هر سه هست و درین جا
بامرتبه نکتهٔ ثانیه نکته دان را تلویح است بدانکه هستی و نمود پنهان یا ذات احدیت است یا اسما او بر مجلیان
دیوان هوشمندها پوشیده نماند که مراتب عددی حروف این کلمه منحصر است در واحد و ثلثون و واحد چنانچه
سابقا اشارة بآن رفته اول تنزلات وحدة حقیقی اطلاقیست چه وحدت حقیقی شوت نظر و جهاتش
متعالی است و خطوط شعاعی بادراک بسط ذات او نمیرسد بلکه منفذ سهام نظر اذیال ملابس صفات و تنزلات
او تواند بود و در موقف توحید ذات ایمائی باین معنی رفت و این سخن در کمال ظهور است چه وحدة محض بر
صرافت اطلاق منافی ثنویت و دوئیت بجمیع اعتبارات است و شکی نیست که شعور و ادراک و اشارة مقتضی
تعدد و ثنویت است و لو بالاعتبار و هر چه تعبیر ازین مرتبه بآن کنند خبری از تنبیه نفس باشد بر توجه آن ساحت
نه آنکه آن اشارت فی الواقع احاطه بآن مرتبه کرده باشد چه هرگز بآن مرتبه نتواند رسید و هر چند بیشتر روند
هنوز میان این و آن مرتبه ابعاد غیر متناهیه باقی باشد پس روشن شد که واحد عددی که مرتبه الف است اول
مرتبه تنزلات وحدة حقیقی است و نسبت سریانی او باعداد در غایت مناسبه با ظهور و سریان وحدة حق است
در کثرات و ازین جهة است که گفته اند الف اشارتست بذات احدیه و ها نهایت کثرت است و ابعاد او از محیط وحدت
نیست چنانچه در محل خود مقرر داشته اند چه هر کمال و تمامی هر عددی آنست که هر چه در مندرج است از نسبه بطریق تفصیل
ظاهر شود مثلا کمال سه که مخرج ثلث است و ثلثه امثال ده است که در او ثلث که یکی است و سه مثل او که تسعه است

ظاهر شده بصورت تمامی و کمال دو هیچ است چه دو مخرج نصف است و ضعف و در پنج نصف دو و ضعف او چهارم است تمام ظاهر است و چون دو بدایت کثرت است خمسه که کمال اوست نهایت کثره باشد و هزار و کثر و بیشتر بوحدت حقیقی اطلاقی اقرب است زیرا که بتسعه دائر هر مرتبه می شود چه بعد از آن عشره است که مبداء مرتبهٔ عشرات است و بعد از و واحد جز وحدهٔ حقیقی اطلاقی چیزها نیست پس خمسه ابعد اعداد باشد از وحدهٔ حقیقی اطلاقی چنانکه در محل خود بیان کرده اند و ازین منتهات برین معنی آنکه تمام اطراف بر عدد خمس واقع اند چنانچه عدد حواس که نهایت سیر ظهورها و وجود بدایت سیر شعورها اوست پنج است و عدد اجسام پنج است فلکیات و چهار عنصر و زمان پنج است فصول اربعه و آن سیال که راسم امتداد موهوم است که تقدیر حرکات باو میکنند و اطراف و جوارح انسان که طرف نشو کونی است پنج است سر و دو دست و دو پای و طرف دست اصابع خمس است و اسلام که مرتبهٔ شعورها است پنجست و عدد اکوان سفلی پنج است چهار عنصر و مرتبهٔ امتزاجی و کم مثلها و خواص این عدد بسیار است چنانچه ائمهٔ کشف در مجلس باجاده آن التفات فرموده اند و عدد ثلثون اول اعداد افراد عقود عشرات است و نسبت او بعشره نسبت ثلثه است بواحد چون این مقدمه تمهید یافت گوییم درین کلمه ترتیب احصائی اشارت است ببدایت و نهایت سیر ظهورها و شعورها و بسیر منزل و محط شعورها نیز چه واحد مبداء سیر ظهور است و خمسه که نهایت کثرت است و منتهی آن سیر و هم و مبداء شعورها و واحد منتهی آن و عدد ثلثون که کثرت است بعد از وحدت شعورها اشارة بمحط رحل سالک صاحب مقام است چه عارف بعد از وصول بوحدت برای تکمیل ناقصان و استوا بر عرش تمکین سیر منعکس بسر حد کثرة می آید و چون حصول اثر و ظهور کثرت بی تثلیث نمی‌بندد و چه لابد است از فاعل و قابل و نسبهٔ ازدواجی میان ایشان و سالک را از برای انتظام طرف صورت بحکم فرمان اسم ظاهر بعد از عروج بوحدت حقیقی رجوع بعالم کثرت که عالم افعال است می باید نمود

بیت این آن سر کو بود که اول ٭ زانجا بهمه جهان سفر کرد ٭ پس ثلاثین اشارة باین مرتبه باشد و وجه مناسبت بغایت ظاهر است چه این عدد کسر ثلاث در مرتبهٔ ثلثه بعد از وحدت شعورها چنانچه این مرتبه شعور یکبار نشست در مرتبهٔ ثلثه بعد از شعور بوحدت حقیقی ذاتی کما بدأکم تعودون منه بدؤا و الیه یعود کل شئ ٭ تمت الرسالة بعون الله تعالی

رسالة فی حقایق الانسانیة للشیخ الرئیس ابن سینا

بسم الله الرحمن الرحیم

بدانکه ایزد تعالی هست و مطلق است و واجب است و معنی واجب آن باشد که او بخود قائم باشد نه بچیزها دیگر و هرچه بجز خدای تعالی است ممکن است و معنی ممکن آن باشد که او بدیگرها قائم باشد و اول چیزها که خدای تعالی بابر خود بدید کرد عقل بود و او را عقل کل نام نهاد و این عقلها که در آدمیست همه فروعها او اند و او کل همه است و از عقل کل جوهرها بیافرید و آنرا نفس کل نام نهاد و آن نفس را جان نیز گویند و نفس کل را در شریعت عرش گویند و عرش بام خانه را نیز گویند یعنی او بام همه آفرینش است و این جانهای ما جزو اوید و او کل همه اوست و از نفس کل جوهرها بیافرید و آنرا هیولا گویند و هیولی را در شرع لوح المحفوظ گویند و او همچون آینه است و جملهٔ صورتهای آفرینش در وی پیدا است و آنرا منجمان فلک البروج خوانند و دوازده برج نهاد است و نام برجها اینست که یاد کنیم حمل ٭ ثور ٭ جوزا ٭ سرطان ٭ اسد ٭ سنبله ٭ میزان ٭ عقرب ٭ قوس ٭ جدی ٭ دلو ٭ حوت ٭ و از هیولی

آسمان هفتم بیافرید و ستاره زحل را در وی آفرید و زحل بطبع سرد و خشک است و بغایت نحس است زیرا که طبع مرگ دارد و از آسمان هفتم ششم را بیافرید و ستاره مشتری را در وی بیافرید و مشتری بطبع گرم و نرم است و سعد است زیرا که طبع زندگی دارد و از آسمان ششم پنجم را بیافرید و مریخ را در وی بیافرید و مریخ بطبع گرم و خشک است و از آسمان پنجم چهارم را بیافرید و در وی آفتاب آفرید و آفتاب بطبع گرم و خشک است و تمامی زندگانی چیزها که در زمین است همه از آفتاب است و همه زندگانی از وست و از آسمان چهارم سیم را بیافرید و زهره را در وی بیافرید و زهره بطبع سرد و تر است و از سوم دوم را بیافرید و عطارد را در وی بیافرید و عطارد بطبع سرد و تر است و با همه طبایع سازگار است و از آسمان دوم یکم را بیافرید و ماه را در وی بیافرید و ماه بطبع سرد و تر است و نور وی از آفتاب است و بعد ازین چهار طبایع را بیافرید اول آتش را دوم باد را سوم آب را چهارم خاک را و آتش بطبع گرم و خشک است و باد بطبع گرم و نرم است و آب بطبع سرد و نرم است و خاک بطبع سرد و خشک است و بعد ازین چهارم طبایع سه موالید پدید کرد اول جماد دوم نبات سوم حیوان چون گاو و خر و آدمی و مانند آن و هرچه بارادت خود جنبد او را حیوان خوانند و بهترین جماد را جوهر معدنی گویند چون لعل و پیروزه و زر و نقره و امثال اینها و بهترین نبات نی شکر و درخت خرماست و بهترین حیوان آدمی است و مقصود ازین جمله آدمیست فصل چون ترتیب آفرینش دانسته آمد بعد ازین بباید دانستن که ایزد تبارک و تعالی نمودار این همه جوهرها از آفرینش در وجود مردم نهاده است و آدمی را نمودار جملهٔ عالم نهاده است و ازین جهت گویند که هژده هزار عالم در آدمی موجود است اول بدانکه خدای تعالی در آفرینش بالای همه عرش را آفرید در آدمی بر تارک سر دماغ است عقل را آنجا نهاد و بعد از آن چنانکه نفس کل را آفرید در تن آدمی جان را بیافرید که جملهٔ تن را زنده می دارد که هم چنانکه هیولی را بیافرید یعنی هیولی صورتست نمودار آن صورت ما را بیافرید چنانکه ستاره زحل را بیافرید در تن ما سپرز را بیافرید و چنانکه ستاره مشتری را بیافرید در تن ما جگر را بیافرید که طباخ تن است و تدبیر غذاء او کند و همچنانکه ستاره مریخ را بیافرید در تن ما زهره را بیافرید و همچنانکه آفتاب را بیافرید در تن ما دل را بیافرید و همچنانکه زهره را بیافرید در تن ما گرده را بیافرید و همچنانکه عطارد را بیافرید در تن ما دماغ را بیافرید و همچنانکه ماه را بیافرید در تن ما شش را بیافرید و همچنانکه چهار طبع را بیافرید بجای آتش صفرا را بیافرید و بجای باد خون را بیافرید و بجای آب بلغم را بیافرید و بجای خاک سودا را بیافرید و همچنانکه سه موالید را که بیافرید بجای آن جوهرها بیافرید که تن از وی مرکب است چنانکه ناخن و موی و استخوان و پوست و گوشت و آنچه بدین ماند و همچنانکه نبات را بیافرید که موها روی آدمی را هم بدان موجب آفرید که از غایت کودکی بحد شست سالگی بلند می شود و می روید و همچنانکه حیوان را بیافرید که حرکت می کند آدمی نیز حرکت می کند از جنس حیوان است فصل بدانکه آنچه حیوانیست بدرجهٔ ملکی نزدیکتر است آدمی است و او از تن و جانیست مرکب و عاقل و با تمیز است و رای کلی از خود بیرون آرد و وصفهای نادر از خود بیرون آرد و دعوی شناخت چیزها کند و ازین سخن ما را مقصود آنست که عاقلی که او دعوی شناخت ملکوت کند و او خود را نشناسد و آنکس که بدین صفت بود مثل او آن بود که کسی گوید که خلق را طعام میدادم و خود گرسنه و دیگران را جامه میدهم و او برهنه باشد و یا درمان بیماریها کنم و خود رنجور باشد و چاره

خود نداند و این معنی پیش عقلا ناپسندیده بود پس باید که آدمی ابتدای دانش بخود کند آنگهی چیزهای دیگر چنانکه جمله
بزرگان متفق اند که هر که خود را بشناخت خدای خود را بشناخت و حدیث نبوی بدین دلیل است که من عرف
نفسه فقد عرف ربه پس نام مردم جمله است که او را تن و جان می خوانند تن چون خانه جان چون صاحب خانه و بقولی
دیگر تن چون پوست بود جان چون مغز و بقولی دیگر تن چون مرکوبی و جان چون راکب و چون هر دو بهم رسند و باهم انس
سوار را خوانند و شناخت این سه وجه بود وجه اول نظر کردن در حال تن و آنچه بوی پیوسته است وجه دوم نظر
کردن در حال جان و وصفهای خاص او بی آنکه بچیزها دیگر نظر کند و وجه سیوم نظر کردن هر دو و آنچه از مجموع این هر دو
بحاصل آید اما نظر کردن در حال تن آن بود که بداند و بشناسد هر آلتی که تنست از پوست و گوشت و پی و رگها
سپید و استخوان و آلتهای اندرونی که چنداند و بچه کار آیند و از بیرون و اندرون چه کار میکنند و بداند که مردم همچنین
هست بتن خویش عالمست و علما گویند که آدمی عالم کوچک است و مقصود ایشان ازین لفظ آنست که هر چه در
افلاک و طبایع و موجودات از معادن و نبات و حیوان است در آدمی موجود است بلکه تمامتر و نیکوتر اول بدانکه
آدمی از عناصر چهارگانه خالی نیست که آتش و باد و آب و خاکست و این هر چهار گرمی و نرمی و سردی و خشکی است که آن
اصل طبع است و طبیعت قوتی است از نفس که بجمله موجودات پیوسته است پس بجای آتش در مردم صفرا
است و بجای باد خون است و بجای آب بلغم و بجای خاک سوداست و ترکیب و اخلاط مردم ازین چهار خلط
گرمی و نرمی و سردی و خشکی چهار قوتست در تن آدمی چهار خلط است و اصل طبیعت که عناصر را بدو اضافت کنند همین
خلطهاست بدین صفت و در مردم نه جوهر است چون مغز و رگ و پی و استخوان و گوشت و پوست و مویها
و ناخن و در مردم نه طبقه است چون سر و گردن و سینه و شکم و زهار و سرون و ران و ساق و پای و آنچه اصل
است که آن را محو [?] خوانند استخوانها و پیها و بندهاست و در مردم ده خزینه است چون دماغ و نخاع و شش و جگر
و سپرز و دل و زهره و امعا و گرده و خایه ها و در مردم سه شارعست چون رگهای جهنده و ناجهنده و مجراء غایط
و در مردم دوازده سوراخست دو چشم و دو گوش و دو بینی و یکی دهان و دو ارپستان [?] و دو پستان و یکی ناف
و مردم را هفت پیشکاراند چون جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و مغیره و غاذیه و مولده و باتفاق هر چه در
عالم علوی و در کل افلاک هست همچنان در عالم سفلی همه در آدمی موجود است طبقات او چون افلاک و عناصر
و اعضاء رئیسی چون کواکب و چهار خلط چون چهار عناصر و همچنان آنچه در زمین است از معادن و نبات و حیوان
جمله در آدمی موجود است چنانکه یاد کردیم بر عاقل واجب است که خود را بتفصیل بشناسد نه چنین بود که
طفل یکساله سر تفصیل این چنین بود که تن مرکبست از گوشت و پوست و آن نه عدد جوهر که از اول گفتیم
و اعضاء رئیسی که مخبره اند و اعضا که چار نند [?] اول گویند سر را تجویفها بسیار است و نخست جاده دماغ است
با اول سر و آن به سه قسمت سو رکه در پیش و آن خانه است و یکی در پس و در میان این تجویفها خواست و آلت
حس است و آلت حرکت و این مغز در میان دو غلاف نهاده است که طبیبان آنرا غشا خوانند و یکی بر دماغ نزدیکتر
است یعنی دماغ در میان این نهاده است تنگتر است و دیگر فراختر و دماغ یک روی و سفید است و عصبها از آن
می روید و این دماغ که در میان کدوست سرد و تر است بسبب آنکه در اول آفرینش بدان رایها زنند که اگر دماغ

کرم

گرم و خشک بودی که هرگز آدمی خداوند را نبودی و اگر رای را ذوی خطا بودی که و این بزرگتر عنایتست از واجب
الوجود و ما در اثنای عبارت دلیلها گوییم بعد ازین چشم و او مرکب است از هفت طبقه و سه رطوبت
اول سپید است و ملتحمه خوانند و دوم طبقه را قرنیه خوانند و سوم را عنبی خوانند و چهارم را عنکبوتی گویند و پنجم
طبقه را شبکی گویند و ششم طبقه را صلبی گویند اما رطوبات چشم اول بیضی که در طبقه عنکبوتی است دوم
جلیدی که در حدقه است سوم زجاجی که در میان طبقه شبکی است و فی الجمله او از بهر آنستکه تا که مردم چیزها
و انتفاع مردم بچشم بسیار است و در کتب طبیه روشن بیان کرده است و همچنین اگر گوش نبودی صوتهای
همچنین باین نوع کجا توانستی شنیدن اگر علم نیز معلوم شدی و با خود حاجتمندان شدندی بچیزها دیگر هوا نستندی [?]
آموختن و اگر بجای گوش بودی جایی که چشم کار نکند شبی ظلمانی که پیش آید گوش بجای بیند کم و جایی که صاعقه
آید ما از زحمت گوش کار نکند چشم آنرا یا باشارت یا باثر یا بعبارت معلوم نکند و همچنین زبان که ترجمان عقل
است و بتمامی آن ترجمان عقل نتواند کرد و لیکن اگر بوی نبودی مردم سالش نبودی و جوهر نفس بفضل نیامدی
و آنچه معلوم دل زنده بودی معلوم دل نشدی پس چشم چون دیده بانی و گوش چون پاسبانی و زبان چون
ترجمانی باشند پس در اندرون خود نگاه کن که از فرق تا سر قدم دویست و چهل و هفت پاره استخوان است
و بیست و چهار مهره است و شش استخوان سرون است و هفت پاره استخوان سینه است و بیست و سه
پاره استخوان پهلوست پاره استخوان کتف است و باقی از هر دو دست و هر دو پای و سیصد [?] و پانصد و نوازده
رگ است زرد و سپید و هر یکی در موضع خود است اگر گفته شود رساله بشرح آن همه دراز آید و همچنین رگها
و شریانها این جمله خود چون خیمه بود و استخوانها چون ستون خیمه و چوبهای وی و قوتهای طبیعی چون خادمان
و اعضاء رئیسی چون آلات آن و نفس ناطقه چون خداوند خرگاه مثلا چنانکه اعضاء رئیسی که در اندرون مرد
وزن است چون دل و جگر و شش و معده و زهره و گرده و طحال و امعا و غیر آن و در مردم سه قوتست که
طایفه بدان منکر نیستند و او را سه روح خوانند یکی طبیعی است و آن در جگر است دوم حیوانی است و آن در
دلست سیم نفسانیست و آن در دماغ است اما قوت طبیعی هفت است اول جاذبه است که چون
مردم طعامی در دهان گیرد و بخاید چون خواهد که فرو برد تا قوت جاذبه نباشد آن طعام نرود بمعده چون پخته شده
باشد با قوت جاذبه نباشد جگر آنرا بخود نتواند کشید و دیگر اعضاها را اگر قوت جاذبه نبودی غذا را از جگر بخود
نتوانستی کشید و همچنین دیگر فعلها که در قوت جاذبه است دوم ماسکه است که طعام در معده پیش از پختن
فرو رود و همچنین بمعده و مثانه و معده و امعا بماسکه تعلق دارد و بی [?] منع بود و این قوت از جگر با جمله تن پیوسته است
و اعضاها را خون از رگها بایشان رساند و بقوت ماسکه نگه نتواند داشت و بقوة مولده در فعل نتواند تولد کرد
و اگر قوت ماسکه نبودی صورت حیوان و نبات نبودی سوم هاضمه است و این قوت از جگر بهمه تن پیوسته
است خاصه بمعده یا طبخ طعام کند خاصة بمعده طبخ طعام کند و این قوت هاضمه چون آتش است و معده چون
دیگ و جگر چون طباخ جگر مردم خون خالص باشد بقوت جاذبه بخود کشد و بقوت ماسکه نگاه دارد و هاضمه
طعام را در معده هضم می کند و چون جگر از معده آنچه باید بستاند قوت مغیره در جگر او را برنگ خون کند و اعضاها آن

درینجا بعضی نقصانی واقع شده

ناقص

خون را از جگر بستاند و هم بدین قوت خون را بگوشت کند پنجم قوت دافعه است که از جگر بهمه تن پیوسته است
چون معده بدین دفع کند بجگر و مثانه و حقعده از خود دفع کند و خون را خالص کند و برگها تقسیم کند ششم مولده است
که از جگر بهمه تن پیوسته است درتن بود از جگر بدین قوت بود هفتم غاذیه است که بهمه تن پیوسته است
که هر چه در آلات غذاست بدین قوت است اما قوت نفسانی سه است اول قوت ظاهر است که پنج
قسم شود آن سمع و بصر و شم و ذوق و لمس است و این هر پنج قوت در دماغ است و محسوسات این پنج
گونه که گفتیم اول لمس است و آن ده نوع است گرمی و سردی و خشکی و تری و درشتی و نرمی و سختی و سستی
و سبکی و گرانی دوم ذوق است و آن شش نوع است شیرینی و تلخی و شوری و چربی و ترشی و تیزی سیم
شم است و آن دو نوع بود خوش و ناخوش چهارم باصره و آن چند نوع بود نور و ظلمت و لون و جسم و سطح و شکل
و وضع و بعد و قرب و حرکت و سکون پنجم سمع است و آن دو نوع است طبیعی و حیوانی و طبیعی دو نوع بود طبیعی
و غیر طبیعی و حیوانی دو نوع بود منطقی و غیر منطقی اما قوت یک قوت است و آن در دل است و قوتها بسیار است
اما تحت این قوت که مرتسم است و آن را صدرایی هست و آن طبیعت است و شاید که او را نفس گویند و عقل
کلی نیز گویند و بهر نام از وی پیدا میشود بسبب چون عاقل با انصاف باشد بداند که این عنایت است از واجب
الوجود انکار نکند که خود خصوص می بینیم که چون مردم خفته باشد و حس مشترک دید میکند و شخص بنفس روح حیوانی را
راحت می دهد و دل سر اینها را برمرکب می دارد و جگر بوجهی طباخی میکند و بوجهی قسامی می کند و خون سیاه را طحال
می دهد و خون بی رنگ را بشش می دهد و هفت قوت را بکار می دارد و خون صافی را بواسطه رگها بهمه تن
می رساند و می دهد و بدل قوت آفتاب می دهد و بجگر قوت مشتری می دهد و بطحال قوت زحل و بمعده دیگر قوت
زهره می دهد و بدماغ قوت عطارد و بزهره قوت مریخ و بشش قوت قمر می دهد و تن فلکی می کند و جان کتخدایی می
کند و همچنین در عالم علوی نگاه کنند هر اثری که آنجا باشد در انسان همچنان هست و نیکوتر تخت مانند خود نگاه
کنند که از جنس حیوانست و بعضی ازین حیوان چنانکه ایشان را هیچ شغلی نیست غیر خوردن و خفتن و جماع کردن چون
شیر و پلنگ و خرس و خوک و خر و گاو در خود دیدن و این معنی یافتن در معنی ظاهر و همچنین در تناسل و حفظ کردن
و حمل و وضع و ترتیب همه نگاه داشتن و از آن فتهاد در داشتن و حفظ و بچه و آنچه بدین ماند جمله را در خود دیدن
دیگر نبات است بزرگان همه در خود مثال او یافتند تخم بود و آن در ارحام بود و آب غذای آن میشود و مواد و تصرف
و حرارت در وی کار می کند و پرورش می یابد و در خود همین یافتند چنانکه شخص را از غذا که آن آب و طعام وی است
و از طفلی باز دیک سی و پنج سال که خود را دیدند که زیادت می شود و بعد از آن نقصان می شود تا وقت مرگ همچنین
در حیوان و نبات این دیدند چنانکه حیوان و نبات فنا می شود و مستحیل می گردد و هر یک بر گرد خود باز فنا روند چنانکه
نبات و حیوان بعد از استحالت عناصر که بدان موجود بودند باز خاک شدند در خود همان دیدند و از خود دیدند و باز بخاک
یکی شدند و نیکی و بدی فیلسوف را در خود دیدند بهمین و چون از اجناس این معانی را دیدند در نوع جداگانه داشتند
چنانکه در جنس نگاه کردند سبب صورتها خاصیت چون شیر و گرگ و پلنگ و خرس و خوک و سگ و روباه مانند
آن از شیر کردن کشتی کردن و از گرگ بدفعلی کردن و از پلنگ کبر آوردن و در خرس شهوت و شر کردن و از خوک بد

رام شدن و در سگ خصومت کردن و در روباه حیله و مکر و این جمله را در نوع یافتند که این جمله در آن شخص موجود
بود و همچنین در نوع چرنده چون مار و کژدم و غیره که از حقد و حسد و کین متصف اند و این جمله در مردم موجود است
و بعد از آن در زمین نگاه کردند چون چشمها و آبهای روان و نباتهای رسته در خویشتن دیدند و همچنین که معادن
چون کوهها و غارها و تگرار و مانند آن جمله در مردم یافتند چون شوری عرق و تلخی بول و مغز در میان استخوان و بهر طرفی
بشکلی و شهرها و جایگاها نگاه کردند پس جمله مانند مردم بود اقلام چون تن و پیکاران چون قوتهای طبیعی اندرونی
و بیرونی چون کوهی تن یعنی مقام هر قوتی و هر چه در تن مردم بود و این هر یکی را خوبیست که تا انسان بدیدند و در
جمله تن نگاه کردند که از انسان پدید می آید چه فعلست مثلا جانی را یافتند و حیوانی را که از جان در آن یافتند که
همین تن را نگاه می داشت و اثر این جان و انسان یافتند که در تصرف می کرد و در فلک نفس و عقل همان دیدند
پس گفتند الانسان العالم الصغیر والعالم الانسان الکبیر **فصل** در مراتب نفس انسانی بدانکه از اول ابتدا که
جوهر فرد بود تا آن غایت که اسم انسانی بروی افتاد و این جمله را در مرتبه نهاد بدانکه چون حکما رحمهم الله تعالی نگاه
کردند در موجودات سماوی و ارضی و علوی و سفلی بمقام مبین صحیح بدست آوردند که موجودات آنچه بغیر واجب الوجود
است دو قسمت بسیط است و مرکب و چون درین جمله نگاه کردند ده قسم بیرون کردند و آنرا مقولات عشره
نام نهاده اند در اول نظر کردند جسم را دیدند که حرکت بارادت می کرد و عقل و حس داشتند و بدانستند که باین جسم
جوهریست فاعل و این فعل و اثر از وی زاید پس این جوهر را روحانی نام نهادند و جمله صفتها که در جوهر بود
جمع کردند و آنرا جسم نام نهادند پس گاهی می بود و از جسم معطل می شد و از کار باز می ماند چون مردن حیوان
و خشکی نبات را که چون حیوان بمیرد جسم معطل شود و از کار باز می ماند چون مردن حیوان و استحالت آب
و آتش و هوا بدانستند که این جوهر منقسم است بهره از آن بسیط است و بهره مرکب است پس جوهر بسیط را
جنس الاجناس نام نهادند و عالم سفلی و علوی بهر دو نوع گفتند پس چون دیدند که جسمها باندازه و مقدار و درازی
و بالا و زیر بعد و هر یکی بصورتی بودند از شکل و وضع این صفتها جمله جمع کردند آنرا جنسی گرفتند و کمیت نام نهادند
و این جمله عرض باشد پس چون چیزهای دیگر دیدند که آن جوهر بعد بیرون از کمیت بود چون سیاهی و سپیدی
و گرمی و سردی و تری و خشکی این جمله را جمع کرده اند و جنسی گرفتند و کیفیت نام نهادند و این جمله عرض باشد پس
چون نامها که دیدند که چیزها را بود چون پدری و فرزندی و برادری و شوهری و ابنای آن این جمله را جمع کردند
و جنسی گرفتند و آنرا اضافت نام نهادند و این جمله عرض باشد پس نامها دیدند چنانکه او آن معنی چون بالا
و زیر و چپ و راست و میانه و فلان جای و بهمان جای موضع و مانند آن این جمله را جمع کردند و جنسی گرفتند
و آن را این گفتند و همچنین نامها یافتند چون روز و شب و سال و ماه و فلان وقت و بهمان زمان این جمله را
جمع کردند و جنسی گرفتند و آن را متی نام نهادند و همچنین ایستاده و تکیه زده و فلان و بهمان جای فکنده این جمله را
جمع کردند و جنسی گرفتند و آنرا وضع گفتند و همچنین نامها را دیدند چون او را باد و زیر او نزدیک او و دور او و از بهر
او و مانند او این جمله را جمع کردند و جنسی گرفتند و آنرا ملک نام نهادند و همچنین نامها یافتند چنانکه بزد و بگیر و بگرفت
و بکش و بکشت و ببرید و ببرکند و بیفکن و بیفکند و بردار و برداشت و مانند آن این جمله را جمع کردند و جنسی گرفتند

واَنرا فعل خوانند واین جمله عرض باشد وهمچنین نامها یافتند شکسته شده و رسته شده و مانند آن این
جمله را جمع کردند وجنسی گرفتند وآن را تفعل نام نهادند تمامی مقولات عشره که نام نهادند بدین تفصیل کم
وچند وکیف وچون وکجا واین ومتی وکی واین بفعل کجایی واین بفعل چگونه می امد این قدر دانستن والمعید
است واگر تمامت مبداء ومعاد نتواند دانست وخود را نتواند دریافت واصل خود را داند که چیست
واین اختلاف در صورت وخاصیت وعادت از بهر چیست ودر اصل اول که جوهر مجرد بود همه
بودند زید وعمرو بود چون اسمی چند بایشان افتاد منقسم شدند از ان یک قسم زمان ویک قسم مکان شد
ویک قسم منزل شد یعنی این نیز که در وی نشسته ایم دران ساعت ویک قسم از ان مدهلت ومدت
شد ویک قسم از ان ارادت شد ویک قسم فرمان دادن وحکم کردن شد ویک قسم از ان تناسل
وپیوندها وخویشاوندی ودوستی ودشمنی شد ویک قسم از ان بفعل آمد نست از ان خاک که در وی
باشد چون بحقیقت نگری روزگار ما دران خاکست که در وی باشیم وازدی وفردا یاد آوردن همچنان
بود از نتایج این ومتی ودر کیف آنگاه نتایج آمیخته باشد ونفس درمیان فیموت ویموت سرگردان شود
اگر باز آن هم تمیز کرد فبها ونعم واگر نه تا ابدالابد بدان حساب باز مانده بود تا عاقل بداند که ازینها هر یک
منزلیست که ما در وی نیم ودر وی نشسته ایم ودر هر منزلی چند چیز با ما همراه کردند وما بدین سبب در منزل
خاک مانده ایم که در آفرینش از خاک زیرتر منزلی نیست یعنی که چون بازرگان بتجارت رود چون بنهایت
منزل رسد بتجارت آغاز کند چون سرمایه تمامست در صرف تجارت کرد هر آینه عزم باز گشتن کند که اگر بر الا
منزل بود این بضاعت که ازینجا باخود برد دست همچنان با منفعت بخصم باز رسد البته فبها ونعم اگر نه حساب
مال حساب آن مال باز نخواهد این چنین می رود تا بمنزل آخر بمقام رسد وآن ولایت وی است
از انچه رای این ضعیف بود وادراک وی این قدر افتاد که لا یعلم الغیب الا الله واین قدر دانستن واجبست

رسالة النوروزیة للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

كل شئ فی عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان قبل الكون ممكن الوجود اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد ولو كان
واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجوداً وممكن الوجود لا بدّ له من علة تخرجه من العدم الى الوجود ولا
يجوز ان يكون علة نفسه لان العلة متقدم على المعلول بالذات فيجب ان يكون علة غيره والكلام فی علته
كالكلام فيه ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما علة صاحبه لانه يؤدی الى الدور والى تقدم الشئ على نفسه ولا يجوز
ان يتسلسل الى ما لا نهاية له لانا ان فرضنا خطاً متناهياً فی احد الطرفين غير متناه فی الطرف الآخر وفرضنا خطاً آخر مثله
وزدنا عليه زيادة فاما ان يتساوى الخطان او يتفاوتا فان تساويا فهو محال لان مع احدهما زيادة ليست
مع الآخر وان تفاوتا فهو محال ايضاً لان ما لا نهاية له لا يكون اكثر مما لا نهاية له وان فرضنا خطاً غير متناه فی
الطرفين يمكن ان ينقسم قسمين كل واحد منهما متناه فی احد الطرفين غير متناه فی الطرف الآخر وهو محال فيجب
ان ينتهی الى علة اولى ليست لها علة فاعلية ولا مادية ولا صورية ولا غائية ولا يجوز ان يكون اثنين لانه يحتاج

٦٥ ب

الى

الى فاصل يتقدم على الاثنين بالذات فيخرجهما من كونهما قديمين ولا يجوز ان يكون جسماً لانه يتجزى فی الوهم
فيؤدی الى الكثرة فيجب ان يكون عقلاً غائيته ذاتية والعقل والعاقل والمعقول فی حقه شئ واحد والعاقل
عالم فيجب ان يكون عالماً والعلم والعالم والمعلوم فی حقه شئ واحد وهو الحكيم المطلق لان حكمته من ذاته وكذا الحكمة
والحاكم والحكيم فی حقه شئ واحد وهو حی لان الواحد منا يوصف بانه حی بالنسبة الى النفس التی هی سبب
المعقول اليه وهو حقيقة العقل فاولى ان يكون حياً لان الواحد منا هو حی فی الحيوة المقومة والعقل وهو الحی بالذات
جل وتعالى وهو وجود محض اذ ليس بحاملة ولا يجوز ان يقال انه فعل العالم لان كل فاعل يكمل بفعله كالبناء
يكمل ببنائه والكاتب يكمل بكتابته فلو قلنا انه فعل العالم لكان كماله متوقفاً قبل الفعل على صدور الفعل منه ولا بدّ
له من فعل اما ان يفعل بآلة او بغير آلة فان فعل بآلة فهو محال فانه يلزم ان يقال ان تلك الآلة فعلت بآلة وتلك
الآلة الاخرى فعلت بآلة اخرى فيؤدی الى ما لا نهاية له وان قلنا فعل بغير آلة يلزم ان يقال انه فعل بطباع مختلفة
فيؤدی الى الكثرة فان قيل من اين جائت هذه الكثرة فنقول ان الاول تعالى واجب وعلم ذاته فبعلمه الاول وجب عنه
عقل وذلك العقل علم الاول وعلم ذاته فبعلمه الاول وجب عنه عقل ويعلم ما دون الاول وجب عنه نفس
فلك الكواكب الذی هو الكرسی ثم ذلك العقل علم الاول وعلم ما دون الاول فبعلم الاول يجب عنه عقل ويعلم ما دون
الاول يجب عنه نفس فلك المشتری ثم ذلك العقل علم الاول وعلم ما دون الاول فبعلم الاول وجب عنه عقل ويعلم ما دون الاول
وجب عنه نفس فلك المريخ ثم ذلك العقل علم الاول وعلم ما دون الاول فبعلم الاول وجب عنه عقل ويعلم ما دون الاول وجب عنه
نفس فلك الشمس ثم ذلك العقل علم الاول وعلم ما دون الاول فبعلم الاول وجب عنه عقل فبعلم ما دون الاول وجب عنه نفس فلك
الزهرة ثم ذلك العقل علم الاول وعلم ما دون الاول فبعلم الاول وجب عنه عقل ويعلم ما دون الاول وجب عنه نفس فلك عطارد ثم
ذلك العقل علم الاول وعلم ما دون الاول فبعلمه الاول وجب عنه عقل فبعلم ما دون الاول وجب عنه نفس فلك القمر فهذا العقل الاخير
يقال له العقل الفعال وواهب الصور والروح الامين وجبرائيل وناموس الاكبر وما يحدث فی عالمنا انما يجب عنه بمعاضدة الافلاك
والافلاك تتحرك تحركاً شوقياً فيلزم من قرب الكواكب وبعدها خصوصاً الشمس الحرارة والبرودة فيحدث الابخرة والادخنة تتصاعد منها
ويحدث منها الآثار العلوية وما يبقى فی الارض ان لم يجد منفذاً ووجد امتزاجاً حصل عنه المعادن ثم ان وجد امتزاجاً اكثر يحدث النبات
ثم ان وجد امتزاجاً آخر يحدث منه الحيوان فان وجد امتزاجاً آخر احسن واعدل حدث الانسان وهو اشرف الموجودات فی هذا العالم السفلی
ولبعده عن طرفی التضاد يشبه الفلك ويقبل شبه المفارق وهو النفس الناطقة فكان العقل الفعال نار تشتعل والشرة فيها الى
النفس القدسية النبوية يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار فتفيض على القوة النطقية وهی على الحافظة وهی على المتخيلة
وهی على المشتركة المفكرة وهی على الحس الظاهر وهو على الهواء فينطبع وينعكس فيرى شخصاً فی غاية الحسن ويخاطبه
وبوضع السنن واشرف الناس فی هذا العالم من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل من القدسية من له النفس القدسية
النبوية لما كان الامكان الاكثری ان لا يبقى فی اشخاص الناس الا بالتعاون والترادف والاكثر الناس يرى ماله ولا
يرى ما عليه احتيج الى سنة عادلة من جهة اقواهم عدلاً وازكاهم نفساً لا يهمه من الدنيا الا الضروريات ولا
يتوخى الرياسة فيما يفعل بل يفعل ابتغاءً لمرضاة الله فيستحق الطاعة على الامة بالاعجاز والآيات ويتكلم على قدر
عقولهم فيبقى فيهم المبداء والمعاد على ما يفهمونه ولا يقول لهم ان البارى تعالى ليس داخل العالم ولا خارج العالم لانهم يكذبونه

الافلاك الاطلس يعنی الفلك الاقصى والفلك الاول وهو العرش
ثم ذلك العقل العلم الاول وعلم ما دون الاول فبعلم الاول
وجب عنه عقل ويعلم ما دون الاول وجب عنه نفس صح

بوضع السنن نسخه

بمثل هذا الموجود ویوجب علیهم مبنهات حرکات وسکنات وهی الصلوة والصوم ویوجب الستر علی النساء ویعلم
انّ الاطراف عبید بالطبع ویؤدّب بها لغته ویکون تأدیبه لمن له سیرة فاضلة دون تأدیبه لمن له سیرة غیر فاضلة
فاذا استصوب اهلاکهم فعل فیه انّ اهلاکهم فساد اشخاصهم وبقاء العالمین خصوصاً اذا اقتضت المصلحة حمل الناس
علی ملّة واحدة لئلّا یصیر مخالفتهم حجّة لاهل الضلال الصرف وینصّ علی الکلّیات ویفوّض الجزئیات الی رای المجتهدین
لیجتهد وا فیها فیستخرجوا وتتنظّفوا فانّ المنافسة یدرک الفضائل ویوجب الحدود علی الانفس الشریرة التی لا ترجو
عن المعاصی بالوعید معاد الانفس البلهة تخیّلی لانّ انفسهم بعد المفارقة تتعلّق بجرم السماء کما یتصحّح لها الخیال لا علی معنی
ان یکون انفساً لها فتتخیّل ما وعد من الجنان والقصور والحور واللذات الحسیة والشریرة تخیّل النیران والعقارب فیکون التخیل
ثمّ اقوی من الحسّ بهنا لصفاء القابل والانفس المقدّسة بعیدة من هذا المقام جدّاً لانها یتحقق لذاتها ویکون نظرها الی فوق
ویستحقّ اللذات الحسیة والتخیلیة هناک ما لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرّة
اعین جزاءً بما کانوا یعملون جلّ جناب الحق عن ان یکون شریعة لکلّ وارد او یطّلع علیه الّا واحد بعد واحد فمن سمع واشمأزّ فلیتّهم
نفسه فلعلّها لا تناسبه وکلّ میسّر لما خلق له تمّت الرسالة

رسالة فی اقسام النفوس واحوالها للشیخ الرئیس ابن سینا

بسم الله الرحمن الرحیم وبه ثقتی

فصل اوّل در اقسام نفوس و آن چهار قسم است فلکی و حیوانی و نباتی و طبیعی امّا فلکی آنست که قصد او بر یک چیز است
و فعل او بر یک جهت است و امّا طبیعی در فعل موافق نفس فلکی است و مخالف در اختیار و امّا حیوانی آنست که مخالف
نفس فلکی است و نباتی آنست که در فعل مساوی حیوانی است و مخالف در اختیار و این نفوس اگر چه در نام نفس مشترکست
لکن در حدّ مخالف اند و افعال نفس امّا جسم است و امّا در جسم و نفس را قوّة خوانند و صورت خوانند و کمال خوانند امّا صورت
برای آن خوانند که افعال بسبب اضافت او از صورت صادر می شود و امّا کمال برای آن خوانند که از جنس خویش ممتاز
است و امّا قوّت برای آن خوانند که ازو افعال صادر میشود و نفس انسانی را دو قوّتست یکی فعلی و آن قوّت تخیل
است و دیگر انفعالی و آن قوّت ادراک است و حدّ نفس کمال اوّل است و جسم طبیعی را که دو حیاتست بقوّت
و نفس انسانی نیست هر جسم طبیعی را و جسم آلت است نفس را در افعالی که ازو صادر میشود فصل دوم نفس انسانی
آنست که فاعل است باختیار عقل و او در یابد معقولات کلّی را و بها کند و صنعتها اختراع کند و نفس حیوانی در یابد
معقولات جزئی را و ماده را بارادت بجنباند و نفس را سه قوّت است غاذیه و نامیه و مولّده امّا غاذیه آنست که
جسم را از تحلیل عوض را افتد و شابه جسم گردد امّا نامیه آنست که جسم را زیادت می کند امّا مولّده آنست که ازو مثل
او پدید آید و قوّت محرّکه مرکّب است در جملهٔ بدن و آنرا قوّة شوقی خوانند و آن آنست که هرگاه که در خیال صورتی
پدید آید آنرا طلب کند و قوّة شهوانی آنست که طلب چیزهای نافع کند و قوّة غضبی آنست که بعکس این است
و نفس را ده قوّت است دریابنده پنج از بیرون پنج از درون و آنرا حواسّ عشرة خوانند آنچه بیرون است سمع
و بصر و شم و ذوق و لمس است و امّا آنچه از درون است حسّ مشترک و خیال و متخیّله و وهم و حفظ صورت
است و حفظ حسّ صورت دریابد و نفس معنیٔ آن ادراک کند و ادراک حسّ لحوقست بقوّت در صورت

ونفس

و نفس انسانی را دو قوّت است عالمه و عامله امّا عامله آنست که ازو ادراکات صور معانی پدید آید و عامله آنست که
ازو اخلاق شریفه و حمیده پدید آید هرگاه که بر قوای قبیحه غالب بود و نفس چون خالی است از اطّلاع
معقولات آنرا عقل هیولانی خوانند و چون اوّلیّات را در یابد آنرا عقل بالملکة خوانند و چون معقولات کلّی را دریابد
و مشاهده کند آنرا عقل مستفاد گویند و غایت کمال نفس در اتّصال این مرتبه است برای آنکه مانند ملکی می شود
درین مرتبت و نفس انسانی را دو جهت است یکی بعقل فعّال و آن عقل نظری است و ازان اقتباس علوم
کند و دوم بر بدن و آن عقل عملی است بدان روی فعل کند در بدن فصل سیوم ادراکات نفس انسانی مجرد است از
مادّه برای آنکه غیر مادّی است و ادراک واحد بعکس اینست برای آنکه ادراک حسّ مربوط است بنسبت مخصوصه
و آن مصور است خارج و تجرید در ادراکیت خیال بیشتر است از حسّ از برای آنکه مفرد است از مادّه و اگر چه منفرد
نیست از لواحق مادّه و فرق میان ادراکات در مراتب تجرید است فصل چهارم هر قوّتی که صورت در یابد آن
قوّت جسمانی است و قوّت جسمانی را اجزا منقسم است و الّا لازم آمدی تخیّل چیزها بر سبیل کلّی دفعةً واحدة
و نه چنان است دوم تخلّف ادراکیت آن قوّت امّا بنسبت خارج است و آن محال است برای آنکه بسی صورت که
در آن قوّت پدید آید که آنرا در خارج مثل نباشد فصل پنجم نفس انسانی مدرک معقولات کلّی است و هر چه چنین
است نه جسم بود و نه جسمانی برای آنکه اگر جسم بودی منقسم بودی بسبب انقسام محلّ بضرورت و این محال است برای
آنکه مطّلع کلّیات است و اگر جسمانی بودی امّا در مجموع بدن حاصل بودی و یا در بعضی و علی کلّی التقدیرین لازم آمدی که ازو
افعال نامتناهی صادر میشود پس جسمانی نبود فصل ششم نفس انسانی را استفادات از محسوسات خارجی که
کلّیات و جزئیات و معانی مشترکه و معانی خاص و ذاتیات و عرضیات و مناسبات حمل و وضع و تألیف و اخبار
متواتر پس بدن آلت است نفس را در تحصیل آنچه گفته شد و چون معقولات کلّی ورا حاصل شود مستغنی
شود از بدن در اکثر اوقات و چون مقصود حاصل شود آلت را ترک کند فصل هفتم ادراکیت نفس بذات
است نه بآلت اگر بآلت بودی ممتنع بودی ادراک ذات زیرا که هیچ واسطه نیست میان او و میان ادراک
ذات و آلت و نیز ادراکیت اگر بآلت بودی لازم آمدی که حضور آلت در هر ادراکیت امّا چنان نیست
وجه دوم اگر ادراک نفس بآلت بودی از فتور آلت فتور نفس لازم آمدی پس سؤال می آید که چرا چون در بدن
عارضه ظاهر شود علوم نفس مختلّ می شود جواب گوییم که نفس انسانی را اتّصال است بجانب بدن و بجانب
ملکوت و چون عارضه در بدن ظاهر شود بجانب بدن بکلّی مشغول شود لاجرم علوم مختلّ شود و لکن بکلّی فراموش
نکند و الّا لازم شود بار دیگر بتعلیم و نیست چنانکه چون بیک جهت مشغول شود از جهت دیگر فارغ میشود
فصل هشتم نفس انسانی حادث است بحدوث بدن زیرا که نفس متّفق است بمعنی پس کثرت او جز
موادّ نیست و قسم دوم محال است و آن آنست که قبل البدن و بعد از بدن هی شاید که حادث شود زیرا که لازم آید که
تصرّف او در ابدان بر سبیل سویّت بود و نه چنان است برای آنکه در عالمیّت و جاهلیّت متساوی نیستند
و باستعداد بدن نفس بدو متّصل شود از واهب صور تا تدبیر کند و از نفس و از بدن افعال پدید آید خاص
و این بسبب عنایت الهی است در حقّ این موجود فصل نهم نفس انسانی باقیست بعد از مفارقت بدن زیرا که

قوام نفس متعلق نیست با بدن بلکه متعلق است بواهب صور پس لازم نیاید از بطلان جسم بطلان نفس
فصل دهم انتقال نفس از بدن ببدن دیگر محالست برای آنکه استعداد ماده اقتضای طریان نفس کند از واهب الصور
و فیضان واهب الصور بر اجسام بر سبیل وجوبست پس هر گاه که بدن حادث شد لازم آید که نفس متعلق شود
بدو از واهب صور پس اگر انتقال نفس از بدن ببدن دیگر جایز بود لازم آید که جسم خالی باشد از فیضان
واهب الصور و این محال است اما لازم آید که جسم را دو نفس بود و این هم محال است **فصل یازدهم** حکم فیلسوف
آنست که نفس یک جوهر است و قوای دیگر در تحت تصرف وی اند و حکم افلاطون آنست که نفس سه
است یکی در دماغ و یکی در دل و یکی در جگر و هر قوتی که در حیوانی و نباتی حاصل است در انسان و لا ینعکس و اجسام
عنصری بسبب مزاج قابل شوند حیات را و هر یکی را از آن مزاج مزاجی معلوم است از اعتدال و هر کدام که مزاج
اعتدال است قابلیت در وی بیشتر **فصل دوازدهم** نفس انسانی صادر از عقل فعال است و نفس را در حال
اول عقل هیولانی خوانند و عقل هیولانی آنست که عاقل نیست بفعل و عقل هیولانی از عقل فعال منور شده
و بقوت او ظاهر شود فعل از وی و مثال عقل فعال با عقل هیولانی همچنان است که نور آفتاب با قوت
باصره که چون آفتاب بر مبصرات اشراق کند باصره را آنچه مبصر شود بقوت شود نه بفعل پس عقل هیولانی بسبب
تلویح نور عقل فعال عاقل گردد **فصل سیزدهم** نفس انسانی مستعد است قبول علم را از جواهر عقلی و نفوس سماوی
از برای آنکه هیچ حجاب نیست از جانب ایشان البته اما حجابی که هست از جانب قالب است و هر گاه که حجاب از
جانب قالب مرتفع شود حواسات وی را بمدرکات خود مشغول نتواند کردن و در حال بیداریها ویرا فیضان علمی
چنان حاصل شود که آنرا در خواب و اخبار مغیبات که از دیوانگان صادر است سبب آنست که مزاج دماغ ایشان
از حال طبیعی متغیر میشود لاجرم ایشانرا در مغیبات اطلاع می افتد و از غیب خبر میدهند و هر که در ساوس مشغول
شود تا از حواسات فارغ نشود از غیب خبر نتواند دادن و این سریست از اسرار علوم بزرگ **فصل چهاردهم**
نفس انسانی را آثار است در عالم کون و فساد زیرا که چون نفس را صورتی متصور شود پدید آید اثر طبیعی از نفس
در بدن از حرارت و حرکت نفس و همچنین بود در شهوانیات و غضبیات و این اثر طبیعی است که صادر شود
از نفس در بدن و اگرچه نفس مفارق است از بدن ویرا در عالم عنصری تأثیرات عظیم است تا بحدی رسد که
ملک در صورت آدمی روی بوی نماید و وی را علوم مخفی تا بحدی بغایت کمال رسد و از آن بیشتر ممکن نبود و نیست
این مرتبه مگر انبیا و حکما را از آن مراتب حاصل بوده است و اما آن نفس که ویرا این مراتب حاصل نیست اما
ویرا اخلاق حمیده هست آن نفس از نفوس ازکیا بود و اگرچه وی را این مراتب عالیه حاصل نبود اینست
مراتب عالی ممکنه در حق آدمیت و سر این اسرار از حکمت الهی است و در کتب این حکایت مرموز باشد برای آنکه
هر نفس را قوت اطلاع نبود درین معانی مخفی زیرا ظلمات عالم عنصری مانع بود نفس را از اطلاع و هر که این
اسرار را در نیابد زبان طعن دراز کند بر کسانی که اهل این اسرار باشند **فصل پانزدهم** نفس انسانی بعد از مفارقت
بدن سعادت و شقاوت است برای آنکه از مرگ بدن مرگ نفس لازم نیاید پس وی را بعد از مفارقت
حالی باشد مخصوص بذات از سعادت و شقاوت والم و راحت و حکمای الهی این حال را بر نفس خوانده

انذ

انذ خاص و لذات و راحات الهیان را از روحانیات بیشتر است از جسمانیات و همچنان هر قوتی را از قوای انسانی
لذت است و الم آنچه اصل این قوتهاست وی را کمال لذت لازم بود که باشد و کمال نفس در ادراک این مرتبه
بود و چون نفس را معقولات منتقش شود و کیفیات کلی او را روی نماید عالمی شود معقول بذات خود و چون
عاقل تأمل کند بداند که این کمال اوفر است از کمال جسمانیات و ملاقات حسی بر سبیل سطوح و الوان است
و ملاقات معقول بر سبیل اتحاد و عاقل ظن نبرد که لذات آنست که حیوان با انسان مشترک است بل که نفس را
لذات روحانی باشد از عقل تا بحدی که آنرا قیاس نبود و هر که این علم را در نیابد او را از آن لذت نباشد زیرا که
لذت جسمانیات مانع بود آن لذات را چون بیماریها که نداند که لذت طعام چون است از بیماریها و چون از
نفس کدورت زایل شود ویرا لذت روحانی حاصل شود و هر که این اصل در نیابد نداند که سعادت و شقاوت
نفس انسانی در وسیلت این حالست و شقاوت بعکس این و هر نفس را شوق نیست در تحصیل این مطلوب
برای آنکه پندارد که تحصیل این ممکن نیست **فصل شانزدهم** صاحب این رساله ابو علی سینا قدس الله روحه
گفت این اسرار از نفس ما بوجه صریح پیدا کردیم تا اخوانی که بعد از ما باشند دریابند و وام کرد بر کسانیکه یا با آنان دهند که
درین علم متعصب باشند و متعاند باشند و برخوردار مباد اینرا بهر کسی که دهد و یا آموزاند و یا بدهد تا بنزد محرمی که اسرار حکما
مطلع نگردد و بالله التوفیق تمت الرساله

رسالة الصلوة للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى خص الانسان بشرف الخطاب والهمهم مدافعة الخطا وملازمة الصواب طهر قلوب اوليائه بتاييده
وقدسه وصفى اسرار خواصه بلذة كشفه وانسه وجعل الانسانية فى عقد المخلوقات واسطة وصارت مرتبتهم
فاضلة وحالت البشرية من بينهم فجعلها عاقلة ابدع الافلاك وخلق الاركان وانشاء النبات وكمل الحيوان
ثم خص الانسان من بينها بشرف النطق والبيان والفكر حتى كانه قد خلق من فضالة الانسان سائر الاكوان فله الحمد الدائم
لان الحمد حقه وله التعبد واليه التضرع لانه مستحقه والصلوة على خير البرية والمطهر عن الكدورات البشرية سيد الاولين
والآخرين محمد وآله وصحبه اجمعين **اما بعد** لما التمست منى ايها الاخ الشفيق والعاقل الصديق ان اكتب لك
رسالة فى الصلوة واشرح فيها حقيقتها المتعلقة الى ظاهرها المامور والى باطنها المطلوب الموفور ابين فيها وجوب اعداد
الصلوة على الاشخاص ولزومها ومتابعة حقايقها الروحانية على القلوب والارواح فاستجبته على بذل فكر لاحب توقى
فى التاق المامول واجابة المسئول فابتدرت اليه مجتهدا مستفيدا لا مبادرا مفيدا واستعنت بالملك الوهاب
ليهدينى سبيل الصواب فاستعذت بالله عن الخطل والزلل وكدورة الفكر بالعلل فان اتعبنى الفكر عنى فالعجز منى فعله
وان افاض وجاد فالجود واللطف منه مستفاد والله ولى التوفيق وعليه هداية الطريق وقسمت هذه الرسالة ثلثة
اقسام وشرحتها فى فصول ثلثة الفصل الاول فى ماهية الصلوة والفصل الثانى فى ظاهر الصلوة وباطنها الفصل
الثالث فى ان القسمين على من يجب وعلى من لا يجب احدهما دون الثانى ومن المصلى الراجى والمصلى المناجى ربه
وبهما اختم الرسالة **الفصل الاول** فى ماهية الصلوة ويحتاج فى هذا الفصل الى مقدمة فنقول ان الله تعالى لما خلق
الحيوان من بعد النبات والمعادن والاركان وبعد الافلاك والكواكب والنفوس المجردة والعقول الكاملة بذاتها وفرغ
من الابداع والخلق فاراد ان ينتهى الخلقة الى اكمل نوع كما ابتداء من اكمل جنس فميز من بين المخلوقات الانسان
ليكون الابتداء بالعقل والختم بالعاقل فبداء باشرف الجواهر وهو العقل وختم على اشرف الموجودات وهو العاقل
ففائدة الخلق هو الانسان لا غير واذا عرفت هذا فاعلم ان الانسان هو العالم الاكبر فكما ان الموجودات
يترتب فى عالمه فالانسان يترتب فى شرفه وفعله ومن الناس من يوافق فعله فعل الملك ومنهم من يوافق
فعله على الشيطان فهلك وذلك لان الانسان ما حصل عن شئ واحد ليكون له حكم واحد بل ركبه الله تعالى من
الاشياء المتفاوتة والامزجة المختلفة وقسم جوهريته بالبساطة والجسامة بدنا وروحا وزينه بالحس والعقل
سرا وعلنا ثم زين ظاهره وعلنه من بدنه بزينة الحواس الخمس فى اوفى رتبة واوفر نظام واختار من باطنه
وسره ما هو اشرف واقوى واسكن الطبيعى فى الكبد لمصلحة الهضم والدفع والجذب والمسك والمنع وتسوية الاعضاء
وتبديل الاجزاء بالتحليل والتغذية وقرن الحيوانى بالقلب مربوطا بقوتى الغضب والشهوة لموافقة الملايم
ومخالفة ما ليس بملايم وجعله ينبوع الحواس الخمس ومنشاء الخيال والحركة ثم هيأ النفس الانسانية
الناطقة فى الدماغ واسكنه على ارفق محل واوفق رتبة وزينه بالفكر والحفظ والذكر وسلط الجوهر العقلى عليه
ليكون ملكا والقوى جنوده والحس المشترك وزيره وهو واسطة بين الحواس وبينه على باب المدينة يا دون

بالاوقات الى عالمهم ويتقطون ومات قط عن اشكالهم ومخالفتهم ويوصلون الى البريد الخاص ليرفع الخبر
مختوما مستورا الى القوة العقلية ليميز ويختار ما يوافقها ويطرح ما ليس بمجانس فالانسان بهذه الارواح
من جملة العالم وبكل قوة يشارك صنفا من الموجودات فبالحيوانى يشارك الحيوانات وبالطبيعى يشارك
النبات وبالانسانى يوافق الملائكة ولكل واحدة من هذه القوى امر خاص وفعل لازم مهما غلب واحد
على الآخر نجر الانسان بذلك الآخر الغالب ويتصل بسببه بحسب ادراكه الى جنسه ولكل فعل امر خاص
وثواب خاص وفائدة خاصة وفعل الطبيعى هو الاكل والشرب واصلاح اعضاء البدن وتنقية البدن
من الفضول فحسب ليس له فى امر غيره منازعة ولا مخاصمة وفائدة فعله هو النظام فى البدن والاستواء
فى الاعضاء والقوة فى الجسم فان فى دسومة اللحم وقوة الجسم وضخم الاعضاء نظام البدن ويحصل بالاكل والشرب
وثوابه لا يتوقع فى عالمه الروحانى ولا ينتظر فى القيامة لانه غير مبعوث بعد الموت فمثله مثل النبات اذا مات
اندرس وفنى لا يبعث ابدا واما فعل الحيوانى فهو الحركة والخيال وحفظ جميع البدن بحسن تدبيره وامره اللازم
وفعله الخاص الشهوة والغضب فحسب والغضب شعبة من الشهوة لانه طلب القمع والقهر والتغلب والتظلم
وهذه فنون الرياسة والرياسة ثمرة الشهوة والفعل الخاص الحيوانى فى الاصل الام هو الشهوة وفى الفرع هو الغضب
وفائدته حفظ البدن بالقوة الغضبية وبقاء النوع بالقوة الشهوانية فان النوع يبقى دائما بالتوالد والتوالد
ينتظم بقوة الشهوة والبدن يبقى محروسا عن الآفات بالحفظ والحفظ هو التغلب على الاعداء وسد باب الضرر
ومنع الاصرار على الظلم وهذه المعانى تختص بقوة الغضب وثوابه حصول آماله فى العالم الادنى ولا ينتظر بعد
الموت لانه يموت بموت البدن وليس له بعث فى القيامة لانه شبيه بسائر الحيوانات ومن ليس له استعداد
الخطاب فليس له انتظار الثواب ومن عدم فيضه هذا فلا يبعث بعد الموت فاذا مات مات وسعادته قد
فات واما فعل النفس الانسانى الناطق فاشرف الافعال لانه اشرف الارواح ففعله هو النظر فى الصنايع
والتفكر فى البدايع فيتوجه الى العالم الاعلى ولا يحب المنزل الاسفل والمرتع الادنى فانه من الحطة العلياء
ليس من شانه الاكل والشرب ولا من لوازمه القبل والنعم والجماع بل فعله انتظار كشف الحقايق والرؤية
بحدسه التام وذهنه الصافى فى ادراك معانى الدقايق ويطالع بعين البصيرة لوح السريرة ويتادى فى كد
الحيل الى علق الامل بمر عن الارواح بالنطق الكامل والفكر البليغ الشامل همته فى جميع عمره تصفية المحسوسات
وادراك المعقولات حصه الله بقوة ما نال احد من سائر الارواح مثلها وهو النطق بهم خاص وهو ادراك
بلا حس وتفهيم بلا قول فانتظم نسبة الانسان فى الملكوت بالنطق والقول تبع فمن لا يعرف النطق به يعجز
عن بيان الحق ففعل النفس ما حصرناه فى اوجز لفظ ولهذا شروح كثيرة قد اختصرناها لانه ليس مطلوبنا فى
هذه الرسالة شرح القوى الانسانى وافعالها فما احتجنا اليه فى هذه المقدمة اوردناه وبيناه ان الفعل
الخاص للنفس الانسانى هو العلم والادراك وفائدته كثيرة منها التذكر والتضرع والتعبد فان الانسان اذا عرف
ربه بعقله وادرك عينه فى معقله فى علمه وابصر لطفه بذهنه فى نطقه يتامل فى حقيقة الخلق فيرى تمام الخلق
فى الاجرام السماوية والجواهر العلوية فانهم اتم المخلوقات لبعدهم عن الفساد والكدورات والتراكيب المختلفات

ویرى فی نفسه الناطقة مشابهة فی البقاء والنطق لتلک الاجرام ویتفکر فی امر الخالق فیعرف ان الامر مع
الخلق له حیث قال تعالى الا له الخلق والامر فحسب فیض الخلق یلزمه الامر فیشتاق الى ادراک مراتبهم وینزعج
الى وصول نسبتهم باشتراک رتبتهم فیتضرع دائما ویتذکرها دائما ویبقى مصلیا وصائما وله ثواب کثیر فان للنفس
الانسانیة ثوابا لانها تبقى بعد فناء البدن ولا تبلى بطول الزمن ولها بعث بعد الموت واعنی بالموت مفارقتها عن
الجسم وبالبعث مواصلتها بتلک الجواهر الروحانیة وثوابها وسعادتها بعینها فیکون ثوابها بحسب فعلها فان کان کامل
الفعل نالت جزیل الثواب وان نقص فعلها قصرت سعادتها وانتقص ثوابها وتبقى حزینا محموما بل تبقى مخذولا
مذموما فان غلبت قواها الحیوانیة والطبیعیة وضعفت قوتها النطقیة تتحیر بعد الموت وتشقى یوم البعث
وان نقص قواها المذمومة وتجرد نفسه عن الفکر الردی والعشق الدنی وتزین ذاته بحلیة العقل وقلائد العلم وتخلقت
بالاخلاق المحمودة تبقى لطیفا منزها باقیا مثابا سعیدا فی آخرته مع اقاربه وعشیرته واذ قد فرغنا من هذه المقدمة فنقول
ان الصلوة هو تشبه النفس الانسانیة الناطقة بالاجرام الفلکیة والتعبد الملائم الحق المطلق طلبا للثواب السرمدی
وقال رسول الله صلى الله علیه وسلم الصلوة عماد الدین والدین تصفیة النفس الانسانیة عن الکدورات الشیطانیة
وهواجس البشریة والاعراض عن الاعراض الدنیة والصلوة هو التعبد للعلة الاولى والمعبود الاعظم الاعلى والتعبد عرفان
واجب الوجود وعلمه بالسر الصافی والقلب النقی والنفس الفارغة فاذن حقیقة الصلوة علم الله تعالى بوحدانیته
ووجوب وجوده ذاته وتقدس صفاته وسوانح الاخلاص فی صلوته واعنی بالاخلاص ان تعلم
صفات الاله بوجه لا یبقى للکثرة فیه مشرعا وللاضافة منزع فمن فعل هذا فقد اخلص وصلى ما ضل وغوى
ومن لم یفعل فقد افترى وکذب وعصى والله اجل من ذلک اعلى واعز واقوى

الفصل الثانی فی ان الصلوة منقسمة الى ظاهر وباطن

فنقول لما علمت ما قدمته فی هذه الرسالة وفهمت ما ضمنت شرح الصلوة وماهیتها
فاعلم ان الصلوة منقسمة الى ظاهر وباطن والظاهر هو الریاضی ویتعلق بالظاهر وقسم منها باطن وهو الحقیقی
ویلتزم بالباطن اما الظاهر فهو المأمور شرعا والمعلوم وضعا الزمه الشرع وکلفه به الانسان وسماه بانه قاعدة الایمان
اعداده معلومة واوقاته مرسومة وجعلها اشرف الطاعات ورتبها اعلى درجة من سائر العبادات وهذا القسم الظاهر
الریاضی مربوط بالاجسام لانه مؤتلف من الهیئات والارکان کالقراءة والرکوع والسجود والجسم مرکب من العناصر والارکان
کالماء والارض والهواء والنار وغیرها من الامزجة واشباهها للانسان فالمؤتلف مربوط بالمرکب وهذه الهیئة المرکبة
من القراءة والرکوع والسجود والطاریة على الاعداد المنظومة المعلومة اثر من الصلوة الحقیقیة المربوطة الملتزمة بالنفس
الناطقة وهذا یجری مجرى السیاسات للابدان لانتظام العالم وهذه الاعداد من جملة السیاسات الشرعیة فان الشرع
تعلیم الحقایق الارواح وسبیل بیان الابدان کلفه الشارع انسانا بالغا عاقلا لتشبه جسمه بما یتحقق به روحه من
التشبه من التضرع الى جنة العالی لیفارق البهایم بهذا الفعل فان البهایم متروکة عن الحساب مسلمة عن الخطاب
والعقاب واما الانسان فمخاطب مثاب معاقب متعین لامتثال الاوامر الشرعیة والعقلیة والشرع یتبع اثر
العقل ولما رأى الشارع ان العقل الزم النفس الناطقة بالصلوة الحقیقیة المجردة وهو عرفان الله وعلمه کلفه صلوة بدنیة
ازاء عن تلک الصلوة ورکبه من اعداده ونظمه ابلغ نظام فی اتم صورة واحسن هیئة لیتابع الاجسام الارواح

فی التعبد وان لم یوافقه فی المرتبة وعلم الشارع ان جمیع الناس لا یرتقون مدارج العقل فلا بد لهم من سیاسة وریاضة
بدنیة تکلیفیة تخالف اهواءهم الطبیعیة فسلک طریقا ومهد قاعدة من هذه الاعداد هی اعم للجنس وفی الحس اعظم
لیرتبط بظواهر الانسان ویمنعهم عن التشبه بسائر الحیوانات وامر بهذا الامر القاهر فقال صلى الله تعالى علیه وسلم صلوا کما
رأیتمونی اصلی وفی هذا مصلحة کثیرة وفائدة لا یخفى على العاقل ولا یقربه الجاهل اما القسم الثانی وهو الباطن الحقیقی فهو
مشاهدة الحق بالقلب الصافی والنفس المجردة المطهرة عن الامانی وهذا القسم لا یجری مجرى الاعداد البدنیة والارکان الحسیة
وانما یجری مجرى الخواطر الصافیة والنفوس الباقیة وربما کان الرسول صلى الله تعالى علیه وسلم استعمل هذا الادراک
الحقیقی فمنعه هذه الحالة عن النظام العددی فربما قصر صلوته وربما طال والمعول فی العقل على هذه الصلوة واسند العقل
فی اثبات ما قلت بقوله علیه السلام حیث قال المصلی یناجی ربه وما یخفى على العاقل ان مناجاة الرب لا یکون
بالاعضاء الجسمانیة وبالالسن الحسیة لان هذه المکالمة والمناجات یصلح مع من یحویه مکان ویطوی علیه زمان اما
الواحد المنزه الذی لا یحیط مکان ولا یدرکه زمان ولا یشار الیه بجهة من الجهات ولا یختلف حکمه فی صفة من الصفات
ولا یتغیر ذاته فی وقت من الاوقات فکیف معاینة الانسان المتشکل المجسم المحدود المتمکن بجهة وناحیة وقوله وجسمه
وکیف یناجی من لا یعرف حدوده وجهاته ولا یرى جنابه فان الموجود المطلق الحق فی عالم المحسوسات غائب غیر مرئی ولا
متمکن ومن عادة الجسم ان لا یناجی ولا یجالس الا مع من یراه ویشیر الیه ومن لم ینظر الیه یعده غائبا بعیدا والمناجات
مع الغائب محال ومن الضرورة ان واجب الوجود غائب بعید عن هذه الاجسام وان کان فاعلا ما یشاء لان هذه
قابلة للتغیرات الوضعیة والامراض البدنیة وهی محتاجة الى المکان والحائط وینقلها وکنا فیها نسکن على وجه الارض
المظلمة والجواهر الموحدة المنزهة التی لا یدرکها زمان ولا یوضع فی زمان ولا یوضع فی موضع من المکان فاین من هذه
الاجسام بعداوة التضاد غایة الفرار وواجب الوجود اعلى من جمیع الجواهر الموحدة واشد علوا وتنزها فکیف یصلح ان
یخالط المحسوسات والمجسمات واذا تقرر هذا ان اثباته وتعیینه بجهة من الجهات محال ظاهر فلاح عن هذا التقریر ان
مناجاته بالظواهر بحسب المظنونات والموهومات لا یحق المحالات فاذن قوله علیه السلام المصلی یناجی ربه محمول على
عرفان النفوس الناطقة المجردة الخالیة الفارغة عن حوادث الزمان وجهات المکان فهم یشاهدون الحق مشاهدة
عقلیة ویبصرون الاله بصیرة ربانیة لا رؤیة جسمانیة فتبین ان الصلوة الحقیقیة هی المشاهدة الربانیة والتعبد
المحض هو المحبة الالهیة والرؤیة الروحانیة فاتضح من هذا البیان ان الصلوة قسمان فالآن نقول ان القسم الظاهر
الریاضی المربوط بحرکة الاشخاص فی الهیئات المعدودة والارکان المحصورة بتضرع واشتیاق وحنین بهذا الجسم الجزوی
المرکب المحدود السفلی الى فلک القمر المتصرف بعقله الفعال فی عالمنا هذا اعنی عالم الکون والفساد ومناجاة اللسان
البشریة معه فانه مزکی الموجودات ومتصرف فی المخلوقات واستعاذة به وسؤال منه لیحفظه العقل الفعال ویرعى
نظام الشخص المتضرع المصلی بتعبده وتشبهه لیبقى مصونا محروسا مدة عمره وبقائه فی هذا العالم عن آفات زمانه
والقسم الباطن الحقیقی المفرد من الهیئات المجردة عن التغیرات تضرع الى ربه للنفس الناطقة العارفة العالمة بوحدانیة
الاله الحق من غیر اشارة بجهة ولا اختلاط برتبة واستدعى من الموجود المطلق بتکمیل النفس بمشاهدته واتمام السعادة
موقنة بعقله وعلمه والالار العقلی والفیض القدسی ینزل من السماء العقلی الى حیز النفس الناطقة بهذه الصلوة وتکلف

بهذا التعبد من غير تعب بدني ولا تكليف انساني ومن صلى بهذا فقد تجاسر قواه الحيوانية وآثاره الطبيعية وارتقى
مدارج العلية العقلية وطالع المصنوعات الازلية والى هذا اشار حيث قال عز وجل ان الصلوة تنهى عن الفحشاء
والمنكر ولذكر الله اكبر والله اعلم **الفصل الثالث** في ان كل قسم من القسمين على اى صنف واجب لما قررنا ماهية
الصلوة واوضحناها بقسميها وشرحنا كلا القسمين فيجب ان يقول ان كل قسم باى صنف يتعلق ومن اى قوم يصح وبحجها
فنقول قد بان لك ان في الانسان شيئا من العالم الاسفل وشيئا من العالم الاعلى وشرحنا بطريق الاختصار
واتضح لك ان الصلوة منقسمة الى رياضي بدني والى حقيقي روحاني واوفرت حظ كل قسم من الشرح حسب ما يليق
بهذه الرسالة والآن نقول الانسان متفاوت بحسب تاثير قوى الارواح المركبة فيه فمن غلب عليه الطبيعي والحيواني
فانه عاشق البدن ويحب نظامه وتربيته واكله وشربه وتربيته وصحته ولبسه وجذب منفعته ودفع مضرته وهذا الطالب
من عداد الحيوانات لا بل في زمرة البهايم واتيانه مستغرقة باهتمام بدنه واوقاته موقوفة على مصالح شخصه فهو غافل عن
الخلق جاهل بالحق فلا يجوز التهاون بهذا الامر الشرعي اللازم الواجب وان قعد عن اداء ما عليه جرّة فبالسياسة
يستجاب ويكره حتى لا يفوت عليه حق التضرع والاشتياق والاستعادة الى العقل الفعال وبالفلك الدوار ليفيض
عليه بجوده وينجيه من عذاب وجوده ويخلصه من آمال بدنه ويوصله الى منتهى امله فانه لو انقطع عنه قليل خير من فيض
الشارع الى كثير شر ولكان ادنى من البهايم والسباع واما من غلب قواه الروحانية وسلط عليه على هواه قوته الناطقة
وتجرد في نفسه عن اشتغال الدنيا وعلايق العالم الادنى فهذا الامر الحقيقي والتعبد الروحاني والصلوة المحضة التي قررناها
واجبة عليه اشد وجوب واقوى الزام لانه استعد بطهارة نفسه لفيض ربه فلو اقبل بعشقه واجتهد في تعبده لساح
اليه جميع الخيرات العلوية والسعادات الاخروية حتى اذا انفصل عن الجسم وفارق الدنيا شاهد ربه ويجاور حضرته ويلتذ
بمجاورة جنسه ومعه سكان الملكوت واجرام عوالم الجبروت وهذه الصلوة قد وجبت على سيدنا ومقتدانا دينا محمد المصطفى
صلى الله عليه وسلم في ليلة قد تجرد عن بدنه وتنزه عن امله فلم يبق معه من آثار الحيوانية شهوة ولا من لوازم الطبيعة قوة
فناجى ربه بنفسه وعقله فقال له يا رب وجدت لذة غريبة في ليلتي هذه فاعطينا ويسر على طريقا يوصلني الى كل وقت
الى الذي فامره بالصلوة فقال يا محمد المصلي يناجي ربه ولاصحاب الظاهر من هذا حظ ناقص وللمحققين حظ وافر ونصيب كامل
ومن حظه الكل وثوابه اجزل وقد احترزت كثيرا من الخوض والشروع في تقرير الصلوة وتشريح ماهيتها وقسمتها فلما رأيت
ان الخلق متهاونون بظواهرها ولا يتاملوا في باطنها فرأيت شرحها وتقريرها لازما ليتامل العاقل ويباحث عن هذا الفضل
ويعلم ان الرياضي على من يحب والروحاني بمن يتعلق وعمن يصح ليسهل على العاقل الواصل الكامل سلوك طريق التعبد
والمداومة على الصلوة ويلتذ بمناجات ربه بروحه لا بشخصه وبنطقه لا بقوله وببصيرته لا ببصره وبجده لا بجسه
فان المزور يطلب ربه بشخصه ويطمع في رؤيته بعينه وفي تعبده ومناجاته بجسه وجسمه وجميع الاوامر الشرعية
جارية مجرى ما شرحناه في رسالتنا هذه واردنا ان نشرح لكل عبادة خاصة ولكن تعذر علينا الشروع في امور لا يصلح
الاطلاع عليها لا لاحد مرهذا لهذا معقبا واضحا مستغنيا والتي يكفيه الاشارة واقوم عرض هذه الرسالة على من اغواه هواه
والمبيع قلبه طبعه فان لذة الجماع لا يتصور للعنين ولذة النظر لا يصدق بها الاكمه وكتبت هذه الرسالة بعون الله وحده
ومنه الجزيل الوافر في مدة اقصر واقل من نصف ساعة مع عوايق كثيرة وفراغة يسيرة واعتذر من مطالعي هذه الرسالة

من

من اشفع عليهم فيض العقل ونور العدل ان لا يفشوا سرها وان امن سرها فان الامر مع الخلق في التي يعلم امرها ولا
يعرفه غيرها والحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة على محمد افضل الانبياء والمرسلين تمت

رسالة في الملائكة للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انشاء نورا محجوبا لاح فيه جليه قبلا فلما اشرق فيه اشتعل حلايا من كل شيء الى امد الحق فمثل الكروب الاول
خلقا مجيدا لا يحجب عن المنظر الاعلى لوسيط يعدوه ولا يصد عنه صدودا وانشاء منه من جانبه الاعلى نورا يحكيه واشعل
حلته وما يتلوها فيها فمثل كروبا آخر وكذلك انشاء من كل كروب كروبا واتمهم عددا معدودا وقدم الى اول من كروبه فانشاء
من جانبه الادنى روحا مكينا واستبناه عرشه الاعلى عند حافة التيه الاوسط بناء مشيدا واوحى اليه ان يليه دهرا
وانشاء من الكروب الذي يليه من جانبه الادنى روحا آخر واستبناه الكرسي عند حافة العرش بناء موطودا وكذلك
انشاء من كل كروب من جانبه الادنى روحا واستبناه سقفا من السموات معصوما وقلده مقاليده تقليدا وانشاء
من الكروبيين وما يليه ظلا ممدودا وجعله ساحة التيه الادنى وفضله عرصات واجله من افناء ما خلق جنودا واما
الكروبيون فهم العامرون لعرصات التيه الاعلى والماثلون في الموقف الاكرم عبيدا وهم الناظرون الى المنظر الابهى نظرا
وهم الملائكة المقربون والارواح المبرءون لقد مجدوا المجيد او توا لما مثلوا اقصى ما لهم من ذنوب فلا يرقبون اربابا
مفقودا وهم يجاريون لما قضى في ازل الدهر والكاتبون بقلم القدس كتابا مشهورا واما الآخرون فهم الملائكة العاملون
وهم حملة العرش والكرسي وعماد السموات لقد ابدوا تابيرا وهم الارواح الملزوزة باجساد لا يبلى ابدا ويستشفون
حلية الحق من وراء الكروبيين تاهى لا يبرحون فلقا عتيدا وانهم لبين الواصلين ابد الدهر لقد اعقوا خطبا شديدا
وان كانوا في غبطة منه وكان طلبا لذيذا وهم الملقون لقدم القدس بالواح ظاهرة لقد خلدت تخليدا واوحينا اليهم
ان اوحوا ما يلهمه القضاء الاول تباً وشزرا الى ان يلفظوه لقد حددناه تحديدا فمن الكروبيين وجه القدس وعين
القدس وملك القدس وشرف القدس وباس القدس وسناء القدس وثقف القدس وروح القدس وعبد
القدس ولكل منهم حزب من الملائكة لا يحصرون مكبون عبادا لنا اصطفيناهم وانعمنا عليهم وفضلناهم واريناهم مجدنا
كفاحا فنعم العباد الالمعون عنا الى اقطارهم من دوننا ولكل موقف معتاد لا يشركه فيه وقف انهم لا فراد وانهم
ليرشحون عما ادنوا عنا الى وراءهم ورشح الفضل انه لرشح مراد وبذلك المكنا الوجود درجات ولاء وسواء الى اقصى ما
علقه الاتحاد ومن الآخرين وجه القوة وملكها وعينها وشرفها وباسها وسناءها وثقفها وروحها ولكل منهم حول من الملائكة
لا يحصون عبادا لنا انعمنا عليهم فلا يسنون يعبدوننا لا يبغون به ثوابا جزاء ما يعملون لا يجدون فيما لهم ان يالوه من امل
خيرا مما يفعلون وانهم لهم الركع الساجدون وانهم لهم الخشع الحامدون ولقد ولينا هم الملكوت الاوسط ملكوت السموات
ونحن لهم محمدون ورى السموات حوايم حول الاستودعهم يطيع عليه ويذوب عنه رهوا فاذا طعن على ساحة اجتيبها
حياتها بالقط وعبرن الى اخرى مستعجلات وعلى مهل ليكففن مما خفف عادته الوط دلوهن واستقبلن من رحمتنا
قدرا وكلنا وجه القوة بالحول العجلي قدما ومن يليه بالحول المهل يمنة ويسرا وطوعنا المهل للحث نطويها وجعلناه المهل
يجريها من تحته وخلافه وعرصته ودواما وجعلنا العرش صوانا مامونا وزينا حافة الكرسي بالنيرات من الزهر جعلناها

اعلاماً يدرجون في مدارجنا زرناها في بروج محصنة لايألون نظاماً وجعلنا في كل سماء فرداً من البينات وجعلنا
لاكثرهم اريكة يروح فيها ثم يصوب الى مقام ثم يحبس ثم يروم مقاماً وجعلنا لكل سماء من بعد العرش والكرسي طبقات ركاماً
منهن ما يأخذ اخذ العرش العلي ومنهن ما يأخذ اخذ الكرسي ومنهن ما يرفع عن متكأيهما ويأخذ غير اخذيهما وجعلناه نقفة
وسناماً وجعلناه على طبق قد اطمأن الى متكأ العرش ليكون تماماً وضاف سموات لنا آفو زوايع وحوافظ احكمت احكاماً
وكذلك جعلنا لكل اريكة طبقات يحتدين عليها وشامة وقداماً ويرى الشمس يصير من نورها العرش الادنى وارسل
في نورها كلمات نوافذ يتلوها من نيرات الاخرى فتغشى عرصة التيه الادنى ليمهدن امراً فاذا قضيته تخطى الى هبوط
يدنوا اليه من جانب الكروب يستسقيه قطراً فاذا غانه احياه حياته تحسبه وعره قحراً وبذلك قضيناه وى براً وبحراً واقمنا
فيه وثناً ونسلاً فاستقوا ودرنا بالشمس حول عرصة من عراصها حيناً الى ان بعثنا ويذوها ذخراً ثم اوحينا اليها ان
انفرقي الى حسك الى شعب سحيق ليحكي عن اسرى امرته اسراً وترسليه فيما يوسه عرساً ويتذر نذراً وخلي
ما اعطت عليه من نعوة انفقت ما فيها من ندى وصهرته صهراً واستحلي عليه مما يذوده عنك سناً دفراً حتى اذا
استرشحت من صقيع او ثلج او ديمة يبقى حصرة القر حصراً وختم عليه الى ان يحبى له حماصيراً والقمر يعفو الشمس فاذا دنا
له عليه سالناه مستتراً واذا ادناه عنها اهللنا مستتراً ولم يشبه في جوارنا نوراً لئلا يطفي الحر حراً واذا بدرناه سناه
ذو منابة في حالق فقم ليخبر عنها بها خبراً واذا بدرناه وصيفنا عن جنابه الى كنف محالف لئلا يلهب الحر سنحاً اعدلاً
منا وحكماً وبعدلنا قامت السموات والارض وما بينهما وما عليها قياماً وانا لنحن المدبرون تدبير السموات والارض
عفواً اسلاماً لا يصوى فيه الى فكر ولا يفتقر داماً لا يعلم ذلك الا فريق ممن ناجيناهم نحن او من بلينا واعلمناهم اعلاماً
وانا لنحن المقدسون من انفسنا تقدسنا الحق لا يعتب عليه غيرنا ولا يقوم فيه مقاماً وان كل لتقدسنا كما نعلم وكما
نعهد وكل يسبح لنا وكل تعظيم عزتنا اعظاماً يسبح لنا العرش والكرسي والسموات وما بينهما وما عليهما لزاماً يسبح لنا
الجو وما فيه والبر والبحر وما فيهما وان لم يسمع كلامنا ان الله هو الجبار ذو الباس والرحمة والحمد لله رب العالمين

رسالة في مناقب الشيخ الرئيس لابي عبيد الجزجاني

بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابو عبيد حدثني الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا قال كان والدي رجلاً من اهل بلخ وانتقل منها الى بخارا في ايام
الامير نوح بن منصور الساماني واشتغل بالتصرف وتولى العمل في اثناء اياته بقرية من ضياع بخارا يقال لها خرميثن
وهي من امهات القرى بتلك الناحية وبقربها قرية يقال لها افشنه فتزوج ابي منها بوالدتي اسمها ستاره وقطن واستكن
وولدت انا فيها في صفر سنة سبعين وثلثمائة والطالع السرطان درجة شرف المشتري والقمر على درجة شرفه والشمس
على درجة شرفها والزهرة على درجة شرفها وسهم السعادة في كط من السرطان وسهم الغيب في اول السرطان مع سهيل
والشعرى اليمانية ثم ولد اخي محمود بعده بخمس سنين ثم انتقلنا الى بخارا واحضر لي معلم القرآن ومعلم الادب وكملت
العشر من العمر وقد اتيت على القرآن وعلى كثير من الادب حتى يقضي مني العجب وكان ابي ممن اجاب داعي المصريين
ويعد من الاسمعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه وكذلك اخي وكانوا ربما
يتذاكرون ذلك بينهم وانا اسمعهم وادرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي وابتدأوا يدعونني اليه ويجرون على السنتهم ايضاً

ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند وكان ابي يطالع رسائل اخوان الصفا وانا ايضاً اتأمله احياناً ثم كان يوجهني
الى رجل يبيع البقل قيم بحساب الهند والجبر والمقابلة يقال له محمود المساحي فكنت اتعلم منه ثم وصل الى بخارا ابو
عبد الله الناتلي وكان يدعي التفلسف فانزله ابي دارنا واشتغل بتعليمي وكنت قبل قدومه اشتغل بالفقه والتردد
فيه الى اسمعيل الزاهد وكنت من اجود السالكين وقد الفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه
الذي جرت عادة القوم به ثم ابتدأت بقراءة كتاب ايساغوجي على الناتلي فلما ذكر لي حد الجنس انه المقول على كثيرين
مختلفين بالنوع في جواب ما هو فاخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله وتعجب مني كل العجب وكان اي مسئلة
قالها تصورتها خيراً منه وحذر والدي من شغلي بغير العلم حتى قرأت ظواهر المنطق عليه واما دقائقه فلم يكن عنده
منها خبر ثم اخذت اقرأ الكتب على نفسي واطالع الشروح حتى احكمت علم المنطق فاما كتاب اوقليدس فاني قرأت
عليه من اوله خمسة اشكال او ستة ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب باجمعه ثم انتقلت الى المجسطي ولما فرغت
من مقدماته وانتهيت الى الاشكال الهندسية قال لي الناتلي تول قراءتها وحلها بنفسك ثم اعرضها علي
لابين لك صوابه من خطائه وما كان الرجل يقوم بالكتاب فحللته فكم من شكل ما عرفه الا حين عرضته عليه وفهمته
اياه ثم فارقني الناتلي متوجهاً الى كركانج تلقاء خوارزم قاصداً حضرت خوارزمشاه مامون بن محمد واشتغلت انا
بتحصيل الكتب من الفصوص والشروح من الطبيعيات والالهيات وصارت ابواب العلم تنفتح علي ثم رغبت
في علم الطب وقرأت الكتب المصنفة فيه وعلم الطب ليس هو من العلوم الصعبة فلذلك برزت فيه في اقل مدة
حتى بدأ فضلاء الاطباء يقرؤن علي علم الطب وتعهدت المرضى فانفتح علي من ابواب المعالجات المقتبسة
من التجربة ما لا يوصف وانا مع ذلك مشغول بالفقه واناظر فيه وانا يومئذ من ابناء ستة عشر سنة ثم توفرت
على العلم والقراءة سنة ونصف سنة فاعدت قراءة المنطق وجميع اجزاء الفلسفة ولم انم في هذه المدة ليلة واحدة
بطولها ولا اشتغلت بالنهار بغيره وجمعت بين يدي ظهوراً وكل حجة كنت انظر فيها اثبته من مقدمات قياسية
ورتبتها في تلك الظهور ثم نظرت فيما عساها تنتج وراعيت شروط مقدماتها حتى تحقق لي تلك المسئلة التي كنت اتحير فيه
من المسائل ولا اظفر بالحد الاوسط في القياس اتردد بسبب ذلك الى الجامع واصلي وابتهل الى مبدع الكل حتى يفتح
لي المنغلق منه ويتيسر المتعسر وارجع بالليل الى داري واضع السراج بين يدي واشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبني
النوم او شعرت بضعف عدلت الى شرب قدح من الشراب كيما يعود الي قوتي ثم ارجع الى القراءة ومهما اخذني
ادنى نوم كنت ارى تلك المسائل باعيانها في منامي واتضح لي كثير من المسائل في النوم ولم ازل كذلك حتى استحكم
معي جميع العلوم ووقفت عليها بحسب الامكان الانساني وكلما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته لم ازدد فيه الى اليوم
شيئاً حتى احكمت علم المنطق والطبيعي والرياضي وانتهيت الى العلم الالهي وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة فلم افهم ما فيه
والتبس علي غرض صاحبه حتى اعدت قراءته اربعين مرة وصار لي محفوظاً وانا مع ذلك لا افهمه ولا المقصود به وايست
منه وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه فحضرت يوماً بعد العصر في الوراقين فتقدم دلال في يده مجلد ينادي عليه
فعرضه علي فرددته رد متبرم معتقداً ان لا فائدة في هذا العلم فقال لي اشتر فصاحبه محتاج الى ثمنه وهو رخيص فابتعته
بثلاثة دراهم فاشتريته فاذا هو كتاب ابي نصر الفارابي في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة ورجعت الى داري واسرعت

وقرأته فانفتح علىّ في الوقت اغراض ذلك الكتاب لانه قد صار لي محفوظاً على ظهر القلب وفرحت بذلك وتصدقت
في اليوم الثاني بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى واتفق لسلطان الوقت ببخارا وهو نوح بن منصور الساماني مرض تحير
الاطباء فيه وقد كان اشتهر اسمي بينهم بالتوفر على العلم والقراءة فاجروا ذكري بين يديه وسألوه احضاري فحضرت
وشاركتهم في مداواته وتوسمت بخدمته وسألته يوماً الاذن لي في الدخول الى دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها فاذن لي
فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ففي بيت منها كتب العربية والشعر
وفي آخر الفقه وكذلك في كل بيت علم مفرد فطالعت فهرست كتب الاوائل وطلبت ما احتجت اليه من الكتب ما لم يقع
اسمه على كثير من الناس ولم اكن رأيته قبل ذلك ولا رأيته ايضاً من بعد فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها وعرفت
مرتبة كل رجل في علمه فلما بلغت ثمانية عشر سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها وكنت اذ ذاك للعلم احفظ
ولكنه اليوم معي انضج والا فالعلم واحد لم يتجدد لي شيء من بعد ذلك وكان في جواري رجل يقال له ابو الحسن العروضي فسألني
ان اصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم فصنفت له المجموع وسميته باسمه واتيت فيه على سائر العلوم سوى العلم الرياضي ولي
اذ ذاك احدى وعشرين سنة وكان في جواري ايضاً رجل يقال له ابو بكر البرقي خوارزمي المولد فقيه النفس متوجه في الفقه
والتفسير والزهد مائل الى هذه العلوم فسألني شرح الكتب فصنفت له كتاب الحاصل والمحصول في قريب من عشرين مجلدة
وصنفت له في الاخلاق كتاباً سميته كتاب البر والاثم وهذان الكتابان لا يوجدان الا عنده فانه لم يأخذه احداً ينسخ منه
ثم مات والدي وتصرفت في الاحوال وتقلدت شيئاً من اعمال السلطان ودعتني الضرورة الى الاخلال من بخارا والانتقال
الى كركانج وكان ابو الحسين السهلي المحب لهذه العلوم بها وزيراً وقدمت الى الامير بها وهو علي بن مامون وكنت اذ ذاك
على زي الفقهاء بطيلسان تحت الحنك فرتبوا لي مشاهرة دارة يقوم بكفاية مثلي ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى نسا
ومنها الى باورد ومنها الى طوس ومنها الى شمنقان ومنها الى جاجرم رأس حد خراسان ومنها الى جرجان وكان قصدي
الامير قابوس بن وشمكير وهو صاحب جرجان فاتفق في اثناء ذلك اخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته
هناك ثم مضيت الى دهستان ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت منها الى جرجان واتصل ابو عبيد الجوزجاني وانشدت
في حالي قصيدة فيها البيت القائل ⁂ لما عظمت فليس مصر واسعي ⁂ لما غلا ثمني عدمت المشتري ⁂ قال الشيخ ابو عبيد
فهذا ما حكاه لي الشيخ بلفظه ومن ها هنا ما شاهدته انا من احواله والله الموفق كان بجرجان رجل يقال له
ابو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم وقد اشترى للشيخ داراً في جواره وانزله فيها وكنت انا اختلف اليه كل يوم
فاقرأ المجسطي واستملي المنطق فاملى علي المختصر الاوسط في المنطق وصنف لابي محمد الشيرازي كتاب المبدأ والمعاد وكتاب
الارصاد الكلية وصنف هناك كتباً كثيرة كاول القانون ومختصر المجسطي وكثيراً من الرسائل ثم صنف في ارض الجبل
باقي كتبه فهذا فهرست جميع كتبه اما ما ذكره ابو عبيد الجوزجاني في تاريخ سيرته من فهرست كتبه فهو تقارب اربعين
تصنيفاً وقد اجتهدت في تحصيل ما صنف واثبت في هذه الفهرست ما وجدته مضافاً الى ما ذكره الشيخ ابو عبيد ما تقارب
تسعين تصنيفاً ا كتاب اللواحق يذكر في تصانيفه انه شرح الشفا ب كتاب الشفا جمع جميع العلوم الاربعة صنف
الطبيعيات والالهيات في عشرين يوماً بهمدان ج كتاب الحاصل والمحصول صنفه ببلده للفقيه ابي بكر البرقي في اول عمره قريب
عشرين مجلدة ولا يوجد الا نسخة الاصل د كتاب البر والاثم صنفه ايضاً لهذا الفقيه في الاخلاق مجلدتان ولا يوجدان

الا عنده ه كتاب الانصاف عشرين مجلدة شرح فيه جميع كتب ارسطو وانصف فيه بين المشرقيين والمغربيين
ضاع في نهب السلطان مسعود و كتاب المجموع ويعرف بالحكمة العروضية صنفه وله احدى وعشرين سنة لابي الحسن العروضي
من غير الرياضيات ز كتاب القانون في الطب صنف بعضه بجرجان وبالري وتمم بهمدان وعول على ان يعمل له شرحاً وتجارب
ح كتاب الاوسط الجرجاني في المنطق صنفه بجرجان لابي محمد الشيرازي ط كتاب المبدأ والمعاد في النفس صنفه ايضاً له
بجرجان لابي محمد الشيرازي ى كتاب الارصاد الكلية صنفها ايضاً بجرجان لابي محمد الشيرازي يا كتاب المعاد صنفه بالري
للملك مجد الدولة يب كتاب لسان العرب في اللغة صنفه باصفهان ولم ينقله الى البياض ولا وجد له نسخة ولا مثله يج
كتاب دانش نامه العلائي بالفارسية صنفه لعلاء الدولة بن كاكويه باصفهان يد كتاب النجاة صنفه في طريق شابور خواست
وهو في خدمة علاء الدولة يه كتاب الاشارات والتنبيهات وهي آخر ما صنفه في الحكمة واجوده وكان يضن به يو كتاب
الهداية في الحكمة صنفه وهو محبوس بقلعة فردجان لاخيه علي يشتمل على اقسام الحكمة مختصراً يز كتاب القولنج صنفه
بهذه القلعة ايضاً ولا يوجد تاماً يح رسالة حي بن يقظان صنفها بهذه القلعة ايضاً رمزاً عن العقل الفعال يط كتاب
الادوية القلبية صنفها باصبهان للحيان ك مقالة في النبض بالفارسية كا مقالة في مخارج الحروف صنفها باصبهان
كب رسالة الى ابي سهل المسيحي في الزاوية صنفها بجرجان كج مقالة في القوى الطبيعية الى ابي سعيد اليمامي كد رسالة الطير مرموزة
يصف فيها ما توصله الى علم الحق كه كتاب الحدود كو مقالة في نقض رسالة ابن الطيب في القوى الطبيعية كز كتاب عيون
الحكمة يجمع العلوم الثلاثة كح مقالة في عكوس ذوات الجهة كط كتاب الموجز الكبير في المنطق واما الموجز الصغير فهو منطق
النجاة ل القصيدة المزدوجة في المنطق صنفها للسهل ابي بكر كاكا لا الخطبة التوحيدية في الالهيات لب مقالة في تحصيل
السعادة ويعرف بالحجج العشر لج مقالة في القضاء والقدر صنفها في طريق اصفهان عند خلاصه وهربه الى اصفهان لد مقالة في
الهندبا ومنافعها له مقالة في الاشارة الى علم المنطق لو مقالة في تقسيم الحكمة والعلوم لز رسالة في السكنجبين لح مقالة في
اللانهاية لط كتاب التعاليق علقه عنه ابن زيلا م مقالة في خواص خط الاستواء ما المباحثات بسؤال بهمنيار تلميذه وجوابه
له مب عشر مباحث اجاب عنها لابي ريحان البيروني مج جواب ستة عشر مسئلة لابي ريحان مد مقالة في هيئة الارض
من السماء وكونها في الوسط مه كتاب حكمة المشرقية لا يوجد تاماً مو مقالة في تعقب مواضع الجدلية مز مقالة في خطاء من قال
ان الكمية جوهر مح المدخل الى صناعة الموسيقى وهو غير الموضوع في النجاة مط مقالة في اجسام السماوية ن مقالة في مدارك
الخطاء الواقع في التدبير الطبي نا مقالة في كيفية الرصد ومطابقته مع العلم الطبيعي نب مقالة في الاخلاق نج مقالة في آلة رصدية
صنفها باصفهان عند رصده لعلاء الدولة ند رسالة الى السهيلي في الكيمياء نه مقالة في غرض قاطيغورياس نو الرسالة الاضحوية
في المعاد صنفها للامير ابي بكر بن محمد بن عبيد نز معتصم الشعراء في العروض صنفه ببلاده وله سبع عشر سنة نح مقالة في حد
الجسم نط الحكمة العرشية وهو كلام مرتفع في الالهيات س رسالة عهد له عاهد الله نفسه سا مقالة في ان علم زيد غير علم
عمرو سب كتاب تدبير الجند والعساكر والمماليك وارزاقهم وخراج الممالك سج مناظرات جرت له في النفس مع ابي علي النيسابوري
سد خطب وتحميدات واسجاع سه جواب يتضمن الاعتذار فيما نسب اليه في هذه الخطب سو مختصر كتاب اوقليدس
واظنه المضموم الى النجاة سز مقالة في الارثماطيقي سح عدة قصائد واشعار في الزهد وغيره يصف فيها احواله سط رسائل
بالفارسية والعربية ومخاطبات ومكاتبات وهزليات ع تعاليق على مسائل حنين في الطب عا قوانين ومعالجات طبية

عب عشرون مسئالة عنها اهل العصر عج مسائل عدة طبية عد مسائل تدعى الدور عه مسائل ترجمها
بالتذاكر عو جواب مسائل يسيرة عز رسالة الى علماء بغداد يسئلهم الانصاف بينه وبين رجل همدانى يدعى
الحكمة عح رسالة الى صديق يسئله الانصاف بينه وبين هذا الهمدانى عط جواب لعدة مسائل ف كلام له فى
تبيين ماهية الحزن فا شرحه لكتاب النفس لارسطو ويقال انه من الانصاف فب مقالة فى النفس يعرف بالفصول
فج مقالة فى ابطال احكام النجوم فد كتاب الملح فى النحو فه فصول الهية فى اثبات الاول فو فصول فى النفس
والطبيعيات فز رسالة الى ابى سعيد بن ابى الخير رحمه الله تعالى فى الزهد فح مقالة فى انه لا يجوز ان يكون شئ
واحد جوهرا وعرضا فط مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء فى فنون العلوم ص تعليقات استفادها ابن
الفرج الطبيب الهمدانى من مجلسه وجوابات له صا مقالة له ذكرها فى تصانيفه انها فى الممالك والبقاع من
الارض صب مختصر فى ان الزاوية التى من المحيط والمماس لا كمية لها وغيرها من الرسائل، مثل تدبير المسافرين
ودستور طبى، ودفع الغم عن الموت، ورسالة الفردوس، ورسالة فى الباه، ورسالة فى العضد، ورسالة
الى ابى طاهر بن حسول، وكتاب الحكمة القرشية، وكتاب الاستبصار، ورسالة فى التفاح، ورسالة فى الشراب غير
مجدول، وارجوزة فى الطب، وقصايد العظة والحكمة، ومختصر فى النبض، والاشارة فى اقسام المنطق، ورسالة
فى ان ابعاد الجسم غير ذاتية، وخطب الكلام فى الهند، رسائل اخوانية وسلطانية، كتاب العلامات، رسالة فى حكم
الموت، مقتضيات الكتب السبعة، كتاب الى ابى الفضل بن ابرامرد كتاب الى ابى القاسم الفضل بن محمد، تفسير
بعض سور كلام الله، رسالة الى ابى طاهر المتطبب، رسالة فى معنى السراج، رسالة فى حفظ الصحة، كتاب بوصف الامير
عضد الدولة، المعانى فى المنطق، رسالة فى معنى تحقيقه ما واضرب لهم مثل الحيوة الدنيا، كتاب الاملاء فى المنطق،
مفاتيح الخزائن فى المنطق، رسالة فى كيفية انشقاق القمر، رسالة فى كيفية اصحاب الكهف، فصول فى الالهيات،
المجالس الثمانية، رسالة هجو الرعاع الى ساكن القلاع، رسالة فى ذم ما صنع الرازى محمد بن زكريا الرازى الطبيب،
كتاب الجدل الملحق، كتاب الاوسط، رسالة فى اثبات النبوة، نكت المنطق، رسالة فى الصلوة، كتاب المهجة،
السبعيات، رسالة فى الارزاق، رسالة فى مسائل عويصة، رسالة السياسة، كتاب تجرد الاجسام، الجمل من الادلة
المحققة لبقاء النفس الناطقة، كتاب زبدة القوى الحيوانية، مقالة فى القوى الانسانية وادراكاتها، رسالة
النيروزية فى معانى مفاتيح حروف القرآنية، كتاب التحفة الخير، كتاب آفواويضا له، رسالة فى النفس، رسالة فى سر القدر،
ترجمة كتاب المعاد بالفارسية، رسالة فى العشق، رسالة فى النفس الفلكى، رسالة الحدث، كتاب الشو، رسالة فى
اقسام العلوم، رسالة الورس، رسالة فى القوى الجسمانية، رسالة الى ابى الفضل، رسالة فى الشراب مجدول،
رسالة فى الموسيقى سوى الشفا، رسالة الى ابى الحسن سهل بن محمد فى امر مستور، رسالة الى عبد الله البرقى، رسالة
فى تدبير المنزل، كتاب التعبير، جواب كتاب الى بعض المتكلمين، رسالة الى ابى الفرج التمامى، رسالة فى الفيض الالهى،
رسالة اخرى فى النفس، نكت اخرى فى المنطق، ثم انتقل الى الرى واتصل بخدمة السيدة وابنها سلطان الرى
مجد الدولة وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تتضمن تعريف قدره وكان بمجد الدولة اذ ذاك علة السوداء
فاشتغل بمداواتها وصنف هناك كتاب المعاد واقام فيها الى ان قصدها شمس الدولة بعد قتل هلال بن بدر بن

حسنوية

حسنوية وهزيمة عسكر بغداد ثم اتفقت له اسباب اوجبت توجهه الى قزوين ومنها الى همدان واتصاله بخدمة
كدبانويه والنظر فى اسبابها ثم اتفق له معرفة شمس الدولة واحضاره مجلسه بسبب قولنج كان قد اصابه وعالجه
حتى شفاه الله وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة ورجع الى داره بعد ما اقام هناك اربعين يوما بلياليها وصار من ندماء
الامير ثم اتفق نهوض الامير الى قرميسين لحرب عناد وخرج الشيخ فى خدمته ثم توجه نحو همدان منهزما راجعا ثم سألوه تقلد الوزارة
فتقلدها ثم اتفق تشويش العسكر عليه واشفاقهم منهم على انفسهم فكبسوا داره واخذوه الى الحبس واغاروا على اسبابه واخذوا
جميع ما كان يملكه وساموا الامير قتله فامتنع من قتله وعدل الى نفيه عن الدولة طلبا لمرضاتهم فتوارى الشيخ فى دار الشيخ ابى سعيد
بن دخدول اربعين يوما فعاود القولنج للامير شمس الدولة وطلب الشيخ فحضر مجلسه واعتذر الامير اليه بكل الاعتذار فاشتغل
بمعالجته واقام عنده اياما مكرما مبجلا واعيدت الوزارة اليه ثانيا ثم سألته انا شرح كتب ارسطو فذكر انه لا فراغ له فى
ذلك الوقت ولكن ان رضيت منى تصنيف كتاب اورد فيه ما صح عندى من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ولا
الاشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك ورضيت به فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه الشفا وقد كان صنف الكتاب
الاول من القانون وكان يجمع كل ليلة فى داره طلبة العلم وكنت اقرأ من الشفا نوبة وكان يقرأ غيرى من القانون نوبة
فاذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهئ مجلس الشراب بآلاته وكنا نشتغل به وكان التدريس بالليل لعدم
الفراغ بالنهار لخدمة الامير فقضينا على ذلك زمنا ثم توجه شمس الدولة الى الطارم لحرب الامير بهاء الدولة وعاوده القولنج
فى قرب ذلك الموضع واشتدت علته وانضاف اليه امراض اخرى جلبها سوء تدبيره وقلة قبوله من الشيخ فخاف العسكر
وفاته فرجعوا به طالبين همدان فى المهد فتوفى فى الطريق ثم بويع ابن على شمس الدولة وطلبوا استيزار الشيخ فابى عليهم
وكان علاء الدولة يطلب خدمته سرا والمصير اليه والانضمام الى جانبه واقام فى دار ابى غالب العطار متواريا وطلبت منه اتمام
الشفا فاستحضر ابا غالب وطلب منه الكاغذ والمحبرة فاحضرهما وكتب الشيخ فى قريب من عشرين جزءا مقدار الثمن من رؤس
المسائل وبقى فيه يومين حتى كتب رؤس المسائل بلا كتاب يحضره ولا اصل يرجع اليه بل من حفظه وعن ظهر قلبه ثم
ترك تلك بين يديه واخذ الكاغذ فكان ينظر فى كل مسئلة ويكتب شرحها فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى اتى
على جميع الطبيعيات والالهيات ما خلا كتاب الحيوان والنبات وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءا ثم اتهمه تاج الملك
بمكاتبة علاء الدولة وانكر عليه ذلك وحث على طلبه فدل عليه بعض اعدائه واخذوه وحملوه الى قلعة يقال لها فردوان وانشأ هناك
قصيدة منها دخولى فى اليقين كما تراه وكل الشك فى امر الخروج وبقى فيها اربعة اشهر ثم قصد علاء الدولة همدان
فاخذها فانهزم تاج الملك ومر الى تلك القلعة بعينها ثم رجع علاء الدولة عن همدان وعاد تاج الملك وابن شمس الدولة الى همدان
واستصحب الشيخ معه ونزل فى دار العلوى واشتغل بتصنيف المنطق من كتاب الشفا وكان قد صنف فى القلعة كتاب الهداية
ورسالة حى بن يقظان وكتاب القولنج واما الادوية القلبية فانها صنفها اول وروده همدان وكان قد مضى على هذا زمان وتاج
الملك فى اثناء هذا يمنيه بمواعيد جميلة ثم عزم الشيخ على التوجه الى اصفهان فخرج متنكرا وانا معه واخوه وغلامان فى زى الصوفية
الى ان وصلنا الى طبران على باب اصفهان بعد ما قاسينا شدائد فى الطريق فاستقبلنا اصدقاء الشيخ وندماء الامير علاء الدولة
وخواصه وحمل اليه الثياب والمراكب الخاصة وانزل فى محلة يقال لها كوى كنبد فى دار عبد الله بن بى وفيها من الآلات والفرش
ما يحتاج اليه وصادف من مجلسه الاكرام والاعزاز الذى يستحقه مثله ثم رسم الامير علاء الدولة ليالى الجمعات مجلس النظر بين يديه

يحضره سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم والشيخ من جملتهم فما كان لا يطاق في شئ من العلوم واشتغل باصفهان بتتميم
كتاب الشفا ففرغ من المنطق والمجسطي وكان قد اختصر اوقليدس والارثماطيقي والموسيقي واورد في كل كتاب من الرياضيات
زيادات رأى ان الحاجة اليها داعية اما في المجسطي فاورد عشرة اشكالات في اختلاف المنظر واورد في آخر المجسطي في علم الهيئة اشياء
لم يسبق اليها واورد في اوقليدس شبهاً وفي الارثماطيقي خواصاً حسنة وفي الموسيقي مسائل غفل عنها الاولون وتم كتاب
الشفا ما خلا كتاب النبات والحيوان فانه صنفهما في السنة التي توجه فيها علاء الدولة الى شابور خواست في الطريق وصنف
ايضاً في الطريق كتاب النجاة واختص بعلاء الدولة وصار من ندمائه الى ان عزم علاء الدولة على قصد همدان فخرج الشيخ في الصحبة
وجرى ليلة بين يدي العلاء الدولة ذكر الخلل الحاصل في التقاويم المعمولة بحسب الارصاد القديمة فامر الامير الشيخ بالاشتغال
برصد هذه الكواكب واطلق من الاموال ما يحتاج اليه وابتداء الشيخ به وولاني اتخاذ آلاتها واستخدام صناعها حتى ظهر
كثير من المسائل وكان يقع الخلل في امر الرصد لكثرة الاسفار وعوايقها وصنف الشيخ باصفهان الكتاب العلائي وكان من
عجايب الشيخ اني صحبته وخدمته خمسة وعشرين سنة فما رايته اذا وقع كتاب جديد ينظر فيه على الولاء بل كان يقصد المواضع
الصعبة منه والمسائل المشكلة فينظر ما قاله مصنفه فيها فيتبين مرتبته في العلم ودرجته في الفهم وكان الشيخ جالساً يوماً بين يدي
الامير وابو منصور الجبان حاضر فجرى في اللغة مسئلة تكلم الشيخ فيها بما حضره فالتفت ابو منصور الى الشيخ وقال انك فيلسوف وحكيم
ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها فاستنكف الشيخ من هذا الكلام وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين
واستدعى بكتاب تهذيب اللغة من خراسان من تصنيف ابي منصور الازهري فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق
مثلها وانشأ ثلاث قصايد ضمنها الفاظاً غريبة في اللغة وكتب ثلاث كتب احدها على طريقة ابن العميد والآخر على طريقة
الصابي والآخر على طريقة الصاحب وامر بتجليدها واخلاق جلدها ثم اوعز الامير بعرض تلك المجلدة على ابي منصور الجبان وذكر
انا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحرا وقت الصيد فيجب ان تتفقدها وتقول لنا ما فيها فنظر فيها ابو منصور واشكل عليه كثير مما فيها فقال
له الشيخ ان ما تجهله في هذا الكتاب فهو مذكور في الكتاب الفلاني من كتب اللغة وذكر له كتباً معروفة في اللغة كان الشيخ
قد حفظ تلك الالفاظ منها وكان ابو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة غير ثقة فيها ففطن ان تلك الرسائل من تصنيف الشيخ
وان الذي حمله عليه ما جبهه به ذلك اليوم فتنصل واعتذر له ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه لسان العرب لم يصنف في اللغة
مثله ولم ينقل الى البياض ثم توفي وبقي الكتاب على مسودته لا يهتدي احد الى ترتيبه وكان قد حصل له تجارب كثيرة فيما باشره
من المعالجات وعزم على تدوينها في كتاب القانون وكان قد علقها على اجزاء فضاعت قبل تمام الكتاب من ذلك انه تصدع
فتصور ان مادة تريد النزول الى حجاب رأسه وانه لا يأمن ورماً يحصل فيه فامر باحضار ثلج كثير ودقه ولفه في خرقة وغطى بها
رأسه ففعل ذلك حتى قوي الموضع وامتنع عن قبول تلك المادة وعوفي من ذلك وان امرأة مسلولة بخوارزم امرها ان
لا يتناول شيئاً من الادوية سوى الجلنجبين السكري حتى تناولت على الايام مقدار مائة من وشفيت وكان الشيخ قد
صنف بجرجان المختصر الاصغر في المنطق وهو الذي وضعه بعد ذلك في اول النجاة ووقعت نسخة الى شيراز فنظر فيها
جماعة من اهل العلم هناك فوقعت لهم الشبهة في مسائل منها وكتبوها على جزء وكان القاضي بشيراز من جملة القوم
فانفذ الجزء الى ابي القاسم الكرماني صاحب ابرهيم بن بابا الديلمي المشتغل بعلم الباطن واضاف اليه كتاباً الى الشيخ ابي القاسم
وانفذهما على يد ركابي قاصد وسأله عرض الجزء على الشيخ وتنجز جوابه فيه فحضر الشيخ ابو القاسم في يوم صايف عند اصفرار الشمس عند

الشيخ

الشيخ وعرض عليه الكتاب والجزء فقرأ الكتاب ورده عليه وترك الجزء بين يديه والناس يتحدثون وهو ينظر فيه
ثم خرج ابو القاسم وامرني الشيخ باحضار البياض فقطعت له خمسة اجزاء كل واحد عشرة اوراق بالربع الفرعوني وصلينا
العشاء وقدم الشمع وامر باحضار الشراب واجلسني واخاه وامرنا بتناول الشراب وابتداء هو بجواب تلك المسائل وكان يكتب
ويشرب الى نصف الليل حتى غلبني واخاه النوم فامرنا بالانصراف وعند الصباح حضر رسوله يستحضرني فحضرت وهو على
المصلى وبين يديه الاجزاء الخمسة فقال خذها وصر بها الى الشيخ ابي القاسم الكرماني وقل له استعجلت في الجواب عنها لئلا يتعوق
الركابي فلما حملتها تعجب منها كل العجب وصرف الفيج واعلمهم بهذه الحالة وصار الحديث تاريخاً بين الناس ووضع في حال الرصد
آلات ما سبق اليها وصنف فيها رسالة وبقيت انا ثماني سنين مشغولاً بالرصد وكان غرضي تبيين ما يحكي بطليموس
في ارصاده وصنف الشيخ كتاب الانصاف واليوم الذي قدم فيه السلطان مسعود اصبهان نهب عسكره رحل الشيخ وكان
الكتاب في جملته وما وقف بعد ذلك له على اثر وكان الشيخ قوي القوى كلها وقوة المجامعة من قواه الشهوانية اقوى واغلب وكان يشتغل
به كثيراً فاثر في مزاجه وكان يعتمد على قوة مزاجه حتى صار امره في السنة التي حارب فيها علاء الدولة تاش فراش على باب الكرج
ان اصاب الشيخ القولنج ولحرصه على البرء واشفاقاً من هزيمة يدفع اليها لا يتأتى له المسير فيها مع المرض حقن نفسه
في يوم واحد ثمان مرات فتقرح بعض امعائه وظهر به سحج واحوج الى المسير مع علاء الدولة بسرعة نحو ايذج وظهر به
هناك الصرع الذي قد يتبع علة القولنج ومع ذلك فقد كان يدبر نفسه ويحتقن للسحج ولبقية القولنج فامر يوماً باتخاذ
دانقين بزر الكرفس في جملة الحقنة طلباً لكسر ريح القولنج فطرح بعض الاطباء الذي كان يتقدم هو اليه بمعالجته من بزر
الكرفس خمسة دراهم لست ادري اعمداً فعله او خطاء لاني لم اكن معه فازداد السحج من حدة البزر وكان يتناول
المثروديطوس لاجل الصرع فطرح بعض غلمانه فيه شيئاً كثيراً من الافيون وناوله اياه فاكله وكان سبب ذلك
خيانتهم في مال كثير في خزائنه فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة افعالهم ونقل الشيخ كما هو الى اصبهان فاشتغل بتدبير
نفسه وكان من الضعف بحيث لا يستطيع القيام فلم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشي وحضر مجلس علاء الدولة
وهو مع ذلك لا يتحفظ ويكثر المجامعة ولم يبرأ من العلة كل البرء وكان ينتكس ويبرأ كل وقت ثم قصد علاء
الدولة همدان وصار الشيخ معه فعاودته العلة في الطريق الى ان وصل بهمدان وعلم ان قوته قد سقطت
وانها لا تفي بدفع المرض فاهمل مداواة نفسه وكان يقول المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير والآن
فلا ينفع المعالجة وبقي على هذا اياماً ثم انتقل الى جوار ربه ودفن بهمدان رضي الله تعالى عنه في سنة ثمان
وعشرين واربعمائة وكانت ولادته في سنة سبعين وثلاث مائة وجميع عمره ثمانية وخمسون سنة

لقاه الله صالح اعماله تمت الرسالة والحمد لله وحده وكفى على عباده

رسالة في ابطال احكام النجوم للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة في ابطال احكام النجوم نسختها من اصل اهداه الى الشيخ ابو الفرج بن زيله رحمة الله عليه وذكر انه تصنيف الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا وكان بعض الاصل بخط ابي منصور بن زيله والكلام قريب من كلام الشيخ الرئيس ولا اعلم هل هي تصنيفه له الا ان ابن زيله قال هي تصنيفه ولاجل انها منسوبة اليه اضفتها الى تصانيفه في موضعها الاليق.

وبعد فان العلم الذي لا يقصد العاقل نقضه ولا يشتغل بالرد عليه ضربان احدهما ان يكون دار العلم من القمة والوضوح وقيام الدلالة عليه بحيث لا يشك فيه عاقل ولا يشتبه عالم كالعلوم التي يعرف ببداية العقول واوائلها مثل ان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية وما اشبه ذلك من الاوليات وامثال هذه لا يشتبه الا على الابله وعلى من يغالط في الحقايق بعينه ولا ينكره الا المعاند للحق والمباهت وحق العالم ان لا يناظر مثله ولا يلتفت الى قوله فان الاشياء الخفية يتبين بما هو اظهر منها وليس هي اظهر في العقول من الاوليات فمن انكرها فما ذا تبين له صحة ذلك وهو اظهر الاشياء عند العقل ومثالها هو دون ما ذكرناه في الوضوح ولكن صحح بالقياس والبرهان والمقدمات الاولية كالمسائل الهندسية والعددية فان انتقال هذه المسائل وان لم يوجبها اوائل العقول فقد صحت بالبراهين فصارت بعد قيام الدلائل عليها كالاوليات من حيث الصحة وقد يشتبه مثل هذه المسائل واوائلها على من لم يعرف مرادقاتها ولم يقف على سواه مثل ما وقع لبعض متكلمي زماننا لما سمع قول المهندس ان النقطة شيء لا جزء له فاخذ القلم ونقط على الكاغذ نقطة كبيرة ثم قسمها وقال انظروا الى حماقة المهندسين اذ قالوا ان النقطة لا جزء لها وهذه هي النقطة ولها اجزاء باحمله على هذا القول جهله بمراد المهندس من النقطة لان النقطة عند المهندس غير ما ذهب اليه المتكلم فلهذا اخذ يرد عليه واما ما مثله المتكلم فهو سطح عند المهندس لا نقطة فاذا كان الامر على هذا فان العاقل يشتغل بالرد على امثال هذه العلوم ولا يقصد نقيضها لان ليس عليها رد ولا نقض • والضرب الثاني من العلوم التي لا يشتغل بالرد على امثاله العاقل ولا يقصد نقضها ان يكون ذلك العلم من الخساسة وسقوط الرتبة بحيث لا يشتبه ذلك على من له ادنى معرفة بالعلوم وله قليل بصر مثل علم النيرنجات وعلم الاكتاف والاختلاج وما اشبه ذلك فان العلماء لم يجعلوا لها من المرتبة والمنزلة ان ينقضوها او يردوا عليها ومن هذه القبيل علم احكام النجوم وانما اعرض العلماء عن نقضه والرد عليه لعلمهم بظهور بطلان اصوله وفروعه وانه ليس نسبته ذلك على من له ادنى مسكة من العقل ولا يلتبس ذلك الا على من يقف في وجه الحق ويلتبس على نفسه ما هو بين نفسه فلهذا ليس يوجد لاحد منهم شيء من هذا النمط اعني الرد على علم احكام النجوم غير اني لما رايت بعض اصدقائي شديد الميل الى هذا العلم كثير الاشتغال به والتخرج بقول اصحاب هذا العلم واثر في نفسه تمويهاتهم وكثيرا ما ذهب وكثيرا ما احاربه واذاكره واعلن له ببطلان هذا العلم وفساد اصوله • سالني ان اجمع له طرفا بما كنت اذكر له متفرقا في كتاب ليكون دستورا له يرجع اليه في اوقات الخلوات ليتحقق قولي ويقف على صدق مقالي فاجبته الى ذلك وابتدات وسميته الاشارة الى علم فساد احكام النجوم • وسالت الله التوفيق على ذلك انه قريب مجيد • فاقول قد رسخ في اوهام كثير من الناس اشياء محالة لشدة حبهم اياها غيرة الوجود او عديمه فمن ذلك حبهم الراحة والعيش الهنى

في الدنيا

في الدنيا الذي لا مشقة عليهم فيه وعلمهم ان ذلك انما يتاتى بالمال وبالغناء وتحصيل المال وجمعه من اشق الاشياء على الانسان وابعدها من الوجود واما ما يورث من المال او يحصل بوجود ضالة او عثور على كثير وذلك من غير مشقة ولا تعب فمعلوم ان وجود مثل هذا نادر لا دائم ولا اكثري والنادر لا قياس عليه ومعلوم ايضا ان من حصل ذلك المال الذي انما حصله بمشقة وعناء عظيم فلما استحكم في قلوبهم ما ذكرنا من حب الراحة بمثل ما اوهامهم انه يمكن طريق تحصيل المال للانسان بلا مشقة وتعب فاعتقدوا واثبتوا في اوهامهم امر الكيمياء وجعلوه اصلا وقالوا ممكن ان يتخذ شيء او تدبير تدبير يصير به النحاس فضة والفضة ذهبا وبنوا عليه فروعا وصنفوا في هذا الباب كتبا كثيرة مثل كتب جابر وكتب ابي زكريا الرازي وغيرهما وهذا شيء باطل لان ما يخلقه الله تعالى بواسطة الطبيعة يعجز عنه الصناعة وما يعمله الصناعة لا يشتغل به الطبيعة وليس غرضنا هاهنا ابطال هذا المحال ومن ذلك حب اكثر الناس لمشاهدة الاشياء الغائبة عنهم مثل البلاد النائية والممالك البعيدة ورؤية اهلها وعجايبها وعلمهم ان السياحة في اقطار العوالم شاقة وبلوغ اطرافها متعب وخصوصا على من لم يكن له زاد ولا راحلة فعلوا في انفسهم ان هذا انما يتاتى بالطيران دون المشي وتوهموا ان ثم طايرا او اعتقدوا وجوده وسموه عنقاء مغرب ثم القوا عليه حكايات واسماء ونسبوها الى العنقاء وحديث العنقاء موجود في الامم او في اكثرها وهذا شيء محال معروف بادنى تامل وليس غرضنا ابطاله في هذا الموضع ومن ذلك حب الناس معرفة ما سيكون في المستقبل وما يحدث فيه وعلمهم ان ذلك لا يطلع عليه الا نبي مرسل اوحى الله تعالى اليه فوقف عليه وعرفه او ولي من اولياء الله تحقيق راى في المنام رويا صادقة اما لا يحتاج الى تعبير او بحيث يحتاج الى ذلك فادرك به علم ما سيكون في المستقبل ولهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الرؤيا الصادقة جزء من نيف واربعين جزءا من النبوة فلما غلب عليهم حب ما ذكرنا بمثل في اوهامهم ورسخ في قلوبهم علم احكام النجوم وانه سيعلم من قبله الاشياء الكائنة قبل كونها ثم وضعوا له اصولا من تلقاء انفسهم غير صحيحة مسائلهم والفوا فيها كتبا غير قليلة وليس على شيء مما وضعوه دليل ولا يشهد على صحتها قياس ونحن نريد ان نبين اولا بطلان الاصول التي وضعوها وفساد ما بنوا عليها ثم نتبعه ببيان امتناع ادراك هذا العلم والوصول اليه بوجه من الوجوه فنقول ان من الاصول التي وضعوها بلا دليل قولهم ان كوكب زحل نحس بارد يابس والمشتري معتدل سعد وان المريخ حار يابس نحس وان الشمس حارة يابسة سعد اذا كانت بعيدة نحس اذا كانت قريبة والزهرة باردة رطبة سعدة تحب اللهو والغناء وعطارد مما عدما مائل سعد من السعود ونحس من النحوس يكتب ويميل الاعمال الدقيقة والقمر رطب وان الاعمال الحقيقة الحضرة الشريفة الوجود منوطة به ويدل على فساد هذا الاصل انه ليس على شيء مما قالوه حجة ولا يستند الى دليل وليس يوجد في كتبهم حجة البتة على دعاويهم ولا في كتب اساتذتهم بل هو قول خراف وضعوا من تلقاء انفسهم وضعا واخذوه تقليدا من غير برهان ولا قياس وايضا قد صح ان الحر والبرد المحسوسين انما اوصاف هذه العناصر التي هي الارض والماء والهواء والنار واصناف ما يتركب منها وقد صح عند اصحاب هذا العلم ان اجسام الافلاك والكواكب خلاف الاجسام الارضية وان هذه الكيفيات بعيدة عنها غير موجودة فيها ولهذا قيل انها من طبيعة خامسة اذ ليست مركبة من هذه العناصر الاربعة المذكورة فاذا كان ذلك كذلك فكيف يكون هناك شيء بارد او حار او رطب او يابس ثم نقول سبب هذه الحرارة في هذا العالم شيئان احدهما الشعاع والضوء والثاني الحركة وقد بان هذا في علم الطبيعيات وانه حيث يوجد احد هذين السببين يحصل الحر وحيث لا يوجد ولا واحد منهما يحصل البرد على حسب ما بينوا

هذه المسئلة في موضعها واذا كان كذلك لزم ان لا يكون هناك برودة لا محالة لان اسرع الحركات موجودة هناك وهي
حركة الفلك الاعلى والشعاع ايضاً على زعمهم موجود هناك فوجبت ان يكون جميع الاجسام التي هناك حارة ويابسة ولا
يكون هناك شي بارد ولو كانت الشمس على زعمهم حارة لكان كل ما قرب اليها اسخن والامر بالخلاف من ذلك فان الهواء
العالي ابرد من الهواء السافل فدل على انه ليس هناك شي حار ولا بارد   قالوا انا نريد بهذا انه يحدث من زحل في
الارض البرودة والنحوسة لا انه في نفسه بارد نحس وكذلك نقول في جميع الكواكب وفيما ينسب اليها فنقول وليس
لكم دليل على دعواكم ولا حجة ومن الذي يدريكم ان زحل يحدث منه البرد في الارض ومن المريخ الحر وغير ذلك مما نسبوا
به الى الكواكب وان كان قد صح انه ما من كوكب من الكواكب الا وله اثر في هذا العالم ولكن الشك في موقع ذلك
الاثر اي اثر حرارة ام برودة ام غيرهما   ولو ادعى مدعي ان الحر يحدث عن اثر زحل والبرد عن اثر المريخ فلا يكون دعواه
اولى بالرد من دعوى هذا المنجم لانه ليس على صحة احد القولين حجة ولا على بطلان احدهما دليل   فان قالوا هكذا ذكرت
الاوائل في كتبهم ونحن نقول مثل قولهم والجواب انه ليس كلامنا ولا مناظرتنا معكم وانما كلامنا مع اولئك الاوائل
الذين صنفوا الكتب في هذا الباب وذكروا فيها اشياء ليس عليها دليل ولا حجة لانكم قد رضيتم ان تقلدوا اولئك ولا
تطالبوهم بالدليل على دعواهم المذكورة فيها واما ما ذكروا من نحوسة بعض الكواكب وسعادة بعضها فانه كلام باطل لانا نعلم
انه لا سعادة في هذا العالم على الاطلاق ولا شقاوة ولا خير ولا شر كلياً وان الشر الجزئي والخير الجزئي الذي يوجد في ظاهر الامر
انما يوصف بما يوصف به بالاضافة الى اشخاص معينة وان هذا الكثير الجزئي الموجود هو خير لانه موجود من سبب خير
في نفسه صنعي فلا يكون اذاً شراً وهناك هذا ما نشاهد من حال الشمس وما فيها من النظام الكلي والصلاح العالم التي لا
نحتاج الى ذكرها واقل ذلك حياة العالم وقت الربيع بسبب قربها من الاماكن وما يوجد من ذلك وقت الشتاء
وما في هاتين الحالتين من الصلاح اعني قربها وبعدها وما يحصل لاكثر الحيوانات من الانخزال والفتور وقت غروبها والانتشار
والتصرف في الحوائج وقت طلوعها وفي الحالين من الصلاح ما فيهما من فوائد اخرى لا اطول الكلام في ذكرها فان اتفق
وقتاً ما ان يحصل الانسان في صيف صايف وقت انتصاف النهار في مفازة ولا يكون معه ماء فيهلك عطشاً فان
هذا الهلاك شر لذلك الرجل بعينه وبالاضافة اليه لا ان فعل الشمس شر عليه لانه لو لم يكن بالصفة التي يهلك بسببها
ذلك الانسان لما كانت الشمس شمساً حتى لو قال قائل كان يجب ان يكون الشمس بحيث لا يصيب بسببها ذلك الشر
الجزئي فكانه يريد ان لا يكون هذا الصلاح وهذا النظام الذين هما موجودان فيه وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى فاذاً
ذلك الهلاك ليس هو شر مطلق بل هو خير لانه حاصل عن مثل ذلك الخير المطلق وكذلك النار في اذاقتها بعض الحيوانات
عند قربه منها فاذاً ليس في العالم شر مطلق البتة   وكذلك نقول في المرض التي يصيب الانسان والموت فان الموت والفساد
خير من هذا الوجه لان نظام العالم وصنعه على ان يحدث في العالم اشياء وياخذ تزايد زماناً ثم يقف ثم ياخذ في النقصان لم يفسد
ولو لم يمت هذا الانسان او لم يفسد ذلك الشي الواحد لزال هذا النظام والصلاح واقله انه لو لم يفسد الحاصل لما كان
ملجأ في مكان في العالم ولا مجال واذاً في فساد الجزئيات صلاح كلي   واما المرض فهو سبب الموت واذا كان الاصل الذي
هو الموت خيراً فيكون سببه ايضاً خيراً   واما الفقر الذي يعد شراً ونحساً والغناء الذي يعد خيراً وسعداً فليس كذلك
على الاطلاق لانه ما من حالة للانسان في الدنيا وهو يعد حالة ذلك فقراً ونحساً الا وتلك الحال سعادة

وخيراً

وخيراً لا جبر وغاية مناه ان يكون له مثل تلك الحال الا ترى انه ليس فقراً اصعب من الفقر المرض المزمن ومع ذلك
يتمناه المريض المشرف على الموت في اكثر الامر   ولذلك لا شر ولا نحس في الدنيا على الاطلاق وكذلك لا سعد على الاطلاق
لانه ما من حالة فيها اكثر الناس الا ويعد كل واحد منه تلك شقاوة محضة لانه يقول قد ذل تلك الحالة وارتفعت همته
الى شي آخر فوقه سواء كان سوقياً او دهقاناً او سلطاناً فانما هو فيه من حال الدنيا بعده لنفسه شراً او شقاوة فاذاً ما ذكرناه
صحيح ان لا شقاوة ولا سعادة في الدنيا مطلقين ولهذا قيل ان كل واحد من الناس في الدنيا غير راض بما اعطاه الله الا
الا بالعقل فان كل واحد عنده انه اعقل الناس فاذا صح هذا وان لا شقاوة ولا سعادة ولا خير ولا شر في الدنيا على الاطلاق
فكيف ينسب السعادة والشقاوة والخير والشر الى الكواكب والافلاك فاذاً لا سعد ولا نحس هناك على هذا الوجه وان
سئلوا لم صار زحل نحساً والمشتري سعداً ولم لا يجوز الامر بخلاف هذا ولا نجد لهم على دعواهم حجة ولا على الرد على القائلين
بخلافه فكل ما كان كذلك فلا يكون علماً بل يكون شكاً وظناً   فان قالوا هذا الذي نذكره ونذعنه قد ذكره بطليموس صاحب كتاب
المجسطي في كتابه المسمى بالاربعة وكتاب الثمرة فنقول لا يبعد ان يكون تصنيف هذين الكتابين لبطليموس آخر غير صاحب
كتاب المجسطي لان البطالسة كثيرون ويكون هو من جملة اصحاب احكام النجوم وان جوزنا ان يكون هو صاحب كتاب المجسطي
فلا يكون كلامنا معه الا مثل كلامنا مع غيره   فنقول ان الذي ذكرت على صحته دليل ولا حجة فان الباطل يرد عليه كل احد
كائناً من كان   ونقول يجوز ان يكون لصاحب كتاب المجسطي في تصنيف هذين الكتابين غرض ونحن لا نعرف غرضه
وهو مع ذلك كان عارفاً ببطلان ما ذكره عالماً بفساده كما حكي عن يحيى النحوي انه كان يرد على كلام ارسطوطاليس وكان
غرضه مساعدة نصارى ذلك الوقت كيلا يقال انه يميل الى مذهبه وكان عالماً بفسادها بقوله لانه قد وجد له كلام
في الحكمة والعلم موافقاً لقول ارسطوطاليس يدل على ان ما قاله لا عن اعتقاد وان ظاهره كان بخلاف باطنه فكذلك
هذا الرجل الذي يستند اليه الكاتبين يجوز ان يكون حاله كحاله من الاصول الفاسدة التي وضعوها كلامهم في التربيع
على حسبها قالوه في الكواكب وهو قولهم ان بعض البروج نارية كالحمل والاسد والقوس وبعضها ارضية كالثور
والسنبلة والجدي وبعضها هوائية مثل الميزان والجوزاء والدلو وبعضها مائية مثل السرطان والعقرب والحوت وسموها
المثلثات وقالوا ايضاً ان بعضها نهارية وبعضها ليلية وبعضها ذكر وبعضها انثى وسموا بعض اجزاء البروج الحدود
وبعضها الوجوه وبعضها النوبهرات وبعضها الامار وغير ذلك من الاسامي التي وضعوها لها على حسب آرائهم
وشهواتهم فلا نجد لهم على دعواهم حجة في هذا الباب وهذا الكلام منهم مثل كلامهم في الكواكب والرد عليهم كالرد على قولهم في
الكواكب   وايضاً قد ثبت عند العلماء ان اجسام السموات بسيطة والبسيط معناه انه ليس مركب من اجزاء مختلفة
بالحقايق الذاتية كل ما كان كذلك فلا يختلف اجزاؤه بل يكون متشابه الاجزاء واذا كان هذا صحيحاً فكيف يكون بعض
اجزاء الفلك مخالفاً لبعض حتى يكون الحمل حاراً والثور بارداً او يكون الحمل ذكراً والثور انثى وغير ذلك مما ذكروا او نسبوا
الى اجزاء الفلك من بساطة جرم الفلك استدلوا على تجربته فانه لا يجوز ان يكون بعض اجزاء البسيط مربعاً وبعضها مسطحاً لان
اختلاف الاجزاء في الشكل والكيفية يدل على اختلافه في النوع وليس حركة الفلك كذلك وايضاً لو قلنا هذا الدعوى فنقول الحمل
مائي والسرطان نارياً والحمل انثى والثور ذكر لم يمكنهم ان ينفصلوا على هذا على اعتراض كما لم يكن لهم من مثل هذا القول انفصال
فقد صح انه ليس هناك شي بارد ولا حار ولا ذكر ولا انثى واما الاسماء الموضوعة لاجزاء الفلك كالحمل والسرطان وغير ذلك

فليس لها حقيقة بل لما رأوا جملة من الكواكب تشبه صورة ما سموها بذلك الاسم لا ان لها عندهم حقيقة وهذا مثل ما سموا
عدة كواكب ذنباً وعدة كواكب نسراً وكذلك سموا جملة منها مقصعة المساكين وليس لهذه الصور حقيقة وكذلك اسماء
البروج ليس لها حقيقة واذا كان كذلك فلم صار لصور البروج اثر في العالم ولا يكون لسائر الصور اثر والعجب من هذا
لم يجعلوا للصور الخارجة عن المنطقة البروج حكم ذلك البرج الذي هي فيه لانه ما من كوكب الا وهو في برج ما فلم يقولوا ان
طبع نسر الواقع مثلا طبع الكوكب الفلاني من السيارات حتى قالوا ان طبع الكوكب الفلاني طبع المريخ وطبع الفلاني طبع
المشتري ولو نسبوها الى طبايع البروج التي هي فيها لكان اولى فقد علم انه ليس لما نسبوا الى الصور التي في السماء حقيقة
من الاسامي ولا على ما نسبوا اليها من المعاني دليل وكذلك الكلام في الحدود والوجوه وغير ذلك ومن تلك الاصول الفاسدة
قولهم ان البرج الفلاني بيت الكوكب الفلاني وشرف كوكب آخر وهبوط آخر ووبال آخر مثلا قالوا ان الحمل بيت المريخ
وشرف الشمس وغير ذلك من الاوصاف وكذلك قولهم ان البرج الفلاني انتهى بطالع فلان في السنة الفلانية واذا حقق
هذه المعاني فلا يوجد اصل يستند اليه ولا على صحتها دليل وان سئلوا لم جعلتم برج الحمل بيتاً للمريخ ولم يجعلوه بيتاً لعطارد
ولم جعلتم لعطارد بيتين وللشمس بيتاً واحداً والشمس اعظم كوكب في السماء واشدها اثراً في الارض وعطارد اصغر كوكب
في السماء لان اصحاب الرصد قالوا ان جرم الشمس مثل جرم الارض مائة وسبعة وستين مرة تقريباً وجرم عطارد جزء من
اثنين وعشرين الفاً من الارض تقريباً فعلى هذا يلزم ان يكون للشمس بيوتا كثيرة ولا يكون لعطارد بيت البتة ولم
جعلتم للقمر بيتاً واحداً ولكل واحد من الكواكب المتحيرة بيتين والذي اوجب هذه القسمة فلا يجد لهم على ذلك دليلا ولا حجة
وكذلك لو سئلوا لم جعلتم الجدي والدلو بيتي زحل ولم لم يجعلوا اسمها بيتي الزهرة فلا يمكنهم الانفصال عن هذا السؤال
وليس على ذلك حجة ولا دليل ومن تلك الاصول الفاسدة قولهم ان الطالع بيت الحياة والثاني بيت المال
والثالث بيت الاخوة والرابع بيت الآباء والخامس بيت الاولاد والسادس بيت المرض والسابع بيت
الازواج والثامن بيت الموت والتاسع بيت السفر والعاشر بيت السلطان والامهات والحادي عشر بيت الرجاء والسعادة
والثاني عشر بيت الاضداد وليس على هذا الوضع والترتيب حجة ولا دليل ولا يشهد له قياس وان سئلوا لم جعلتم
الثاني بيت المال قالوا ان المولود بعد الولادة يحتاج الى المال ولا يدرون ان المولود يحتاج بعد الولادة الى اللبن والام
حتى يرضعه فعلى هذا كان يجب ان يكون الثاني بيت الامهات لا بيت المال فان قيل لهم لم جعلتم الثالث بيت
الاخوة والرابع بيت الآباء والعاشر بيت الامهات بل كان يجب ان يكون بيت الآباء والامهات قبل بيت الاخوة لانه ما
لم يكن اب وام لم يلد الولد وكذلك كان يجب ان يكون بيت الازواج قبل بيت الاولاد فكان يجب ان يكون
الخامس بيت الازواج لانه ما لم يكن زوجة لم يكن ولد واي نسبة بين السلطان والام حتى صار بيتهما واحداً وكذلك
لم جعلتم الثاني عشر بيت الاعداء كان يجب ان يكون هو بيت الاولاد لان الاولاد اعداء وعدو للاب في غالب
الاحوال ولو قلب هذا الترتيب وجعل لهذه البيوت ترتيباً آخر لما وجدوا الرد على ذلك ومن تلك الاصول الفاسدة
ان البرج والدرجة التي يفرض لا ينظر الى البيت الثاني وينظر الى البيت الثالث نظر مودة تامة ولا ينظر الى السادس
وينظر الى السابع وهو نظر عداوة تامة ولا ينظر الى الثامن وينظر الى التاسع وهو نظر مودة لانه التثليث الثاني وينظر الى
العاشر وهو نظر عداوة لانه التربيع الثاني وينظر الى الحادي عشر وهو نظر مودة لانه التسديس ولا ينظر الى الثاني عشر

وهذا

76

78 وهذا فاسد لانه ما من درجة الا وتتصل منها الى درجة اخرى حيث كانت تلك الدرجة وان كان تحتها وحيث
يتصل النور يكون هناك نظر فاذا جاز ان ينظر من درجة الى درجة فلان ينظر من برج الى برج تحته اولى وايضاً لما جاز
ان ينظر الى البرج الخامس فلم لا ينظر الى السادس لانه بيت المرض ولا ينظر الى الثامن لانه بيت الموت ولا
الى الثاني عشر لانه بيت الاعداء فيقال ما بال الثاني وهو بيت المال ليس ينظر اليه والمال احب الاشياء الى الانسان
في الغالب وايضاً يقال لهم لم جعلتم نظر التسديس والتثليث نظر مودة والتربيع والمقابلة نظر عداوة ولا
ينفصلون عن قول من يقول لا بل الاولى ان الاولان نظر عداوة والثانيان نظر مودة فلا يمكنهم اقامة الدليل
على قولهم والانفصال عن الاعتذار المذكور ومن تلك الاصول الفاسدة قولهم ان طالع البلد الفلاني برج كذا مثلاً
قالوا ان طالع اصفهان هو القوس وطالع الجبل الثور وكذلك ما يقولون في سائر البلدان وطوالعها وفساده ظاهر
لانا نعلم انه يعني مطالع البلدان اول ما ابتداء بناء ذلك البلد كان الطالع كذا ومن عرفنا عند ابتداء بناء كل بلد كان الطالع
ما يدعونه وان كان جائزاً ذلك في بعض البلدان الكثيرة مثل نيشابور لانه يقال بناها شابور ومثل سمرقند يقال
بناها سمر ومعنى سمرقند سمركرد فما ذا يقولون في طالع ناحية من النواحي مثل جبل همدان لانها بلاد كثيرة وطالع اي
بلد هو ذاك الذي يقولون انه طالعها وكذلك طالع بلد اجتمع من قرى عدة كلها متفرقة مثل يهودية اصفهان
وقرى باي قرية يعتبر طالعها والعجب من هذا ما حكي عن واحد منهم من اهل زماننا انه قال انما لم يصب مدينة
اصفهان آفة من العسكر الوارد من فارس لان طالعها كان القوس وكان المشتري صاحبه مسعود وانما اصاب
سواده ان طالعها كان عقرب وكان زحل اذ ذاك في العقرب فلذلك اصاب سواده آفة وفساده ما نعلم ان سواد
اصفهان كثيرة القرى ث لكل قرية حتى جعلوا الطالعها كلها العقرب وهذا بعيد من العقل واصبهان
ليس الذي احاط به هذا السور بل خارج السور مواضع كان مثل هذا من اصفهان واصابها الآفة فصح بهذه
الاشياء ان ما قالوه محال وليس على شي مما ذكروه حجة ولا دليل ولا يقول من قال بخلاف ذلك مرد ولو ان
انساناً جاء وقلب جميع اصولهم واحداً لكل واحد هذه وخلافه وصنف كتاباً على حسب ما قلنا ثم يحكم على طريقتهم
من ذلك الكتاب فانه لا محالة يصدق بعضها ويكذب بعضها وربما كان صدق هذا القائل اكثر فاذن صح ان
تلك الاصول ليس موثوقاً بها ولا صحتها فان قالوا ان ما تقوله قد اوحى الله تعالى الى ادريس عليه السلام وما
يقوله النبي رسول الله يكون حقاً صحيحاً فنقول ليس هذا قول ادريس بل اقول ادريس
والعوق بان الغيب هل يدركه الانسان ام لا من الاصول وقد نفي ادراك ذلك النبي صلى الله عليه وسلم وجاء في
كتاب الله تعالى وهو قوله لا يعلم الغيب الا الله وقال النبي عليه السلام اشد ما جاء على امتي شيئان الايمان بالنجوم
والكفر بالقدر فبهذا علم ان ادريس بري عن مثل قولهم فان قالوا انحن نخبر عن وقوع الكسوف ويكون صدقاً
فكذلك غيره فنقول انتم لا تعرفون الكسوف متى يكون من حيث انتم اصحاب الاحكام وانما يعرف من يعرف
ذلك بالحساب وحل الزيج واما صاحب الاحكام انما يعرف من يعرف ذلك بالحساب وحل الزيج وصاحب الاحكام بعيد
عن ادراك ذلك وبناء الزيج على اصل صحيح مبرهن عليه لان الزيج مختصر من كتاب المجسطي وكتاب المجسطي وما فيه علم
بالمشاهدة التي هي الرصد ويقوم على صحة ذلك البرهان الهندسي فليس اذاً معرفة الكسوف والظلم معجبة كما

تقولون انتم اذا كان القمر فى العقرب يجب ان يمطر السماء لان الاول مبرهن والثانى ليس كذلك واما
اختيارات الايام التى يجعلونها مبنية على اتصالات القمر بالكواكب المتحيرة وقولهم ان هذا اليوم سعد وهذا يوم نحس
فليس هذا صحيحاً لما ذكرنا قبل وايضاً ما من يوم الا وهو سعد لقوم ونحس لقوم آخرين على حسب طوالع مواليدهم
ونعلم انه ليس كل من فى العالم ولدوا فى آن واحد فاذاً لا ندرى سعادته يمن ونحوسته يمن فاذا الامور على ما
يذكرون فى البقاء ثم من اختيارات الايام ومن الاصول التى وضعوها حديث رأس التنين وذنبه والذى
يقال له الرأس مجاز الشمس وللذنب مجاز الجنوب وفساد هذا انه ليس للرأس ولا للذنب حقيقة جسمانية
اذ ليس هما كوكبان او قد كان بل هما تقاطعا دائرة البروج ودائرة مايل القمر واذا حصل للقمر فى واحد من بين العقدتين
يكون فى سطح فلك البروج واذا ثبت هذا فلم يجب ان يكون لكل واحد منهما حكم بانفراده حتى يكون الرأس سعداً والذنب
نحساً ولم اختص هذا المعنى بتقاطع البروج ومايل القمر دون غيره ولكل واحد من الكواكب المتحيرة هذان التقاطعان فان
قيل لان عقدة القمر متحركة منتقلة من برج الى برج فنقول ان تقاطع الكواكب الاخر متحركة ايضاً الا انها ابطاء وما
هو ابطاء حركة فاثره عندكم اقوى كما تقولون فى زحل بالقياس الى القمر فاذاً يجب ان يكون لتلك العقد احكام وانتم
لا تشتغلون بذلك وايضاً لم جعلتم الرأس سعداً والذنب نحساً فان قالوا ان هذا الرأس هو مجاز الشمال فلهذا هو سعد
فنقول ان الرأس منتقل ويصير الى الجنوب كما هو فى هذا الوقت فوجب ان يكون الرأس فى هذا الوقت
نحساً لانه فى جانب الجنوب فاذا ثبت ما ذكرناه فان جميع ما تعلقوا به وحكموا عليه ليس له اصل صحيح ولا عليه
حجة ودليل بل هو امر جزاف مشكوك فيه ويجب ان نعلم ان جميع ما يقولونه من احكام النجوم شبيه بفعل النساء
عن ضربهن بالحصاء فانهن يخبرن عند ذلك كما يخبر المنجم والضارب بالحصاة على ان يراعوا احوال الناس
ويتكلموا بما يليق بحال على كل واحد منهم فان لكل طائفة من الناس احوالاً لا يخلوا اكثرهم منها فللسلاطين
والجندية احوال وللسوقية والدهاقين احوال فاذا ذكروا ما قلنا فلا شك ان بعضاً منه يصدق مثلاً يصدق من
العشرة الاثنان او ثلثة فاذا رأى من هو مؤمن بقولهم ان اثنين تصادف مما قالوا وكانا كما قالوا احكم بحذقهم فى ذلك
العلم ولم يحكم بجهلهم ولو كانت الثمانية الباقية بخلاف ما قالوا وايضاً نقول لكل واحد ممن يحكم مثلاً قال ان عدواً لك
شاع فى امرك بالفساد فيطلق القول اطلاقاً وما من احد من الناس الا وله عدو ما فالسامع يتصور عند نفسه ذلك العدو
ويتعجب ويقول ما اعجب هذا المنجم وما اعلمه وايضاً يقول له كل واحد منهم اصبت فى هذه السنة خيراً او احسن اليك
انسان او اصابك خسران وما من احد تمر عليه سنة الا ويصيبه شئ مما ذكرنا فيتخيل عند السامع صدق مقاله وهذه الحيلة
التى ذكرناها مذكورة فى كتاب زرقاء العيينين وهذا رجل كان احذق الناس بالزرق واوحى فيه فصنف كتاباً وعلم
كل طائفة من الاسس زرقه ممن يجلس على الطريق حتى جاء الى المنجمين وعد اصناف الناس من الرجال والنساء
والصبيان والشبان والمشايخ والخدم وغيرهم وذكر اشياء يليق بكل صنف منهم وهو لا يحفظون ذلك الكتاب فاذا راد
واحداً زادوا عليه ما حفظوه وذلك الانسان لا يخلو حاله من بعض ما ذكر ذلك المتحرق فتعجب العمر من كلامهم على حسب ما ذكرنا
وذلك حال الزراقين الذين يطوفون فى المحال والسكك ويحوجون على النساء والصبيان ويذكرون من ذلك النمط
شيئاً وربما كان صدق هذا المحرق اكثر من صدق المدعى على احكام النجوم فان قالوا ان علم احكام النجوم مثل علم الطب لان كلى

العلمين

العلمين لا يخلو عن الشك فالجواب من وجهين احدهما الطب له اصل معتمد عليه كما بينا قبل واصله انه معلوم
ان الاجسام الطبيعية تفعل بعضها فى بعض وينفعل بعضها بعضاً كما بينا فى العلم الطبيعى وذلك الفعل معلوم وايضاً فالطبيب
يستدل من النبض والتنفس على احوال المريض على ما اصاب قلبه او كبده او مجاري بوله من الاعلال فيعرف ذلك فى اكثر
الاحوال ويعرف احواله السابقة كما هو الذى ذكر فى كتاب العلل والاعراض ثم يدبره بالضد مما عليه صحته بالجالس لمزاجه
وليس نعلم من الاحكام شيئاً يشبه هذا الاصل والوجه الثانى المقاربة بينهما ليست على الوجه الذى قالوا فانه قد
صح ان لعلم النجوم درجات ادناها ما له اصول صحيحة مبرهنة هندسية وهو علم الهيئة وان كان الزيج جزءاً من المجسطى لان
صاحب الزيج يجوز ان يغلط فى الحساب وايضاً فى الحساب مواضع لا بد من التقريب فيه والتساهل عند الجزو والاهم
والاصم فانه لا سبيل الى معرفته بالحقيقة فلا بد فيه من المساهلة فى الحساب والدرجة الثالثة ما يدعونه من معرفة ما
سيكون وليس لهذا اصل البتة دون علم الهيئة والمجسطى ومن الطب معرفة تشريح بدن الانسان ومعرفة اعضاء
المتشابهة والآلية ومعرفة الامزجة والاخلاط وبالجملة معرفة الامور الطبيعية المذكورة فى كتب الطبية ووزان الزيج هو
كمعرفة المبنية على الاصول الصحيحة وهو طريق اصحاب القياس ويجوز ان يغلط لان معرفة العلة مبنية على الحدس
الحقيقة كما هو فى الزيج ووزان علم الاحكام وهو طريق اصحاب التجربة لا بل طريق اصحاب الحيل اذ ليس لهم اصل
صحيح يرجعون اليه فاذاً قولهم ان علم الاحكام يشبه علم الطب على الاطلاق وليس كما قالوا ثم نقول هب ان
علم الطب مثلاً ليس بصحيح ففساده لا يدل على صحة علم الاحكام المتنازع فى صحته فاكثر ما يلزم القائل ان يقول كلى
العلمين غير صحيح فلا ينفعهم ذلك فى مرادهم فاذا ثبت ما ذكرنا صح ان الاشتغال بقول هؤلاء الذين يدعون هذا العلم
ليس الا من قلة التمييز فى العلوم والقيام عن وجه الحق وان الكتب المصنفة فيه ليس الا غرورها وافتعالا من مصنفيها
والآن فانا نبين انه لا يجوز ان يقف على هذا العلم احد والممتنع ان يحيط به انسان فيقول انه قد صح عند اهل العلم
ان جميع ما يكون ويحدث فى هذا العالم السفلى قليله وكثيره منوط بحركات الكواكب والافلاك وانها اسباب لوجود هذه
مع نفوسنا وان الافعال التى تحدث من الملائكة السماوية لها ايضاً اسباب ومؤثرات بواسطتها يحدث افعال
الملائكة السماوية وهى الملائكة الكروبيون التى يقال لها عندهم العقول وان ما يحدث من الملائكة الكروبيين لها احداث
وهو الله جل ذكره فادرست جميع الاشياء هو الله وانما يحدث الاحداث بواسطة بينه وبين
المحدثات وهذه المسئلة مبرهنة فى موضع آخر يعرف من هناك وايضاً قد علم ان نسبة النفوس السماوية
الى الاجسام الفلكية والى الكواكب كنسبة نفوسنا الى ابداننا من حيث تحرك الافلاك والكواكب كما ان نفوسنا
تحرك ابداننا واعلم ان لكل فلك وكوكب نفساً بانفرادها تحركه لان من الكواكب قد صح انها متحركة على انفسها ولها
محركات صغارها وكبارها كما ان نفوسنا تحركنا وتتصرف فينا وهذا هو معنى قول العلماء ان الكواكب والافلاك
احياء عقلاء مختارة لما يفعل فاذا صح ذلك فلا شك ان لكل نفس من هذه النفوس المذكورة اثراً فى هذا
العالم وصحة هذا مبينة فى مواضع اخر فاذاً قد صح ان لكل فلك وكوكب اثراً خاصاً فى هذا العالم اعنى لنفوسها
ومتنع ان يقف على ذلك الاثر احد او يدركه انسان او يعرف ان اثر السها مثلاً فى هذا العالم على اى وجه هو وكذلك
اثر سائر الكواكب الصغار فانه قد صح عندهم ان كواكب السحابية التى على السماء والمواضع التى فى السماء شبه بياض مثل

مثل المجرة وغيرها انها كواكب صغار محتمعة لا يقدر ابصارنا على التمييز بينها واعلم انه ليس جميع الاثار التي يحدث في الارض
سببها الكواكب السبعة السيارة بل لكل كوكب ولكل فلك اثر وهولاء اصحاب الاحكام لا يراعون ذلك ولم يذكروا
في كتبهم شيئاً من ذلك وايضاً قد صح ان لكل واحد من الافلاك اثراً خاصاً اعني بنفس ذلك الفلك فلانه لما كان الكوكب
وهو كالنقطة من فلكه فلان يكون للفلك اثر اولى واصحاب الافلاك مقرون بان للافلاك تأثيرات ولكن ينسبون ذلك الى
الافلاك السبعة ولا يدرون ان الافلاك التي وجدت بالرصد وثبت بالقياس قريباً من ستين فلكاً بعضها محيطة
بالارض وبعضها ليست كذلك وهي افلاك التداوير ومكن ان يكون هناك افلاك اخر لم يدرك بالرصد وايضاً فان العلماء
جوزوا ان يكون لكل كوكب من الكواكب الثابتة فلك بنفسه كما كان للسيارة وان كان كما يقولون فمن الذي يعرف
اثر الافلاك في هذا العالم واصحاب الاحكام ليس عندهم من هذا المطلب شئ فاذا حكموا باحكام السبعة السيارة كيف يصح
وقد اغفل عن سائرها فلا يكون اذاً ذلك علماً صحيحاً فهذا احد ما يدل على امتناع وقوف الانسان على معرفة تأثير الافلاك والكواكب
في الارض ووجه آخر من الدليل على امتناع معرفة هذا العلم والوقوف عليه من جهة المتأثرات اعني الاجسام الارضية التي ذكرنا
ان الاجسام العلوية يؤثر فيها وذلك انا نعلم ان الافعال كما انها يختلف بسبب المؤثرات كذلك يختلف بسبب المتأثرات
وذلك ان الفاعل يحدث عنه الفعل اذا كان القابل للفعل حاصلاً ويكون فيه قوة قبول ذلك الفعل لانه اذا كان الامر بخلاف
ما ذكرنا فلا يحصل الفعل وان كان الفاعل حاصلاً ونحن وان تحققنا ان العلويات مؤثرات في الارض فلا يعرف
الاجزاء الارضية وانه انها قابلة لتلك التأثيرات لان اثر السماويات سارية في العالم لان ذلك الاثر يقصد ان يفعل في
موضع ولا يفعل في موضع آخر واذا لم يكن في الاجسام الارضية قوة لقبول ذلك الاثر لا يحصل الفعل الاثري كما
ان الحداد وان حاذقاً في صناعته ما لم يجد الحديد لا يقدر على ايجاد السيف والسكين من الخشب ولا يمكنه ان يتخذ من
الصوف السكين ومثال سريان اثرها ما يشاهد من اثر شعاع الشمس في الارض فانه اذا وقع على الارض يذوب
بسببه الاشياء مثل الشمع والعسل وينعقد اشياء كالملح وغيرها فاذاً قد بان ان اختلاف هذه الافعال كانت
بسبب الاستعدادات التي كانت في القوابل لا ان بعض الشعاع قصد لان يذيب الشمع والعسل وبعضه قصد
ليعقد الملح فكذلك حال اثر الكواكب من الخير والشر في الارض ولكنا من اين لنا المعرفة بحالات الارض وانه اي
موضع منها مستعد لقبول اثر المريخ او لقبول اثر المشتري او لقبول اثر فلك من الافلاك واي موضع ليس له ذلك
المعنى وايضاً الجهات لا نهاية لها والعلم لا يحيط بما لا نهاية له فهذا ايضاً دليل على ان الانسان ليس له قدرة على
ادراك هذا العلم بتمامه ولا يقف على حقيقته ولكنهم ينسبون ذلك الى تقصيرهم في قراءة الكتب ويوركون
الذنب على انفسهم واهل العلم يقولون انه غير ممكن ان يدركه الانسان فاذاً الطائفتان اتفقا على انهما غير عارفين
بهذا العلم ولكنهم اختلفوا في السبب كما ذكرناهم ان سامح سامح بجميع ما ذكرنا ويقول هب اثر الشئ من الكواكب والادلاك
في الارض للسبعة السيارة وهب انه عرف استعداد كل جزء من الارض لقبول آثارها لكان انما يصح الحكم عليه لو كانت
الارض باقية على حالة واحدة ولم يكن يحدث لها تغير في ذاتها من حال الى حال لكن الامر ليس كذلك بل من شان العناصر
الاربعة ان يستحيل بعضها الى بعض حتى يصير جزءاً من الارض ماء او جزءاً من الارض هواء ويستحيل بعض الماء هواء والهواء
ماء وكذلك يستحيل الهواء ناراً والنار هواء فاذا كان الامر على هذا فمن الذي يدرينا يومنا ان بعض المواضع من الارض الذي

لمان

78

كان يقبل اثر الكواكب وهو على صفة مخصوصة فاذا زال عنه تلك الصفة وحصل له صفة اخرى يصير بحيث
لا يقبل تلك الاثر فلا يصح حينئذ حكم المنجم عليه عند استحالته فيبطل حينئذ حكمه ومثال هذا ما يقال ان القمر اذا
حل العقرب يمطر السماء ومعنى هذا انه عند ذلك يتصعد من الارض بخار وينعقد غيماً ثم يمطر ونحن نعلم ان البخار
انما يتصعد من الارض ندية وينعقد عند الهواء البارد فاذا كان هذا صحيحاً وهو ان عند حلول القمر العقرب يحدث هذا
الحادث ومع ذلك عرف الاجزاء الندية من الارض مثل جبال طبرستان وهو انه متى ينعقد هناك الغيم فانه يجوز
ان يصير جبال طبرستان صحرياً او رملياً حتى لا ينعقد هناك البخار او يصير هوائياً حاراً حتى لا ينعقد البخار هناك غيماً او يصير
بلاداً اخرى حالها ضد حال جبال طبرستان فاذا كان هذا البعيد لازم في الارض فمن اين يصح الحكم الذي يحكم به المنجم
وكيف كيف ينتفع بالكتب المصنفة فيه لان ما جمع في تلك الكتب انما جمع على زعمهم من امثال هذه الافعال
ما حدوا في معرفة احكام النجوم ولا فائدة في الاشتغال به اذ لا يصح منه شئ وليس له اصل وانه ممتنع الادراك
والوصول اليه وقد اقر اهل هذا العلم بان ما يريد ان يحصل من اثر السماء في الارض من الخير والشر فلا مرد له وليس الى
دفعه سبيل وجعلوه كالقضاء المحتوم والقدر الغالب فاذاً لا فائدة في معرفة هذا العلم ولا يحتاج الى المنجم ولا الى علمه بحال
من الاحوال هذا كله لو كان هذا العلم صحيحاً فكيف وهو كذب محض وباطل صراح ورجم وظن والان فلنختم
الكتاب هاهنا فانه لا فائدة في الاكثار ومن لا ينتفع بهذا القدر لا ينتفع باكثر منه تمت الرسالة

حررمن نسخة سقيمة جداً ولم يمكن ان يصحح جميع العبارة وارجو الله ان يهديني بوجود نسخة
اخرى وانا الفقير مصطفى بهجت رئيس الاطباء السلطاني

رسالة في علم الاكسير للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة للشيخ الاجل الحسين بن عبد الله بن سينا الى الشيخ ابي الحسن سهل بن محمد السهيلي في امر مستور الصنعة
قال جرى بيني وبين الشيخ السيد ادام الله عزه فيما يعرفه مفاوضة في امر مستور الصنعة والتمس مني تقرير ذلك في جزء ليكون
تذكرة عني له وان ادله عليه من الوجه الذي توصلت اليه انا فيما فكرت وتاملت وقلت ذلك في فصول **الفصل الاول**
في الكلام الكلي لهذه الصناعة كنت ادام الله عز الشيخ الرئيس السيد اوفق النظر في الامور الطبيعية وكان الرأي الذي
يدعيه اصحاب الكيمياء احد تلك الامور وكان الكثر من ينسب الى الفضل والعلم يناقض هولاء ويزيف رأيهم ولم يكن
لي بد في صناعتي ان اعرف مذهب الفريقين كليهما فنظرت في اكثر كتب المدعين للصناعة فوجدتها خالية عن
القياس الذي هو عمدة كل صناعة ووجدت اكثر ما فيها بالهذيانات اشبه ونظرت في كتب مناقضيهم فوجدت
نقضاً ضعيفاً وقياساً سخيفاً لا يبطل بمثله صناعة فرجعت الى ذات نفسي واخذت افكر ان كان في هذا الامر مما
يكون فكيف يكون وان كان لا يكون فكيف لا يكون فعلمت انه ان كان يمكننا ان نصبغ الفضة في لون الذهب
او النحاس في لون الفضة فلا بد لنا من صبغ احمر يحمر وصبغ ابيض يبيض وعلمنا ان الاختلاط للاصباغ
بالاجساد الصلبة الحجرية غير ممكن ما لم يلين ولم تسل ثم تلبيسها وسيلانها غير ممكن في بادي الامر ما لم يذب فاذا ذابت
فليس كل صبغ احمر او ابيض يبلغنا الغرض فانه ان كان الصبغ يحترق على النار فيفسد ولم ينجع او كان اذا لم يحترق لم يلبث

عند النار بل يطير ويهرب لم ينجع او كان لا يحترق ولا يتغير ولكن لا يداخل ولا يمازج لم ينجع اذ كان مع انه يداخل ويمازج ولكن
لا يبقى ثاني الحال ولكن يتخلص ويطير او ينفصل اتى نحو من الانفصال كان لم ينجع او كان لا ينفصل ويمكن ان لا
يجعل الفضة غير محترقة بما لا يحترق به الذهب ويحترق الفضة كالكبريت وسائر ما يخلص به الذهب من الفضة لم
ينجع او لا يجعل النحاس غير محترق بما لا يحترق الفضة ويحترق النحاس كالاسرب والرصاص وغير ذلك فاحتجنا الى دواء
صباغ صبغاً اصفر يخالط الاجزاء والاجساد الذائبة غير محترق وعند ملاقات الاشياء الحارة المحرقة غير متخلص وغير نازل
اجزاء الاجساد ان يفرقها المحرقات فنظرنا هل في الادوية البسيطة دواء له هذا الفعل باجتماعه فلم نجد فيما وصل الينا
من العقاقير والادوية شيئاً له هذه الآثار الا ما ارجف لنا به من وجود نبت هذا وصفه وكبريت احمر غير هذا الموجود
مفرغاً به وزرنيخ ابيض لها هذه الافعال الا ان الاغلب على ظننا ان هذا ارجاف وانه لم يقع الى احد من اهل المعرفة
شئ هذا وصفه فاحتجنا ان نستنبط علم هذه بانفسنا فنطلب صبغاً لا يغيره النار وجوهراً مخالطاً للذائبات
وجوهراً ملحماً وجوهراً عاقداً ثابتاً على النار وحيلة لمزاج بعض هذه ببعض حتى يتحد جوهراً واحداً لا يميز بينها النار فيصبغ
بما فيه من الصبغ ويختلط بما فيه من الجوهر المخالط ويلحم بما فيه من الجوهر الملحم ويثبت دائماً بما فيه من الجوهر الثابت وهذه
خمسة اشياء ان توصلنا اليها حصل لنا الغرض **الفصل الثاني** في طلب هذا الصبغ اما الابيض فانا وجدنا الزيبق بيضاً
ووجدناه مع تبييضه متعلقاً بالاجساد نافذاً فيها حتى انه يوافق ويرقق النحاس ويطبخ في خل وادوية فلا يلبث ان
ينفذ البياض في باطنه حتى يصير ظاهره وباطنه مثل الفضة بياضاً وحتى انه يوهم انا اذا دبرنا الزيبق زيادة تدبير زاد فعله
وتأثيره الا انا وجدناه فراراً عن النار منحازاً عن الاختلاط لا يجتمع مع كل شئ مما يريد فرحه به وله مع هذا فضيلة انه لا يحترق
على النار البتة بل يتبخر عنها فكفينا مونة ابطال الاحراق عنه وعلمنا انه اذا دبر فيه حتى يختلط بالذائبات بقي فيها ابيض
على حاله فرأينا اول شئ تجفيفه وابطال المائية عنه حتى يصير بحيث ينذر او ينفرك او ينسحق حتى اذا امكن لنا سحقه ومزجه مع
الاشياء لم يكن حياً ومات فاملا ما سقيناه من المياه ودعا وقع الى ذلك حاجة عند امور لا بد منها ان اردنا الخلط
والمزج وكان سبيل ذلك ان يطبخه على النار طبخاً يفرق اجزاءه السيالة عنه ويبقى يابسه ثم كان ذلك لا يمكن
ان يتبخر عنه السيال او يرسب عنه اليابس اذ كان طبخ جميعه فالغالب منه ان يطير ولا سيما اذ كان سبيلنا الى ذلك
ان يخلط معه ادوية ولا يمكننا تمييزه عنه فكان التدبير ان يصعد رطبه ويابسه فيطير رطبه ويحتقن في محققه يابسه
ثم يعيد ذلك مراراً كثيرة حتى لا يجي بعد ذلك البتة وحتى ان كان معه شئ لا يحترق واحتقن اسفل الآلة ويخلص
منه الشئ الرسوب من جوهر المائية وهو الذي لا يحترق ويصعد يابساً ذروراً ابيض ليس فيه احراق البتة فاحتجنا
الى آلة التصعيد فاتخذنا قدراً طويلاً مقبب الاسفل وجعلنا اقله في النار واكثره فوق الكانون المهيا له وهيأنا على
رأسه طبقاً مقور الوسط بحيث يدخل قبة رأس القدر وعلى الطبق مكبة بحيث يحتقن فيه ما يتصعد من دخان
الزيبق على المكبة ثقبة وفيها خشبة مهندمة لنفتحها عند ما يظن ان الدخان فني وننتظر هل انقطع الدخان او هو بعد
يتصعد فاذا اردنا تصعيده سحقناه وبعد قليلة مما يقبل به حتى ينسحق مع الاشياء المحرقة النشفة المجففة مثل الملح
والزاج والنورة واشياء تشبه هذه ثم ان اردنا حسن امتزاجه بذلك شويناه بنار معتدلة وهو ان نسحقه
ونجعلها في قدر ونطين ذلك القدر بطين الحكمة ونجففه ونضعه في التنور ونحن بعد ذلك نقول كيف يقتل الزيبق

وكيف

 وكيف يكون لين الحكمة ثم بعد التشوية نسحقه ونطرحه في قدر التصعيد ونسمي قدر الاثال ونصعده فيه مراراً كثيرة
كلما صعد جددناه له الخلط او رددناه على العمل بعينه فعملناه مراراً حتى يموت ويبيض وربما تم لنا ذلك في سبع مرات
وربما صرنا الى اثنى عشر مرة وهو الغاية وربما جعلنا آخر مرة قنينة مطينة بطين الحكمة بعد احتياط في ذلك وشددنا
رأسها بعد اخذ الدواء كما نقول بعد وصعدنا الدواء حتى يصعد ويحتنق في عنقه تارة كالرصاص وتارة كالبلور
وتارة كالملح الحجري بحسب ما يصعد عنه وهذه اشياء خرجت بتجارب وقياسات عملية بعد العلمية ويكون الغرض في جميع
ذلك تجفيف الزيبق وتنشيفه فلما فعلنا ذلك وجدنا قوته للصابغة باقية بل احسن صبغاً وانفذ حتى انه لا يخالف
لون الفضة الخالصة بشئ لا بل هو اصبغ صبغاً واتم بياضاً وهذا شئ قد كان قبل التجربة معلوماً لنا بفكرة دقيق شديد طويل
فحصل لنا الصبغ الابيض مجرداً عن الامور التي يحتاج اليها واما الصبغ الاحمر فلم نجد شيئاً في اول الاسباب محمراً بل وجدنا جميع
ما ينفذ في الفضة وغيره يلونه الى السواد ما هو ثم رأينا الكبريت اذا اشم منه الفضة صفرها واذا القي عليها سودها واذا
القي عليه في الاذابة احرقها وطوسها وعلمنا ان كل ما يسود بالاحراق فان المسير من البياض لا من سبيل الخضرة بل من سبيل
الخضرة بل من سبيل الصفرة والحمرة اليه لاصول كنا علمناها ولذلك فان الدخان اذا حل في الماء وهو مغلوب لم يخضره ولكن
حمره فعلمنا انا يمكننا من هذه الاشياء المسودة للفضة ان يشرق منها صبغاً مصفراً له بعمل دقيق وعلمنا ان الشئ الذي
فيه احراق اذا طبخ كان اول ما يتحلل منه القوة النارية فيه لانه اخف واولى بالتبخير والانفصال من قوى سائر العناصر
فاحتلنا في ان يفصل من الكبريت او الزرنيخ او دهن من الادهان اي شئ كان مما يسود الفضة على ان الكبريت
كان افضل جميع المعدنيات في ذلك فوجدنا السبيل اليه ان يطبخه في ماء بنار لينة طبخاً تحركه القوة النارية فيه وتخرجه
ولا يحترق من جوهر الكبريت شئ ولا يخرج من دهانة الكبريت شيئاً وانما فعلنا ذلك ليتخلص الصبغ وحده
فنتدبره بما يبقى وان يبقى الكبريت لما نذكره بعد ولا يمكننا هذا الرفق الآن يكون في الآنية المضاعفة ولا غليان في المياه
البتة او في الزبل او في الشمس او في الرماد الحار وكلما كان الرفق اشد كان ابعد من الفساد ثم ليس كل ما يحرك الصبغ ويخرجه
ما لم يكن فيه ادنى حدة على انه اذا اقتصر على ماء قراح كفى ولكن الماء الذي فيه حدة اسهل ونحن من بعد نقول كيف
ينبغي عمل هذا الماء على حسب ما وجدناه بالفكرة والتجربة اسهل ثم اذا طبخناه في الماء طبخاً بعد طبخ كلما انصبغ الماء او
احمر رفعناه وجددنا الماء حتى لا يبقى الصبغ البتة ثم جعلنا المياه وقطرناها واوقدنا تحتها حتى يصعد هذا الصبغ فان جاء
احمر فقد رفقنا به وجودناه واخذناه واذبنا وجودنا العمل وان جاء اسود فقد اوقفنا عند الطبخ فاذا جاء احمر اخذناه
واذبنا طبخه في المياه الباردة مثل الخل المصعد وعصارة الرايب المحمض نتخذ منه ومن دقيق الكشك فقاع محمض
او في الماء الاترج وغير ذلك طبخاً بعد طبخ حتى انكسرت ناريته وضعفت فعله وبقي فيه من التسويد والتصفير يعجزه عن
الاحراق وبقي قوة يسيرة من التسويد فيه وعلى التصفير وكان ذلك الاثر ليس برديء راسخ بل منسلخ عند الحمى فجعلنا حينئذ
الصبغ واحتجنا الى تزكيته في رطوبة حتى يحصل امتزاجه بما يريد فرحه به فوجدنا اوفق ذلك ولا سيما لاعطاء الرونق
والصقالة الزيبق المحمر اذ كان يمكن ان يحمر كالزنجفر وان يحمر حتى لا يحترق بتدابير محلي لما يحترق حتى لا يحترق فان الزيبق المحمر
اذا اسمع بما نذكره وحل بما نذكره صار حمرة سيالاً وكانت بنفسها صابغة فكيف اذا جعل فيها صبغ من شانها ان يألفه
ويمتزج معه كما في السنجفر الا ان ذلك يحترق وهذا غير محترق وانما هدانا الى هذا عمل السنجفر الا ان ذلك محترق وهذا غير

تحترق وما علمناه من شدة اتحاد الكبريت بالزيبق وتحجرها عند الاجتماع فاذا ركبنا وسحقنا هذا الصبغ بهذا الزيبق مثلاً
بمثل او الصبغ اكل ويجوز لنا ان يكون الزيبق المحلول غير محمر لانه تحمر بمخالطة كما في السنجفر لكن اذا كان تحميره ممكناً فهو احسن
واولى ودفناهما في السرقين حتى يمتزج امتزاجاً محكماً فقد حصل الصبغ المبيض والصبغ المحمر فهذا احد اركان الحكمة

الفصل الثالث في الجوهر المختلط بالذائب

واما الركن الثالث فهو الجوهر المختلط بالذائب فلا بد له من ان يكون في جوهره ذائباً ايضاً
تعدمنا وبحثنا حتى نجد شيئاً اذا القي على الذائب مازجه وغاص فيه ويكون غير معد له لم نجده وانما وجدنا من المعدنيات
الكبريت والزرنيخ من المستخرجات حتى انهما مع انهما هاربة من النار غير لابثة عليها البتة الا زماناً اصنع ما يكون يوجد فيه منقاداً
الى التعليق فلم نجد الحيلة لاصلاح هذه حتى يبقى فيها التعلق وتبطل الاحراق فوجدنا سبب الاحراق ضرورة ما يتبخر عنها
الى طبيعة النار بسرعة ووجدنا علة التعلق الذوبان ثم المشاكلة المعدنية والمقارنة له في الطبيعة فنظرنا في الاصول الطبيعية
فاذاً علة الذوبان رطوبة سيالة مخالطة للاجزاء اليابسة الارضية اذا حلتها النار تحركت فيها ولم يمكن ان ينحل عنها
لشدة الاختلاط ووجدنا علة التبخر رطوبة مخالطة للاجزاء اليابسة ليست شديدة المخالطة بل يصعد عنه فيتبخر ووجدنا
علة الاحراق ان يكون رطوبة الجسم قد انطبخت بمخالطة اليبوسة حتى حصل له مخالطة من اليبوسة وبما استفاده
من الحرارة الوضعية فصل مشاكلة للنار حتى تتشبث بها مدة ما يجد مدداً من الرطوبة التي هي غذاء النار قوة على احالة اجزاء
من اجزاء الجسم الى جوهر النار قبل التبخر او معه فيخلص ناراً او يبقى فعله رماداً وهو الجوهر المحترق وهذا اذا هجر وقد استحال
صار شعلة اما لمية هذا على التحقيق والاسباب القاصية والدانية فان لا يسع هذا الكتاب ولكن التجربة يشهد على هذا
وهو ان الرطوبة المعوذة لا تحترق بل اول ما يصيبها الحر يتصعد قبل الاحراق فان كان ايضاً اعني الرطب مختفياً في الشيء
وليس من شانه ان يتبخر حتى يبقى اليابس رماداً لم يحترق له الشيء كما في الاحجار الذائبة ثم اذا انحصر في جسم نباتي او حيواني فيه
حرارة غريزية مازجة فانطبخت اعني الرطوبة باليابس حتى ارتبطت فصارت دهناً اشتعلت فاحترقت وكذلك اذا لم تصر
دهناً بل صارت شديدة المخالطة باليابس ومع هذا كله فلا تخلو عن دهنية يسيرة فراينا ان نخلص عنه القوة المحرقة
ونبطل دهانتها ابطالاً حتى يبقى فيه رطوبة يذوب او يتعلق بها مما نذكره من الحيلة وظننا اغلب ان الرطوبة في
مثل هذه الاجساد لا تخلو عن مخالطة شديدة مع يبوسة فيها حتى اذا حركتها النار الى التبخر وكانت اليبوسة الثقل
غالباً لم تتخلص ثم سالت فيه وذابت اولانت كما في الزجاج وان كان الغالب الرطوبة اشتعلت وتبخرت حتى
كان البخار دخاناً ثم لما جربنا ذلك فيها بالتصعيد لننظر كيف يتبخر كان بخاره دخاناً فعلمنا ان هناك مائية مخالطة
ليبوسة فيه وانه لا تتخلص ماء صرفاً ثم لما تحققنا ذلك بالتجربة كان اكثر بل جل اليبوسة ينقص في التصعيد فصح عندنا
انه لا يفيد بالتبخير ولا ينتقص كل التنقيص وان رطوبة ممازجة ليبوسته وانا اذا رفقنا بعمل النار فيه ابطلنا الاحراق
عنه فراينا لذلك وجوهاً احدها التشوية مع الاشياء المحرقة الثاقبة ثم التصعيد فانه لا محالة عند التصعيد يحترق منه
ما يحترق ويتخلص سليماً ما لا يحترق وان استتبع شيئاً يحرق عاودنا ذلك حتى وجدناه احد الامر شيئاً قد صعد ابيض
فيه اختلاط من الاحراق واذا القيناه على الفضة لم يحرقها ولم يغيرها وكان قد صح لنا ذلك ايضاً بقياسات
طبيعية يطول ذكرها ان هذا العمل لا يبطل في جوهره الغوص والتعلق وان ذلك يتم برطوبة ايسر ما كانت واما
الرطوبة التي للاحراق فلانها اذا خالطت واحرقت وافسدت الرطوبة الجوهرية دفنتها وقد ابطلناها فلا يحرق

وحللنا

وحللنا ايضاً كثيراً من رطوبته الفضلية ورطوبته المحترقة وبقي رطوبته المخالطة حتى اليبوسة فان هذه رطوبات
جامدة فلذلك يذوب دهناً على النار فلما علمنا وجربنا وجدناه متعلقاً ووجدناه مع ذلك يبيض ما ليس بابيض اذا
احتبس في الذائب لئلا يتخلص منه اما بعد ممازجته واما بتسديد راس البوطقة حتى لا يجد طريقاً الى الخروج منها وكنا عرفنا ذلك
قبل التجربة بقياسات صدقته التجربة اذ كل ابيض اذا مازج بيض فلما وجدناه يتعلق وقد حصل لنا ما اردنا وربما لم نصعده
ولكن طبخناه في دهن ادنى ما حتى يتحلل عنه النارية ويتبخر كثير من الرطوبة الغالبة على اليبوسة ويبقى من الرطوبة ما هي في
اليبوسة فلا تتخلص بل اذا حرك فيه ذوبه فلم يلبث ان يجمع جزءاً في الدهن او الماء المطبوخ ثم لما عرفنا هذا الطريق
وجدنا في الكبريت عاماً الاحمر والابيض وهو بالاحمر اولى ووجدنا الزرنيخ احسن بالابيض بالتجربة على ان الكل للكل صالح
ثم امكننا ان نزيد في الذي نريد للاحمر فضيلة اخرى بان نحمره بالاشياء التي تحمرها النار وهي مياه الزاجات فيصير صباغاً بالصفرة
فيكون الذي للابيض مع حصول غرضه الاتم ابيض والذي للاحمر حصول غرضه الاهم محمراً

الفصل الرابع في الجوهر الملحم

الجوهر الملحم ههنا رطوبة جامعة لاصقة فيها النار وقد حصل ههنا من هذه الادهان ما يلحم كما ذكرنا سالفاً

الفصل الخامس في الجوهر المثبت

لما فكرنا وطلبنا الجوهر الثابت المثبت ووجدناه كلما لا يهرب عن النار وهي اما الاجساد الذائبة واما غير
الذائبة وجدنا جميعها نافعة لنا الا ان الذائبة اقرب في المشاكلة واحسن وهي ما دامت اجساداً مجتمعة لذوات لم يمكن
ان نخلطها ان نخلطها بشيء فاذا صوفت اجزاؤها يمكن ان نخلط بها شيء واذا صوفت اجزاؤها فان امكن معها ان يتحجر ثانياً
وان امكن ان يعود الى حالها على النار فوجب ان نحرقها ونكلسها وان امكن نكليسها بغير الحرق فعلنا حتى يصير هباءً لا يكاد
يحس كالشيء وقد بطل عنها صورة نوعها اذ بين ارسطوطاليس في السماع الطبيعي ان التجربة يبطل الصور
النوعية فاذا حصلت كذلك امكننا ان نبلغ منها الغرض فراينا واستصوبنا ان نتخذ الفضة ابداً اما من
الفضة وهو حسن واما من الرصاص والذهب اما من الذهب وهو احسن واما من النحاس فقد قيل
اللاجوردي افضل كلاً من النحاس وامكننا ان نتخذ الكلس للفضة وهو سفيداج ابيض فيكون احدى المثبتات
وللذهب وهو زنجفر احمر كالسنجفر وهو احد المحمرات

الفصل السادس في التركيب

فلما حصل لنا للابيض صبغ
ودهن وكلس كل ذلك مبيض وللاحمر صبغ ودهن وكلس وكل ذلك محمر احتجنا الى التركيب بينها
واتحادها جوهراً واحداً ولم يمكن ذلك الا بتداخلها وامتزاجها وقد راينا فيما جربنا لهذا من وجوه التجربة ان المياه
اذا خلطت ومزجت مزجاً شديداً ثم جففت وعقدت تلازمت حتى ان غلب حلاله الطيار على حلالة
الثابت طار معه ولم يغلب ذلك معه وراينا كثيراً من الاشياء ينحل ثم ينعقد وقوتها باقية ومن ذلك الملح والنوشادر
والزاج وحرفها باصول كثيرة من علم الطبيعة ان الاشياء التي جوهرها الاصلي من الارض انما يمكن ان يحلل
ويسيل ثم علمنا بقوانين اخرى ان هذه الاكاسير المذكورة اذا حلت لم يمنعها ذلك من افاعيلها الاصلية
البتة بل بقي لنا من قواها ما نريد وساعدنا على تصديق القياس التجربة فراينا اوفق الاشياء لذلك التحليل
والتسبيل ثم المزاج ثم العقد لتتحد جواهر الاصول شيئاً واحداً صابغاً غايصاً ملحماً قائماً صابراً وظننا انا اذا
استعملنا السحق وسقي مياه حادة ممازجة محللة خالطة على الدوام امكن ان يقوم ذلك مقام التحليل ففعلنا
ذلك في الاشياء للتجربة وربما لم ينجح وربما لم ينجح اما لضعف الآلات واما للتقصير في العمل واما لاسباب

ممازجة

اوفى اجزائه قبل ما يدرك فاعقدنا بهذين البابين فى تتميم صنعة الاكسير فجاء بحمد الله الوضع المطلوب وكانت الاصول للابيض زيبق مصلح وكبريت او زرنيخ مبيض او اسفيداج او جدا فم مركبة مخلوطة وهو الاكسير التام وكانت الاصول للاصفر صبغ الكبريت مصلح وزيبق مصلح وكبريت مبيض وكلس جيد واحسن ذلك ان يكون كلها محمرا ثم تركيب فيكون منها الاكسير التام **الفصل السابع** فى غير المعدنيات ثم سمعنا كثيرا ان الشعر والبيض والدم وكثير من اجزاء الحيوانات يمكن ان يتخذ منها الاكسير فاحببنا التجربة هل لنا تعلق وتاثير فى الاجساد الذائبة فوجدنا جرمها لا يوثر فاما دخانها فانه يتعلق بالاجساد حتى يكسو الفضة صفرة وكذلك الفضة المحماة اذا غوصت فيها فاثرت فعلمنا ان فيها صبغا وفيها تعلقا وعلمنا ان الشعر والدم وجميع المطبخات المالحة ينعقد مياهها ملحا وعلمنا انا اذا اردنا تفصيل الصبغ والمتعلق منها لم يمكن ان يكون الا بالنار والتصعيد حتى لا نصبغ وعلمنا ان اول ما يقطر منه الماء ثم الدهن لانه اثبت على النار فقطرناه بنار رقيقة فى قرع وانبيق فقطر الماء ثم اخذ فقطر الدهن فقطرناهما جميعا حتى فنى وبقى الثفل واحرقناه بالنار مرارا حتى خرج كلسا ثابتا على النار فحصل لنا منه كلس ثم علمنا ان الصبغ فى الدهن فقومناه ثم طبخناه لا فى شىء آخر بل فى مائه اذ كان ماؤه حادا فالحاد كان ينعقد نوشادرا وطبخنا بالرفق حتى اخرجنا صبغه ثم اخذنا الدهن وطبخناه بمياه معدلة فى الحدة حتى طهرها وبيضها وازال الاحتراق عنها فحصل له الذوبان والتعلق وبطل عنه الاحتراق فطهرنا كلسها حتى صار هباء ابيض ووجدنا ما ههنا فالزيبق فى المعدنيات ودهنها الكبريت او الزرنيخ فى المعدنيات وكلسها كالكلس فى المعدنيات والاكسير المجتمع منها كالاكسير الذى من المعدنيات ولكنه افضل واعز عملا واشرف **الفصل الثامن** فى التدبير للتصعيد اما الزيبق فناخذه ونجمده بريح الرصاص ان كان للبياض والاسرب ان كان للصفرة وذلك بان نجعله فى حفرة وننثر عليه للبياض رمادا ومرقشيثا فضيا وللصفرة مارقشيثا ذهبيا او كبريتا او رمادا ايضا ونصب على وجهه الرصاص او الاسرب الذائب بحيث لا يختلط به فنفعل ذلك مرارا حتى تجمد حجرا وربما جعلناه فى خرقة وغمرناه دستجة الهاون فى رصاص يكاد يجمد وصفناه عليه ثم جعلنا بالحديد مرارا حتى يجمد واما ان لم نرد اجماده سحقناه بالخردل المسحوق وبالماء حتى يموت فيه ثم يخلط بالملح والزاج ونصعده به مرارا وان كان للحمرة سقيناه بعد التشوية والتصعيد مرارا حمرة الكبريت فى مائها وصعدناه وخنقناه حتى ينعقد فى عنق القنينة وكل تصعيد وتخنيق فهو بعد التقطير واما الزرنيخ والكبريت والاسقوب لهما ان نسحقهما ناعما ببرادة الحديد ونطبخهما فيه بالخل حتى يجف ثم نشويها ثم نصعدها ونحور بالملح والزاج والطلق وكلس العظام واذا خنقناه عن الزجاج والرد ونستخرج معودا ومجموعا انعقد كالملح وكالبلور ونكرر التصعيد مرارا حتى يدرك واما دهن الشعر وغيره فينعقد عقدة بحرارة غير مغلية دائمة حتى تختر ثم اخذ الصبغ عنه ونطبخ فى ماء طبخ فيه قلى غير قوى حتى يخرج عنه سواده فيه ويبيض **باب التكليس** اما الاجساد فتارة تربح بالنوشادر والخل وتارة تحرق بالمحرقات حتى يقبل السحق كالملح والنوشادر والكبريت وتارة بالغمر بالزيبق ونصعد عنها الزيبق مرارا حتى يبقى ذرورا ثم ما يراد للابيض فسقى ماء ملح مقطر ونسحق ويودع الاتون دائما حتى يصير شيئا واحدا لا فرق له وما يراد للاصفر يسقى ماء الزاجات واحدا واحدا ومجموعا وحمرة الكبريت او غيره او دهن البيض ويدام تشويته حتى يحمر ذرورا لا اجزاء له **باب التحليل** واسهل ما رأينا من وجه التحليل اليه قلب طبيعة العقاقير الى الاشياء القابلة للانحلال بجوهرها كالاملاح والزاجات ورأينا اقواها النوشادر فحللناه وادمنا سقى الشى منه

بالسحق

بالسحق والتشوية بالتسخين حتى انعقد كله نوشادرا وذلك بان نصب عليه نوشادرا محلولا مقدار ما تركه حشوا ثم نسحقه حتى يجف ثم نجعله فى سكرجة ونذيله من النار الخفيفة فاذا بدا بدخن تسخينا ثم سحقناه ثم اعدناه وفعلنا ذلك مرارا عشرة ثم اعدنا السحق من الراس وفعلنا ذلك حتى يتشمع وهو ان يذوب على الحديدة المحماة ويذوب فى الماء ولا يبقى له اثر من عشر سقيات الى ثلثين سقية وانما يكثر اذا كان تريد التركيب بالسحق والاصوب للاكسير الحمرة ان يكون النوشادر المحلول قد سقى بالزاج وصعد حتى احمر ثم حلل واما الحيوان فانوها بعينها هو الذى نشمع به فاذا اشمعت حللناها ان شئنا بالدق فى قنينة مشدودة الراس فى السرجين نشدده عليه دائما او نعلق فى حب الخل او بوجوه اخرى من دفنها فى الندوات وتعليقها فى الآبار او فى القوع الاعمى بنخار المياه الحادة وهى مياه طبخ فيها القلى والنورة مرارا كثيرة حتى صار يحرق فيها الريشة المغوصة وطرح فيها النوشادر وان كان يراد الحمرة جعل فيها الكبريت والزاجات فاذا سلكنا هذا الطريق انحل ما بين اربعين يوما او ثلثة اشهر فاذا انحلت المياه جمعنا بينها ودفناها حتى يختلط ثم جعلناها فى آلة ودفناها فى رماد حار دائما ثم يجف وينعقد وهو الاكسير وربما سحقنا بالمياه الحارة حتى اختلط بذلك وانحل بعضها ببعض وشويناها نفعل ذلك مقدار ثلثين مرة واكثر واقل حتى لا يتبخر البتة او يتبخر كله ولا يترك رمادا واعلم انه اذا تبخر كله فقد اصبت فى التركيب واخطات فى وزن الكلس فرده واختل حتى تريد من الصبغ والمتعلق ما لم يكن فى ذلك خروج عن الحد حتى لا يتبخر كله **الفصل التاسع** فى تمام العمل هذا الاكسير يصبغ بصبغه ويغوص بدهنه ويثبت بكلسه والدهن هو الجامع بين الصبغ اللطيف جدا والكلس الكثيف جدا والماء والزيبق هو الحامل للصبغ واذا غاص الدهن المقوم بالكلس المصبوغ بالصبغ غاص معه واذ سبا الكلس ساعه لشدة الامتزاج مثال الصبغ الاحمر من العناصر النار ومثال الدهن الهواء ومثال الزيبق الماء ومثال الكلس الارض والابيض يتم بثلاثة ليس فيها النارى والاصفر يتم بالاربعة كلها انتهت الرسالة والحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا محمد وآله الطاهرين الطيبين

حررتها من نسخة سقيمة ايضا ولم يمكن التصحيح بدرجة المحال فى اكثر المحال وانا الفقير مصطفى بهجت رئيس الاطباء فى الدولة العلية السرمدية حال تحت فى اوائل شهر رمضان المبارك لسنة ستة ومائتين والف من هجرة النبى ذى العزة والشرف

رسالة في العشق للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

سألت أسعدك الله يا ابا عبد الله الفقيه المعصومي ان اجمع لك رسالة تتضمن ايضاح القول في العشق على سبيل
الايجاز فاجبتك لا زلت طالباً للخيرات توخياً لمرضاتك وقضاءً للوازمك وجعلت رسالتي اليك متضمنة فصولاً
سبعة احدها في ذكر سريان قوة العشق في كل واحد من الهويات والثاني في ذكر وجود العشق في الجواهر البسيطة
الغير الحية والثالث في ذكر وجود العشق في الموجودات ذوات قوى تتغذية من جهة قواها المغذية والرابع في ذكر
وجود العشق في الجواهر الحيوانية من حيث لها قواها الحيوانية والخامس في عشق الظرفاء والفتيان والسادس في ذكر عشق
النفوس الالهية والسابع في خاتمة الفصول **الفصل الاول** في ذكر سريان العشق في كل واحد من الهويات كل واحد من
الهويات المدبرة لما كان بطبيعته نازعاً الى كماله الذي هو خيرية هويته المتبالة عن هويته خير المحض نافراً عن النقص الخاص به
الذي هو شرية الهيولانية والعدمية اذ كل شر من علائق الهيولى والعدم فبين ان لكل واحد من الموجودات المدبرة
شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً ويلزم ضرورة ان يكون العشق في هذه الاشياء سبباً للوجود لها لان كل واحد مما يعبر عنه
مترتب تحت امور ثلثة اما ان يكون فائزاً بخاص الكمال او ممنواً بغاية النقص او متردداً بين الحالتين حاصل الذات
على مرتبة التوسط بين الامرين ثم ان البالغ في النقص غايته هو المنتهي الى مطلق العدم المستوفي لجميع علائقه فبالحري ان يطلق
عليه معنى العدم المطلق ثم الحقيق باطلاق العدمية عليه وان استحق ان يعد في اعداد الموجودات عند تقسيم او توهم
فلن تعد وجوده وجوداً ذاتياً بل لن يجاز عليه اطلاق الوجود الا بالمجاز ولن يتعرض لاعتداده من جملة الموجودات الا بالوهم
فاذاً الموجودات الحقيقية اما ان يكون موجودات مستعدة بنهاية الكمال او موصوفة بالتردد بين نقص عارض من جهة ما
وكمال موجود في الطبع فاذاً جملة الموجودات لا تعرى عن ملابسة كمال ما وملابستها له بعشق ونزاع في طبيعتها به ما يوجد
مناجدة بكمالها ملازمة لها ومما يوضح ذلك من جهة العلة واللمية ان كل واحد من الهويات المدبرة لما كان لا يخلو عن
كمال خاص به ولم يكن مكتفياً بذاته لوجوه كماله اذ كمالات الهويات المدبرة مستفادة من فيض الكامل بالذات
ولم يجز ان تتوهم ان هذا المبدأ المفيد للكمال يقتصر بالافادة واحداً واحداً من جزئيات الهويات على ما اوضحته الفلاسفة
فمن الواجب من حكمته وحسن تدبيره ان يغرز فيه عشقاً كلياً حتى يصير بذلك مستحفظاً لما نال من فيض الكمالات الكلية
ونازعاً الى ايجادها عند تحقق فقدانها ليجري به امر السياسة على النظام الحكمي فواجب اذن وجود هذا العشق في جميع الموجودات
المدبرة وجوداً غير مفارق البتة والا لاحتاجت الى عشق آخر يستحفظ به هذا العشق الكلي عند وجوده اشفاقاً عن عدمه
ويسترده عند فوته قلقاً لبعده وصار احد العشقين معطلاً لا طائل له ووجود المعطل في الطبيعة اعني الوضع الالهي باطل على انه
لا عشق خارجاً عن العشق المطلق الكلي فاذن وجود كل واحد من المدبرات بعشق غريزي فيه ولنجعل حجتنا في هذه المراتب
مرقى اعلى مما قدمناه ونفحص عن الموجود العالي عن التصرف تحت تدبير مدبر لعظم شانه فنقول ان الخير بذاته معشوق ولولا
ذلك لما نصب كل واحد مما يشتهي او ان يتوق او يعمل عملاً غرضاً امامه بتصور خيريته فلولا ان الخيرية بذاتها معشوقة والا لما
انصرفت الهمم على ايثار الخير في جميع المتصرفات وكذلك الخير عاشق للخير لان العشق ليس في حقيقته الا استحسان الخير
او الحسن والملايم جداً وهو مبدأ النزاع اليه عند مباينته ان كان مما يباين والاتحاد به عند وجوده ثم كل واحد من الموجودات

يستحسن

يستحسن ما يلايمه وينزع اليه مفقوداً والخير الخاص النيل للشيء في الحقيقة او الحسبان فيما اظن هو الملايم بالحقيقة
او الحسبان ثم الاستحسان والنزاع والاستقباح والنفرة في الموجود من علائق خيريته لانها لا يطلق على الموجود
على وجه الاستصواب بالذات الا من جهة خيريته لان الصواب اذا وجد عن الشيء بالذات فهو لمراده وخيريته
فتبين ان الخير منا يعشق ما هو خير لنا اما الخاص به واما المشترك وعلة العشق هو ما نيل او سينال منه اي من المعشوق
وكلما ازدادت الخيرية زادت استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير فاذ تقرر هذا فنقول ان الموجود المقدس
عن الوقوع تحت التدبير اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية اعني بذلك ذاته تعالى اذ الخير يعشق الخير بما
يتوصل به اليه من نيله وادراكه والخير الاول مدرك لذاته بالفعل ابداً الدهر في الذهن فاذاً عشقه له اكمل عشق واوفاه
واذن الصفات الالهيات لا تمايز بينها بالذات في الذات فاذن العشق هو صريح الذات والوجود اعني في الخير
المحض فاذن الموجودات اما ان يكون وجودها بسبب عشق فيها واما ان يكون وجودها هو العشق بعينه فتبين
ان الهويات لا تخلو عن العشق وذلك ما اردنا ان نبين **الفصل الثاني** في ذكر وجود العشق في البسائط الغير الحية
البسائط الغير الحية على اقسام ثلثة احدها الهيولى الحقيقية الثاني الصورة التي لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها والثالث
الاعراض والفرق بين الاعراض وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة للجواهر ولذلك استحقها الاوائل من
الالهيين ان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزءاً للجواهر القائمة بذواتها ولم يحرموها قسمة الجوهرية لاجل امتناع
وجودها بمجرد الذات اذ الجوهر الهيولاني هذا حاله ومع هذا لا يستنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته
جزءاً للجواهر القائمة بذواتها بل ولان تخصصها اعني الصورة بجزئيته على الهيولى اذ بهذه الصورة الجوهرية بها تقوم الجوهر
بالفعل جوهراً ومهما وجدا وجب وجود جوهر بالفعل ولاجل ذلك قيل ان الصورة جوهر بنوع فعل واما الهيولى
فهي معدودة مما يفيد الجوهرية بالقوة اذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل انه جوهر
بنوع قوة فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ولا يحل اطلاق هذه الحقيقة على العرض اذ ليس هو بمقوم
للجوهر ولا معدود بوجه من الوجوه فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد من هذه الهويات البسيطة غير الجسمية الحية
قرين عشق غريزي لا ينخلي عنه البتة وهو سبب له في وجوده فاما الهيولى فلديمومة نزاعها الى الصورة مفقودة
وولوعها بها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اخرى اشفاقاً على
ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق فالهيولى مقر للعدم فمهما كانت
ذات صورة لم يعم فيها سوى العدم الاضافي ولولا هذا لالتبسها العدم المطلق ولا حاجة بنا هاهنا الخوض في ايضاح
لمية ذلك فاذن الهيولى كالمرأة الدميمة المشفقة على استعلان دمامتها فمهما انكشف قناعها غطت دمامتها بالكم فقد
تقرر ان في الهيولى عشقاً غريزياً فاما هذه الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين احدهما ما تجد في ملازمتها موضوعها
ومنافرتها لما يستحيلها عنه والثاني ما تجد في ملازمتها كمالاتها ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية اليها متى
باينتها كصورة الاجسام البسيطة المحضة والمركبات عن الاربعة ولا صورة ملازمة غير هذه الاقسام البتة واما الاعراض فعشقها
ظاهر ما تجد في ملازمة الموضوع ايضاً فاذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي في طباعه **الفصل الثالث**
في وجود العشق في الصور النباتية اعني النفوس النباتية فلنختصر القول هاهنا فنقول كما ان النفوس النباتية ينقسم الى اقسام

ثلثة احدها قوة التغذية والثاني قوة التنمية والثالث قوة التوليد كذلك العشق الخاص بالقوة النباتية
على اقسام ثلثة احدها تختص بالقوة المغذية وهو مبدا، قوة شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة
اليها وبقائها في المغتذي بعد استحالته الى طبيعته والثاني يختص بالقوة المنمية وهو مبدا، شوقها الى تحصيل
الزيادة الطبيعية المناسبة في اقطار المغتذي والثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدا، شوقها الى تهيئة مبدا،
الكائن مثل الذي هو فيه ومن البين ان هذه القوى مهما وجدت لزمتها هذه الطبايع العشقية فاذن هي في
طبايعها عاشقة ايضاً **الفصل الرابع** في ذكر عشق النفس الحيوانية لاشك ان كل واحد من قوى النفس الحيوانية
يختص بتصرف تحتها عليه بعشق غريزي والا لما كان وجودها في البدن الحيواني الا معدوداً في جملة المعطلات ان
لم يكن لها نفور طبيعي مبدا، لبعضه غريزية وتوقان طبيعي مبدا عشق غريزياً وذلك ظاهر من كل واحد من اقسامها اما
في الجزء الحاس منها خارجاً فلاقها بعض المحسوسات دون بعض واستكراهها بعضها دون بعض ولولا ذلك لتساوت
العوارض الحسية على الحيوانات ولما تصونت عن مباشرة المضرات لها ولتعطلت القوة الحسية في حقيقتها
واما الجزء الحاس باطناً فلاطمينانه الى الراحة الى التخيلات المروحة وما ضاهاها اذا وجدت وتشوقت اليها اذا
فقدت واما في الجزء الغضبي فلنزاعه الى الانتقام والتغلب والفرار من الذل والاستكانة وما ضارع ذلك واما في
الجزء الشهواني فلنقدم امامه مقدمة ينتفع بها بذاتها وفيما يبنى عليه القول في الفصول وهو ان العشق يتشعب قسمين
احدهما طبيعي وحامله لا ينتهي بذاته دون غرضه بحال من الاحوال ما لم يصادمه دونه قاسر خارجي كالحجر فانه لا يمكن ابداً
ان تقصر عن تحصيل غايته وهو الاتصال بموضعه الطبيعي والسكون فيه من ذاته اللهم الا من جهة عارض قهري وكالقوة
المغذية وساير القوى النباتية فانها لا تزال من اولها لجذب الغذاء وتلحيمه بالبدن ما لم يصدها عنه مانع غريب والثاني عشق
اختياري وحامله قد يعرض بذاته عن معشوق لتخيل استشعار لعارض امامه يزلي قدر ضرره على نفع المعشوق مثل الحمار فانه اذا لاح
له شخص ذئب متوجهاً نحوه اقتصر عن نضم الشعير وامعن في الهرب لتخيله ان ما يتصل به من الضرر العارض لبراز لح من منفعة
المعوض عنه ثم قد يكون معشوق واحد لعاشقين احدهما طبيعي العشق والثاني اختياري كمثل الوضع بالتوليد اذا تدبر
اضافته الى القوة المولدة النباتية والى القوة الشهوانية الحيوانية فاذا تحقق هذا فنقول ان القوة الشهوانية من الحيوان
اظهر الموجودات عند الجمهور لاستطباع العشق ولا حاجة بنا الى ذلك وليس معشوقه في عامة الحيوان غير الناطق الا
معشوق القوى النباتية بعينها الا ان العشق للقوة النباتية لا يصدر عنها الافاعيل الا بنوع طبيعي وبنوع ادنى وادون
وعشق القوة الحيوانية انما يصدر عنه بالاختيار وبنوع اعلى وافضل ويأخذ الطف واحسن حتى ان بعض الحيوان
قد يستعين في ذلك بالقوة الحسية فلذلك ما توهم العامة ان ذلك العشق خاص بها وهي عند التحقيق خاص
بالشهوانية وان وجد للحسية فيها شركة بتوسط وقد توافق القوة البهيمية بالشهوانية فان وان وجد للحسية
فيها شركة بتوسط وقد توافق القوة البهيمية الشهوانية النباتية في الوضع بان يكون حصوله لا بقصد اختياري
يأتيه وان وجد في صدور الفعل بينهما اختلاف في الاختيار وسبيله مثل توليد المثل فان الحيوان الغير الناطق
وان تحرك بعشقه الطبيعي المنفوذ فيه من العناية الالهية تحركاً اختيارياً يتأدى به الى توليد المثل فلن يكن الغاية فيها
مقصودة بذاتها لان هذا الضرب من العشق غايته نفع نوعي اعني بهذا ان العناية الالهية لما اقتضت استبقاء

استظهار نسخة صحيحة

الحرث والنسل وامتنع المراد من مدة البقاء في الشخص الكائن لضرورة تعقب الفساد في موضع الكائن
وحياً اوجبت الحكمة صرف العناية الى استبقائها الى الانواع والاجناس فطبع كل واحد في الاشخاص
المعني به من الانواع شوقاً الى تأثير ملازمة توليد المثل فهيأ لذلك فيها الآت موافقة ثم الحيوان غير الناطق
لانحطاطه عن مرتبة الفوز بالقوة النطقية التي بها يوقف على حقيقة الكليات لا يستعد بادراك الغرض
الخاص بالامور الكلية فلذلك صارت فيها قوتها الشهوانية يشاكل القوة النباتية في النزاعة الى هذا الغرض وتقرير
هذا الفصل والفصل التي تقدم نافع في كثير مما سيأتي اثباته في هذه الرسالة بعون الله وحسن تدبيره **الفصل**
الخامس في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان يجب ان نقدم امام غرضنا في هذا الفصل مقدمات
اربع احدها ان كل واحدة من القوى النفسانية مهما انضم اليها قوة اعلى منها في الشرف واجتازت بانضمامها
وسريان بهائها فيها زيادة صقولة وزينة حتى تصير بذلك افاعيلها البارزة عنها زايدة على ما يكون بها بانفرادها اما بالعدد
واما بحسن الاتفاق ولطف المأخذ والرجاء في الانتهاء الى الغرض اذ كل واحدة من عاليها لها قوة على تأييد السافل وتقويته
وذب الضرر عنه تأييداً وذباً يؤيتها من جهة قبولها له زيادة بهاء وكمال وكذلك تصريفاتها اياها في وجوه الاستعانة
فيما يفيدها الحسن والسناء والتلذذ كتقوية الشهوانية من الحيوان النباتية وذب الغضبية عنها من امر نقص مادتها
دون منتهاها الغريزي في الذبول او الاضرار بها وكتوفيق النطقية للحيوانية في مقاصدها وكافادتها لها اللطافة والبهاء
في الاستعانة بها في اغراضها ولهذا ما يوجد قوة الحسية والشوقية في الانسان قد تتعدى طورها في افعالها حتى انها
قد تتعاطى في افاعيلها مقاصد لن تقوم بالوفاء بها الا صريح القوة النطقية ومثال ذلك في القوة الوهمية ان القوة
النطقية قد تستعين بها في بعض وجوه درك مطلوبها بوجه استعانة تستفيد من الطاف النطقية عليها زيادة قوة
وجسور حتى انها تروح بنيل المطلوبات دونها بل تتعصى عليها وتتحلى بشيمها وتدعي دعواها وتتوهم فوزها بتصور
المعقولات ما يسكن اليه النفس ويطمئن اليه الذهن كعبد السوء يوغر اليه مولاه باعانته في ساحة له مهمة عظيمة
الفائدة عند النيل فيرى انه ظفر بالمطلوبات دون مولاه وان مولاه قاصر عن ذلك بل هو المولى بالحقيقة من غير
ان يكون ظفر البتة بالمرام الذي تكلف مولاه تحصيله ولا شعر به وكذلك الحال في القوة الشوقية من الانس
وهذا احد علل الفساد الا انه ضروري الوجود في الوضع المطلوب فيه الخير وليس من الحكمة ترك خير كثير لاجل غاية
شر يسير بالاضافة اليه والثانية ان الانسان قد يصدر من خواص نفسه الحيوانية امور وافعال وينفعل بجودها
انفعالات كالاحساس والتخيل والجماع والموانسة والمحاربة الا ان نفسه الحيوانية لما اكتسبت من البهاء بمجاورة
الناطقة تفعل هذه الافاعيل بنوع اشرف والطف فيستلذ من المحسوسات ما كان على احسن مزاج واقوم
تركيب ونسبة مما لا تتنبه له الحيوانات الاخر له فضلاً عن ان يستلذها وكذلك تتصرف بقوتها المتخيلة في امور لطيفة
بديعة حتى يكاد تضاهي بذلك صريح الصفا للعقل وتتخيل لموافقة اهل الكمال في الاعتدال وتحتال في الافاعيل
الغضبية حيلاً متنوعة ليسهل له بها احراز التغلب والظفر وقد يظهر ايضاً عن ذاته آثاراً وافاعيل بحسب
اشتراك بين النطقية والحيوانية كتصريف قوته النطقية وقوته الحسية ليتنوع من الجزئيات بطريقة الاستقراء
اموراً كلية كاستعانته بالقوة المتخيلة في تفكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك غرضه في الامور العقلية

وكتكليفه القوة الشهوانية المباضعة من غير قصد ذاتي الى مجرد اللذة بل للتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الانواع وخصوصاً افضلها اعني النوع الانساني وكتكليفه اياها الطعم والشرب لا كيف اتفق بل على الوجه الاصوب من غير قصد الى مجرد اللذة لكن لاعانة الطبيعة المسخرة على استبقاء شخص افضل الانواع اعني الشخص الانساني وكتكليفه القوة الغضبية مبارزة الابطال واعتناق القتال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يظهر منه افاعيل عن قوته النطقية مثل حب المعقولات والنزاع الى الممات وحب دار الآخرة وجوار الرحمن والثالثة ان لكل واحدة من الاوضاع الالهية خيرية وكل واحد من الخيرات مأثورة من الامور الخيرية مؤثرة صار فيما يضاد ايثاره لما يعلوه صار من الشرية مثاله في الامور المتعارضة ان الاستلذاذ بالتوسعة في الانفاق وان كان مؤثراً مأثوراً فانه يجتنب لاضراره بمؤثر فوقه وهو حسب ذات اليد ووفور المال ومثال آخر من مصالح الابدان شرب اوقية من الافيون وان كان مؤثراً وخيراً لتسكين الرعاف فانه مطرح لاجل اضراره بمؤثر فوقه وهو الصحة المطلقة والحيوة وكذلك الامور الخاصية بالنفس الحيوانية اذا اعتبر في الحيوان الغير الناطق بنوع الافراط وان لم يعد من جملة الشر بل عد ذلك فضيلة في قواها فلاضراره بل في القوة النطقية كما اشرنا اليها في رسالتنا الموسومة بالتحفة معدودة من جملة المثالب في الانسان ويستحق الاجتناب والهجران والرابعة ان النفس النطقية والحيوانية ايضاً بجوار النطقية لابد يعشقان كل شيء حسن النظم والتألف والاعتدال مثل المسموعات الموزونة وزناً متناسباً والمذوقات المركبة من الطعمة مركبة مختلفة بحسب التناسب وما شابه ذلك اما النفس الحيوانية ففرع تقليدي طبيعي واما النفس الناطقة فانها اذا استغرقت بتصور المعاني العالية عن النطقية وعرفت ان كل ما قرب من المعشوق الاول فهو اقوم قواماً ونظاماً واحسن اعتدالاً وبالعكس اذ ما يليه امور انسب بالوحدة وتوابعها كالاعتدال والاتفاق وما بعد عنه اقرب الى الكثرة وتوابعها كالتفاوت والاختلاف على ما اوضحه الالهيون فمهما ظفرت بشيء حسن التركيب لاحظته بعين المقة فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان من شان العاقل الولوع بالمنظر الحسن من الناس وقد يعد ذلك منه في بعض الاحايين تظرفاً وفتوتاً وهذا الشان اما ان يختص بالقوة الحيوانية واما ان يختص بالقوة النطقية واما ان يكون بحسب التركيب لكنه لو كان مختصاً بالقوة الحيوانية لما عده العقلاء تظرفاً وفتوتاً اذ من الحق ان الشهوات الحيوانية اذا تناولها الانسان تناولاً حيوانياً فهو متعرض للنقيصة ومضر بالنفس الناطقة ولا هو مما يختص بالقوة النطقية اذ مصاب شغلها هي الكليات العقلية الابدية لا الجزئيات الحسية الفاسدة فاذن ذلك بحسب الشركة وبيان ذلك بوجه آخر ان الانسان اذا احب الصور المستحسنة لاجل لذة حيوانية فهو مستحق اللوم بل وللملامات مثل الفرقة الزانية والمتلوطة وبالجملة الامة الفاسقة ومهما احب الصورة المليحة ما عبتار عقلي على ما اوضحناه عد ذلك وسيلة الى الرفعة وزيادة في الخيرية لولوعه بما هو اقرب في التأثر من المؤثر الاول والمعشوق المحض واشبه بالامور العالية الشريفة وذلك بما يؤهله لان يكون ظريفاً وفتى لطيفاً ولذلك لا يكاد اهل الفطنة من الظرفاء والحكماء ممن لا يسلك طريق

المتعشقين

84

المتعشقين والانجاح يوجد خالياً عن شغل قلبه بصورة حسنة انسانية وذلك ان الانسان مع ما فيه من زيادة فضيلة الانسانية اذا وجد فائزاً بفضله اعتدال الصورة التي هي مستفادة من تقويم الطبيعة واعتدالها وظهور اثر الهي فيها جداً استحق لان ينحل من ثمرة الفؤاد ومخزونه من صفي صفاء الوداد ولذلك قال عليه السلام اطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه تيقناً منه ان حسن الصورة لن يوجد الا من جودة التركيب الطبيعي وان جودة الاعتدال والتركيب مما يفيد طيباً في الشمائل وعذوبة في السجايا وقد يوجد ايضاً واحد من الناس قبيح الصورة حسن الشمائل وذلك لا يخلو من عذرين اما ان يكون قبح الصورة لم يحصل بحصول قبح الاعتدال في اول التركيب داخلاً بل لفساد عارض خارجاً واما ان يكون حسن الشمائل لا بحسب الطباع بل بحسب الطباع بل بحسب الاعتياد وكذلك قد يوجد حسن الصورة قبيح الشمائل وذلك ايضاً لا يخلو من عذرين اما ان يكون قبح الشمائل عارضياً لعوارض في الطباع بعد استحكام التركيب او يكون ذلك للاعتياد قوى وعشق الصورة الحسنة من الانسان قد يتبعه امور ثلاثة احدها حب معانقته والثاني حب تقبيله والثالث حب مباضعته فاما حب المباضعة فمما تيقن عنده ان هذا العشق ليس خاصاً الا بالنفس الحيوانية وان حصتها فيه زيادة وانها فيه مقام الشريك بل المستخدم لا على مقام الآلة وذلك قبيح جداً بل لن يخلص العشق النطقي ما لم يقمع القوة الحيوانية غاية الانقماع ولذلك بالحري ان تتهم العاشق اذا راوده معشوقه بهذه الحاجة اللهم الا ان يكون هذه الحاجة منه بصرف نطقي اعني ان قصد به توليد المثل وذلك في الذكر من الناس محال وفي الانثى المحرمة في الشرع قبيح بل لامتناع هذا القصد فلا يستحق الا للرجل في امرأته او مملوكته واما المعانقة والتقبيل فاذا كان الغرض فيها هو التقارب والاتحاد وذلك لان النفس تود ان ينال معشوقها بحسها اللمسي مثل ما له بحسها البصري فيشتاق الى معانقته ويتزع الى ان يختلط نسيم مبداء افاعيلها النفسانية وهو القلب بنسيم مثله من المعشوق فيشتاق الى تقبيله وليستا بمنكرين ذاتهما لكن استتباعهما بالعرض اعني اموراً شهوانية فاحشة يوجب التوقي عنهما الا اذا تيقن من متوليهما خمود الشهوة والبراءة عن التهمة ولذلك ما لم يستنكر تقبيل الاولاد وان كان مبداءه فرجح الود لتلك اذ كان الغرض فيه التداني والاتحاد لا التهم على فحش او فساد فمن عشق هذا الضرب من العشق فهو فتى ظريف وهذا العشق هو المنسوب الى الفتيان والظرفاء

الفصل السادس في ذكر عشق النفوس الالهية

كل واحد من الاشياء الحقيقية الوجود اذا ادرك او نال خيراً من الخيرات فانه يعشقه بطباعه عشق النفوس الحيوانية للصورة الجميلة وايضاً كل واحد من الاشياء الحقيقية الوجود اذا ادرك ادراكاً حسياً او عقلياً واهتدى اهتداءً طبيعياً الى شيء مما يفيده منفعة في وجوده فانه يعشقه في طباعه لا سيما اذا كان ذلك الشيء مفيداً له خاص الوجود مثل عشق الحيوان الغذاء والوالدين للولد وايضاً كل شيء يحقق ان شيئاً من الموجودات يفيده التشبه والتقرب به اليه والاختصاص به زيادة فضيلة فانه يعشقه بطباعه عشق العامل لمولاه ثم النفوس الالهية من البشرية والملائكة لا يستحق اطلاق التالهة عليها ما لم تكن فائزة بمعرفة الخير المطلق اذ من البين ان هذه النفوس لن يوصف بالكمال الا بعد الاحاطة بالمعقولات المعلولة ولا طريق الى تصور المعقولات المعلولة

مالم تتقدم عليها معرفة العلل بالحقيقة وخاصة العلة الاولى على ما اوضحناه في تفسيرنا لصدر مقالة الاولى من
السماع الطبيعي كما لا سبيل الى وجود المعلولات مالم تتقدم عليها وجود ذوات علل خاصة العلة الاولى
والعلة الاولى هو الخير المطلق بذاته وذلك لانه لما كان ما يطلق عليه الوجود الحقيقي وكل واحد مما له وجود فان حقيقته
لا يعرى عن خيرية ثم الخيرية اما ان يكون مطلقة ذاتية او مستفادة فالعلة الاولى خير وخيريته اما ان يكون
ذاتية مطلقة او مستفادة لكنها ان كانت مستفادة لم يخل من قسمين اما ان يكون وجودها ضروريا في قوامه
فيكون مفيدها علة لقوام العلة الاولى والعلة الاولى علة لها هذا خلف واما ان يكون غير ضروري في قوامه
وهذا محال ايضا على ما نوضحه آنفا لكنا وان اعرضنا عن ابطال هذا القسم فان المطلوب قائم وذلك لانا اذا
رفعنا هذه الخيرية عن ذاته فمن الواضح ان ذاته يبقى موجودا وموصوفا بالخيرية وتلك الخيرية اما ان تكون
ذاتية او مستفادة فان كانت مستفادة فقد تمادى الامر الى ما لا يتناهى وذلك محال وان كانت ذاتية فهو المطلوب
واقول ايضا ان من المحال ان يستفيد العلة الاولى خيرية غير ذاتية فيه ولا ضرورية في قوامه وذلك لان العلة
الاولى يجب ان يكون فائزا في ذاته بسمة الخيرية من اجل ان العلة الاولى اذا لم يكن ذاته مستوفيا لجميع الخيرات
التي هي بالاضافة اليه حقيقته بالملاق نتمة الخيرية عليها ولها امكان وجود فهو مستفيدها من غيرها ولا خير له الا
معلولاته فاذن مفيده معلوله ومعلوله لا خير له وفيه ومنه الا مستفادا منه فاذن معلوله ان افاده خيرية فانما يفيده
خيرية مستفادة عنه لكن الخيرية المستفادة من العلة الاولى انما هي من المستفيد فاذن هذه الخيرية ليست في العلة الاولى
بل في المستفيد وقيل انها في الاولى وذلك خلف والعلة الاولى لا نقص فيه بوجه من الوجوه وذلك لان الكمال الذي بازاء ذلك
النقص اما ان يكون وجوده غير ممكن فلا يكون اذن بازائه نقص اذ النقص هو عدم الكمال الممكن الوجود واما ان يكون وجوده
ممكنا ثم الشيء الذي ليس في شيء مما اذا تصور امكانه تصور معه علة تحصيله في الشيء ~~الذي ليس في شيء مما اذا تصور امكانه~~ تصور معه
هو ممكن فيه وقد قلنا انه لا علة للعلة الاولى في كماله ولا بوجه من الوجوه فاذن هذه الكمال ليس بممكن فيه فاذن ليس
بازائه نقص فاذن العلة الاولى مستوف لجميع ما هو خيرات بالاضافة اليه وان الخيرات العالية التي هي خيرات
من جميع الوجوه لا بالاضافة وهي الخيرات التي هي بالاضافة اليه خيرات مستوفاة له وقد اتضح ان العلة الاولى
مستوفية لجميع الخيرية التي هي بالاضافة اليه خيرية ولها امكان وجود فقد اتضح ان العلة الاولى خير في ذاته
وبالاضافة الى سائر الموجودات ايضا اذ هو السبب الاول لقوامها وبقائها على اخص وجوداتها وانسياقها
الى كمالاتها فاذن العلة الاولى خير مطلق من جميع الوجوه وقد كان اتضح ان من ادرك خيرا فانه بطباعه يعشقه
فقد اتضح ان العلة الاولى معشوقة للنفوس المتألهة وايضا فان النفوس البشرية والملكية لما كانت
كمالاتها بان تتصور المعقولات على ما هي عليها بحسب طاقتها تشبها بذات الخير المطلق وان يصدر عنها
افاعيل هي عندها وبالاضافة اليها عادلة كالفضائل البشرية وكتحريك النفوس الملكية للجواهر العلوية
توخيا لاستبقاء الكون والفساد تشبها بذات الخير المطلق وانما يتولى هذه التحريكات ليجوز به التقرب الى الخير
المطلق ويستفيد بالتقريب الفضيلة والكمال وان ذلك بتوفيقه وهي لذلك متصورة منه وقد قلنا ان
مثل هذا عاشق للمتقرب منه فواجب بما اوضحناه سالفا ان يكون الخير المطلق معشوقا لها اعني لجملة النفوس

المتألهة

المتألهة وايضا فان الخير المطلق لا شك انه سبب لوجود ذوات هذه الجواهر الشريفة ولكمالاتها فيها او
كمالاتها انما هو بان يكون صورا عقلية قائمة بذواتها وانها لن يكون كذلك الا بمعرفته وهي متصورة لهذه المعاني
منه وقد قلنا ان مثل هذا عاشق لمثل هذا السبب فتبين على ما اوضحناه سالفا ان الخير المطلق معشوق لها
اعني لجملة النفوس المتألهة وهذا العشق فيها غير زائل البتة وذلك لانها لا يخلو عن حالتي الكمال والاستعداد
ضرورة وقد اوضحنا ضرورة وجود هذا العشق فيها حالة كمالها واما حالة كمال استعدادها فلن يوجد الا في النفوس
البشرية دون الملكية لعوز الملكية بالكمال ما وجدت وقد وجدت وهي اعني النفوس البشرية بحالة الاستعداد
لها شوق غريزي الى معرفة المعقولات التي هي كمالها وخاصة ما هو افيد للكمال عند تصوره واهدى الى تصور ما سواه
وهذه صفة المعقول الاول الذي هو علة لكون كل شيء معقول سواء معقولا في النفوس وموجودا في الاعيان
فلا محالة ان لها عشقا غريزيا في ذاتها للحق المطلق اولا ولسائر المعقولات ثانيا والا فوجودها على استعدادها
الخاص كمالها فاذن المعشوق الحق للنفوس البشرية والملكية هو الخير المحض

الفصل السابع في خاتمة الفصول

نريد ان نورد في هذا الفصل ان كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقا غريزيا وان الخير المطلق يتجلى لعشاقه
الا ان قبولها لتجليه واتصالها به على التفاوت وان غاية القربى به هو قبول تجليه على الحقيقة اعني كل على اكمل ما في الامكان
هو المعنى الذي يسميه الصوفية الاتحاد وانه لجوده عاشق ان ينال تجليه وان وجود الاشياء بتجليه فنقول لما كان
في كل واحد من الموجودات عشق غريزي لكماله وانما ذلك لان كماله معنى به يحصل له خيريته فتبين ان المعنى الذي به يحصل للشيء
خيريته حيث ما يوجد وكيف ما يوجد اوجب ان يكون ذلك الشيء معشوقا لما يستفيد الخيرية ثم لا يوجد شيء اولى
بذلك من العلة الاولى في جميع الاشياء فهو اذن معشوق لجميع الاشياء فيكون اكثر الاشياء غير عارف به لا ينفي وجود
عشقه الغريزي فيها كما لا يوجب ذلك بقاء العشق الغريزي في هذه الاشياء بكمالاتها والخير الاول بذاته ظاهر متجل لجميع
الموجودات ولو كان ذاته محتجبا عن جميع الموجودات بذاته غير متجل لها لما عرف ولم ينل البتة ولو كان ذلك
في ذاته بتأثير الغير به لوجب ان يكون في ذاته المتعالية عن قبول تأثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجلي
ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليها تحتجب فبالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين والحجاب هو القصور
والضعف والنقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا يتجلى بذاته في ذاته الا هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون
فذاته كريم متجل ولذلك ربما سماه الفلاسفة صورة للعقل فاول قابل لتجليه هو الملك الالهي الموسوم بالعقل
الكلي فانه بجوهره ينال تجليه كجوهر الصورة الواقعة في المرآة المتجلي الشخص الذي هي مثاله وقريب من هذا المعنى
ما قيل ان العقل الفعال مثاله فاحتراز ان يقول مثله وذلك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن سبب غريب فانما
ينفعل بتوسط مثال واقع من العلل فيه وبالعكس وكل منفعل انما ينفعل في قابل الانفعال عنه بتوسط مثال يقع
منه فيه وذلك بين بالاستقراء فان الحرارة النارية انما ينفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثاله وهو السخونة وكذلك
سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما يفعل في نفس ناطقة مثلها بان يضع فيها مثاله وهو الصور المعقولة
والسيف انما يقطع بان يضع في المنفعل عنه مثاله وشكله والمسن انما يحدد السكين بان يضع في جوانب حده مثال ما
ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها ولقائل ان يقول ان الشحم يسخن ويسود من غير ان يكون السخونة والسواد

مثالها لكنا نجيب عن ذلك بان يقول انا لم نقل بان كل اثر حصل له في متأثر من مؤثر ان ذلك الاثر موجود
في المؤثر فانه مثال من المؤثر في المتأثر لكنا نقول ان تاثير المؤثر القريب الى المتأثر في المتأثر يكون بتوسط مثال ما يقع
منه فيه وكذلك الحال في الشمس فانها يفعل في منفعلها القريب توضع مثالها فيه وهو الضوء ويحدث من حصول
الضوء فيها السخونة فيسخن في المنفعل عنها منفعلا آخر عنه بان يضع فيه مثاله ايضا فيسخن بحصول السخونة
ويسود هذا من جهة الاستقراء فاما من جهة البرهان الكلي فليس هذا موضعه ونرجع فنقول ان العقل الفعال يعقل
التجلي بغير توسط وهو بادراكه لذاته ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات وذلك ان الاشياء التي
تتصور المعقولات بلا روية واستعانة بحس او تخيل فانما تعقل الامور المتأخرة بالمتقدمة والمعلولات بالعلل
والرذيلة بالشريفة ثم مثاله النفوس الالهية بلا توسط ايضا عند النيل وان كان تتوسط اعانة العقل الفعال
عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة على التصور وامساك المتصور والطمانينة اليه ثم مثاله القوة الحيوانية
ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحد مما ينال تشوقه ما ناله منه الى التشبه به بطاقته فان الاجرام الطبيعية انما تحرك
حركتها الطبيعية تشبها به في غايتها وهي البقاء على اخص الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية فان لم يكن
يتشبه منه في مبادي هذه الغاية وهي الحركة وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما يفعل افاعيلها الخاصة بها تشبها به في
غاياتها وهو ابقاء نوع او شخص واظهار قوة ومقدرة وفائدة وما ضاهاها وان لم يتشبه به في مبداء هذا الغايات
كالجماع وكالتغذي وكذلك النفوس البشرية انما يفعل افاعيلها العقلية واعمالها الخيرية تشبها به في غاياتها وهي كونها
عاقلة عادلة وان لم يتشبه به في مبادي هذه الغايات كالعلم وما شاكله والنفوس الالهية الملكية انما يحرك تحريكاتها
ويفعل افاعيلها تشبها به ايضا في استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل والعلة في كون القوى الحيوانية
والنباتية والطبيعية والبشرية متشبهة بها في غايات افاعيلها دون مباديها لان مباديها انما هي احوال استعدادية
قوية والخير المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات فعلية والعلة الاولى هو الموصوف
بالكمال الفعلي المطلق فجاز ان يتشبه به في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه به في الاستعدادات واما النفوس
الملكية فانها فائزة في صور ذاتها بالتشبه به فوزا ابديا عريا عن القوة اذ هي عاقلة له بها وعاشقة له بما يعقله
عنه ابدا ومتشبهة بما يعشقه منه ابدا وولوعها بادراكه وتصوره الذين هما افضل ادراك وتصور يكاد يشغلها عن
ادراك ذواتها وتصورها سواه من المعقولات الا ان معرفته بالحقيقة يعود بمعرفة سائر الموجودات فكانها يتصوره بالقصد
الاول وتتصور سواه تبعا واذ كان لولا تجلي الخير المطلق لما لم ينل منه ولو لم ينل منه لم يكن وجود فلولا تجليه لم يكن وجود
فتجليه علة كل وجود واذا هو بوجوده عاشق لوجود معلولاته فهو عاشق لنيل تجليه واذ معشوق الافضل لفضله
هو الافضل فاذن معشوقه الحقيقي في ان ينال تجليه هو حقيقة نيله نيل النفوس المتألهة له ولذلك قد
يجوز انها معشوقة له واليه يرجع ما روي في الاخبار ان الله تعالى ان العبد اذا كان كذا وكذا عشقني وعشقته واذ
الحكمة لا يجوز اهمال ما هو فاضل في وجوده بوجه ما وان لم يكن في غاية العقلية فاذن الخير المطلق قد يعشق لحكمته ان
ينال منه نيلا وان لم يبلغ كمال الدرجة منه فاذن الملك الاعظم رضاه لمن يتشبه به والملوك الفانية يسخطها على من
يتشبه بها لان ما يرام التشبه من الملك الاعظم لا يؤتي على غاية وما يرام من التشبه من الملوك الفانية قد يؤتي

على مبلغه واذا بلغنا هذا المبلغ فلنختم الرسالة والحمد لله واهب القوة وصلواته على نبينا محمد وعلى
سائر الانبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين تمت

رسالة في معرفة النفس للامام حجة الاسلام محمد ابي حامد الغزالي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالي قدس الله روحه ونور ضريحه ورزقنا فتوحه آمين
اعلم ان مبنى الاسلام على امور اربعة معرفة النفس ومعرفة الله تعالى ومعرفة الدنيا ومعرفة الآخرة اما الاول
فيجب على كل انسان ان يعرف نفسه لانه متى لم يعرف نفسه لا سبيل له ان يعرف الله تعالى لان معرفة النفس اي مفتاح
معرفة الله تعالى قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه وفي كتب الانبياء
المتقدمين عليهم السلام يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك وفي الانجيل ولا تكونوا كالذين نسوا انفسهم
فنسوا الله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه اي جهلها وقال الله تعالى سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اعلم ان الانسان مخلوق من شيئين الجسد والقلب اما الجسد
فخلقه الله تعالى مركبا من جلد ولحم وعصب وعرق ودم وعظم ومخ قال الله تعالى وقد خلقكم اطوارا وفي كل
عضو من اعضائه معان عجيبة وحكم غريبة لان كل انسان بضعة آلاف عظم وعصب وعرق وغيرها ما او انه
كل منها على هيئة وشكل تخالف سائرها وما خلق كل منها الا لغرض مقصود له فالعين مركب من عشر
طبقات مختلفة لو اختل كل منها لاختل الرؤية وصنفوا في فوائد هذه الطبقات مجلدات والكبد خلق لاجل
ان تصل اليه الاطعمة المختلفة الالوان من المعدة فيصيرها على لون واحد وهو لون الدم ليصلح غذاء للاعضاء
السبعة فاذا طبخ الدم بالكبد حصل في اسفله دردي وهو السوداء وفي اعلاه ماء اصفر وهو الصفراء والدم في نفسه
رقيق لا قوام له فخلق الطحال ليجذب السوداء منه الى نفسه وخلقت المرارة ليجذب تلك الصفراء منه وخلقت
الكليتان ليجذبا الماء من الدم ليحصل له قوام ثم ليصل الدم الى العروق ثم الى الاعضاء فلو اصاب المرارة آفة
لبقيت الصفراء في الدم فيتولد منه اليرقان والحمى وسائر العلل الصفراوية ولو اصاب الطحال آفة لبقيت السوداء
في الدم فيتولد منه الصرع والعمى والجنون وسائر العلل السودائية واذا اصاب كليتيه آفة لبقي الماء في الدم فيتولد
منه الاستسقاء وكذا كل جزء من الاجزاء الظاهرة والباطنة خلق لفائدة مخصوصة له لولا ذلك الجزء لاختل امر
الجسد وهذا المختصر لا يحتمل تعداد تلك الفوائد بل في جسد آدمي واحد مع صغر جثته امثلة ما في السموات
والارض فالعظام امثال الجبال والعروق امثال الانهار والشعور امثال النبات والدماغ مثل السماء والحواس
امثال الكواكب بل فيه امثلة كل صانع في الدنيا فالقوة التي تهضم الطعام في المعدة كالطباخ التي ترسل الطعام الصافي
الى الكبد والثقيل الى الامعاء كالعصار التي تصير الطعام على لون الدم كالصباغ والتي تحول الدم الى لون اللبن في الثدي
وتجعل نطفة في الانثيين كالقصار والتي تجذب من الكبد غذاء كل جزء من الاجزاء الاعضاء اليه وترسل الماء
الى المثانة كالسقاء والتي تسقط الثقل الى الخارج كالكناس والتي تدفع المضار والعلل كالرئيس العادل والله
تعالى اعطى كل انسان اشياء هو محتاج اليها ضرورة حياته كالفؤاد والكبد والدماغ واصول الحيوان واعطاء

والصحيح ان العين مركب من سبع طبقات
وثلث رطوبات هـ

اشياء هو محتاج اليها ولكنها ليست من ضرورات حيوته كاليد والرجل والعين والاذن واعطاه اشياء كمالاً
لزينته كسواد الشعر وحمرة الشفة واعوجاج الحواجب وامثالها فيجب على كل مسلم ان يتأمل فيما بينته من عجايب
صنع الله تعالى في جسده فيعتقد بان الله تعالى قادر ليس في قدرته عجز وانه تعالى عالم ليس في علمه قصور وانه تعالى حكيم ليس
في حكمته وهن ولا نقص الى ذلك من صفات الكمال فان من تأمل في غرائب شعر موزون اللفظ والمعنى او مصنف
عالم حاذق في العلوم ومصنوع صانع ماهر وادرك عجايبها ودقايقها يعظم في قدر ذلك العالم والشاعر والمصنف والصانع
فلذلك المتأمل في عجايب صنع الله تعالى في جسده وقلبه لابد ان يعتقد ان قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته ولطفه ورحمته
كاملة لا نهاية لها ومن قدر على ايجاد مثل هذا من ماء مهين يقدر لا محالة على احيائه بعد الموت وان يشتغل بالشكر
له بان لا يعصيه بقوى هذه الاعضاء كما قال الجنيد رحمه الله تعالى الشكر ان لا يعصى الله بنعمه وان يشتغل باداء
ما فرض عليه لان ذاك الشكر قال الله تعالى اعملوا آل داود شكراً وقليل من عبادي الشكور وان يعتبر انه لو ارسل ملك
من ملوك الدنيا غلاماً اليه ليخدمه ساعة واحدة كيف كان يشكره جميع عمره والله تعالى قد ارسل بباطنه
وظاهره بضعة آلاف صانع ليخدموه جميع عمره وهو لا يشكره هذا كله من معرفة الجسد واما القلب فهو النفس
فهو نفس الانسان وحقيقته وهو العارف بالله والولي لله اذا تخلص من الاوصاف الخسيسة وتحلى بالصفات
المحمودة وهو العدو لله اذا تلوث بكدورات الكفر والمعاصي واتصف بالاوصاف الخبيثة من المكر والخداع
والنفاق والجسد تابع له في ذلك كله وهو شيء روحاني لا يدرك بالحواس وهو مخلوق محدث وله مزية على الجسد من
وجهين احدهما من جهة العلم والثاني من جهة القدرة اما الاول فان الله تعالى اعطاه قدرة يدرك بها جميع العلوم
من علوم الشرايع والدين والهندسة والحساب والطب والنجوم وانواع الصنايع والحرف فيسع هذه العلوم كلها فيه بل جميع
العالم فيه بمنزلة ذرة في قبة بني اسرائيل ويسير في فكرته من الثرى الى الثريا ومن المشرق الى المغرب في لحظة واحدة
ويعرف مساحة السموات والارض ومقدار كل نجم ويخرج الحيتان بالحيل من قعر البحر ويهبط الطيور من الهواء ويسخر
نفس الحيوانات بما يناسبه من الزمام واللجام ذوات القوى كالفيل والجمل والفرس واما المزية من جهة القدرة فهو ان
القلب من جنس جوهر الملائكة فكما ان عالم الاجسام مسخر للملائكة باذن الله تعالى يمطرون المطر ويرسلون الرياح ويصورون
اصناف الحيوانات في الارحام والنبات في بطون الارض ويصبغون بانواع الالوان والاصباغ في ظهورها ووكل لكل
صنف منهم بنوع من هذه الامور كذلك القلب له قدرة باذن الله تعالى يسخر بها بعض الاجسام لنفسه والعالم الخاص لكل
انسان جسده وهو مسخر لقلبه تسخير المطر للموكل به وتسخير الموت لملك الموت وتسخير ارسال الرياح للموكل بها فاذا امر
القلب الايدي والارجل واصابعها بالتحرك تحركت وان امر بالسكون سكنت واذا ظهر بالقلب غضب انتفخت الاوداج
في الاعضاء كلها واذا ظهر فيه شهوة الجماع ظهر ريح من القلب الى جانب آلة الجماع واذا اراد اكل الطعام تقوم القوة
التي تحت اللسان فتوصل الماء بالطعام بالتدريج حتى يبتل الطعام ويقدر الآكل على ابتلاعه وغير ذلك مما لا يخفى على
العاقل والغبي واعلم ان كل عمل يعمله الانسان من خير او شر فانه وان قل يؤثر تأثيرات في قلبه ويعرض عليه
ذلك التأثير في صحيفته يوم القيامة ويسمى تلك التأثيرات اخلاقاً وقلب المؤمن بمنزلة المرآة المصقولة والاخلاق
الذميمة من الحسد والشماتة والكبر والايذاء والحيلة والمكر والخيانة والرياء والعجب والنفاق والغل واضدادها

بمنزلة الدخان والظلمة التي تصيب المرآة وتسودها وتجعلها محجوبة عن الله تعالى في الآخرة والعياذ بالله
تعالى والاخلاق الحسنة من القناعة والحياء والصبر والكرم والمعرفة والعلم والعقل والحكمة والصلاح وما يشابهها
بمنزلة انوار تصيب المرآة فتزيل عنها ظلمات المعاصي وسواد الاخلاق القبيحة والى هذا اشار رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم بقوله اتبع السيئة الحسنة تمحها والقلوب تحشر يوم القيمة اما مصقولة منورة واما مسودة مظلمة
ولا ينجو الا من اتى الله بقلب سليم والقلب المصقولة المنورة بعضها انور من بعض واصقل فربما قوي نور القلب
من قلوب المؤمنين وبلغت قوة نوره الى حد لو وقعت هيبته على اسد ينقاد له واذا تعلقت همته بمريض يبرأ من
ساعته واذا وقع خاطره على رجل بعيد منه اراد ان يقرب اليه يظهر في باطن ذلك تحرك وعزم فيقوم ويجيء اليه واذا هم
ان يمطر السماء يمطر الى غير ذلك من كرامات الاولياء وكما ان القلوب المنورة متفاوتة فكذلك القلوب المسودة متفاوتة في درجة
بعضها اسود واخبث من بعض وربما قوي خبث قلب من قلوب المنافقين والكافرين ونظر الى حيوان حسن مثلاً
نظر الحسد يهلك ذلك الحيوان من ساعته وذلك هو اصابة العين وهي متحققة كائنة قال صلى الله تعالى
عليه وسلم ان العين لتدخل الرجل القبر والجمل القدر وبعض السحر من هذا القبيل اي من قبيل خبث القلب ولو بينت
وجهه لكان ذلك مني تعليماً للسحر المنهي عن بيانه والاخلاق المحمودة والمذمومة كثيرة وهي مع كثرتها منحصرة في انواع اربعة
الاول اخلاق البهائم ككثرة الطعام وكثرة الشراب وكثرة الجماع وكثرة النوم والثاني اخلاق السباع كالايذاء والاضرار بالمسلمين
والثالث اخلاق الشياطين كالفتنة والمكر والخداع والرابع اخلاق الملائكة كالايمان والعلم والعقل والحلم والصلاح والتقوى
والانسان مأمور بان يؤدب خنزير الحرص والشره وذئب الايذاء والقتل وشيطان المكر والخداع ويجعله تحت تصرف العقل
والحلم حتى يسعد سعادة دائمة ويحصل الاخلاق المحمودة فلو لم يؤدبها بل انقاد لها يحصل له الاخلاق المذمومة التي هي اصل الشقاوة
في الآخرة فلو كشف هذا الرجل عن حاله في المنام او في اليقظة لرأى نفسه قائماً بين يدي الخنزير او الذئب او شيطان منقاداً
لها مطيعاً اياها بل ساجداً متضرعاً بين يديها وهذا لان الخنزير والذئب والشيطان ليست بمذمومة من حيث اشكالها
وصورها بل بالصفات التي فيها في معنى الايذاء والشره والمكر جاء في الخبر ان من الملائكة من هو على صورة البهائم ومنهم
من هو على صورة وحشي ومنهم من هو على صورة طائر والملائكة كلهم معصومون عن الاخلاق الذميمة من الكفر والنفاق
والايذاء والشره والمكر والفتنة وغيرها متصفون بالاخلاق الحميدة من الايمان والعلم والاخلاص وانظارها فلو كانت
البهيمة والسبع والشياطين مذمومة بصورها واشكالها لكان هؤلاء الملائكة مذمومين عند الله تعالى وليس كذلك
فلو كان الغالب عليه في الدنيا الشره والحرص على الافعال الخسيسة فانه يحشر على صورة خنزير ومن كان الغالب عليه في الدنيا
المكر والخديعة فانه يحشر على صورة الشيطان ومن كان الغالب عليه في الدنيا العلم والمعرفة والعقل والصلاح فانه يحشر
على صورة ملك مقرب فان قلت لما اجتمعت في الانسان صفات السباع والبهائم والشيطان والملائكة فبما ذا عرفت
ان اصله صفات الملائكة وان غيرها عارضة وبما ذا عرفت انه مأمور بتحصيل اخلاق الملائكة دون سائر الاخلاق قلت
الانسان اشرف وافضل من سائر الحيوانات والشياطين لا محالة كما قال الله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر
الى قوله الجليل وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً فلو كان فضله وكرمه باكله وشربه لكان الجمل والفيل اولى
بالفضل والكرم منه لانهما اكثر اكلاً واوسع بطناً منه ولو كان بكثرة جماعه لكان العصفور افضل واكرم منه لان اخس العصافير

اكثر حجاماً منه ولو كان بالايذاء والاضرار لكان الاسد افضل منه ولو كان بالمكر والحيل لكان الشيطان افضل منه
وليس كذلك ولكن الله تعالى اعطى له كسائر الحيوانات وزيادة هي العلم والمعرفة والعقل والحياء والحلم والاخلاص
ونظائرها من الصفات المحمودة فعلم ان فضله وكرمه لا بما يشارك فيه سائر الحيوانات فان الشيئين اذا استويا
في خاصة واختص احدهما بمزية خاصية اخرى يعرف انه مخلوق للخاصية التي اختص بها كالفرس مثلا يساوي الحمار
في قوة الحمل واختص بالعدو في الجهاد فعلم منه انه مخلوق للعدو في الجهاد واليه اشار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
الخير معقود في نواصي الخيل فاذا عجز الفرس عن العدو ولم يعجز عن الحمل فقد خرج عن الفرسية ونزل الى رتبة الحمارية
وذلك هلاكه ونقصانه فكذلك سائر الانسان يشارك البهايم في امور واختص بالعلم والمعرفة والعقل والحياء ونظايرها
التي لا نصيب فيها لسائر الحيوانات فعلم انه مكرم مشرف لخصوصيته بها لا بالتي شاركت فيها البهايم والسباع والشياطين
فمن حرم الاخلاق المحمودة راساً واتصف بالمكر والخداع فقد خرج من درجة الانسانية ونزل الى منازل الشياطين وكذلك
سائر الصفات فقد حصل لمجموع ما ذكرنا معرفة النفس ومعرفة الله تعالى **واما الاصل الثالث** وهي معرفة الدنيا
اعلم ان معرفة الدنيا والآخرة عبارتان عما قبل الموت وهو ادنى واقرب فيسمونها الدنيا وهي تانيث الادنى
كالعليا تانيث الاعلى وما بعد الموت فيسمونها الآخرة فالدنيا منزل من منازل السائرين الى الله تعالى وسوقاً قائم
في برية على طريق السالكين الذين يشترون منها زادهم للسير الى الله تعالى والانسان خلق في ابتدا امره ناقصاً
ولكن له استعداد يقدر به على تحصيل الكمال ويليق بجوار الحضرة الالهية والنظر الى الله تعالى وهذا هو فردوسه
ومنتهى سعادته ولذلك خلق وبه امر ولا يمكن له رؤية الله تعالى ما لم يفتح عيناه ولا يفتح عيناه ما لم يحصل له المعرفة
بالله تعالى ولا يحصل له المعرفة بالله تعالى ما لم يعرف عجائب صنع الله تعالى ولا يحصل له معرفة صنع الله تعالى الا بالحواس
ولا يمكن الحواس الا في هذا القالب المركب من الماء والتراب فمست الحاجة الى عالم الماء والتراب ليتزود منها
فيحتاج الى شيئين احدهما ما يحفظ به قلبه من اسباب الهلاك ويحصل به غذاء القلب والآخر ما يحفظ جسده
من المهلكات ويحصل به غذاء الجسد فغذاء القلب معرفة الله تعالى ومحبته وسبب هلاكه ان يستغرق في محبة
شئ سوى الله تعالى وتعهد الجسد انما هو لاجل حفظ القلب وهو للقلب بمنزلة الجمل للحاج في طريق الحج ليوصله الى
الكعبة ويخفف عنه مشاق السفر فيجب على الحاج ان يتعهد الجمل بقدر الحاجة فلو اشتغل به اشتغالاً زائداً
على قدر الحاجة حتى ارتحل القافلة ايابا وبقي هو مشتغلاً بتعهد جمله كان متعهداً للجمل لا حاجاً فكذلك الانسان اذا تعهد
باشتغال جسده وترك تعهد قلبه حرم عن سعادته والذي يحتاج اليه الجسد في الدنيا ثلثة الطعام للاكل واللباس
للستر والمسكن ليدفع عن جسده ضرر الحر والبرد كل ذلك بقدر الحاجة حتى لو اكل زائداً على حده يصير سبباً للهلاك
ويثقل عنه ولو لبس ثوباً كثيرة يثقل عليه حملها ويتضرر بها ولو زاد المسكن على قدر الحاجة يتضرر بتعهده بخلاف غذاء
القلب الذي هو معرفة الله تعالى ومحبته كلما كثر كان افضل والله تعالى قد سلط الشهوة بلطفه على الانسان ليشتهي ما يحتاج
اليه من الطعام والمسكن واللباس فلا يهلك جسده الذي هو مركبه والشهوة خلقت غير مستقرة على حد فخلق الله تعالى العقل
ليمنعها عن التجاوز عن حدها ثم ارسل الله تعالى شرايع الاسلام على السنة الرسل عليهم السلام ليبينوا الحدود ولكن وضع
الشهوة وضعت في الجسد قبل العقل لحاجة الصغير اليها وامر بالشرايع بعد ان يوضع فيه العقل فاستوت الشهوة

في الجسد

88

في الجسد واستولت عليه قبل العقل والشرع فتمردت عليهما وهما يغلطانها ويذكرانه ان القوة واللباس
والمسكن لا تخاشن هو حتى لا تنسى غذاء القلب الذي هو زاده في الآخرة فلما احتاج الجسد الى الطعام واللباس
والمسكن احتاج في تحصيل الطعام الى الزراعة وفي تحصيل اللباس الى الحياكة وفي تحصيل المسكن الى البناء
ثم احتاج الى فروع هذه الصناعات كالحلاجة والغزل اللذين يتممان حوايج الحائك كالخياط التي تتمم الثوب
والحديد وغيرهما فظهرت منها صناعات اخر كالحدادة والنجر واحتاج كل واحد من هؤلاء المحترفين الى معاونة
من اصحابه لعجزه عن تحصيل جميع الصناعات فاحتاجوا الى الاجتماع في مكان واحد ليخيط الخياط ثوب الحائك
باجر ويحيك الحائك غزل الغزال باجر ويبني البناء بناء الخياط والحائك باجر فظهرت منهم المعاملات التي هي
مفضية الى النزاع فاحتاج الى صناعات ثلث اخرى السياسة والقضاء والفقه الذي يعرف به قانون الوساطة بين
الناس فكثرت اشغال الدنيا واشتغل الانسان بها بقلبه وجسده اما القلب فبمحبتها واما الجسد فبتحصيلها فيتولد
في القلب بمحبتها صفات مهلكات كالحرص والبخل والحسد والعداوة والغل والتهاجر واشباهها فضل الناس عن نومهم
وحيل بينهم وبين قلوبهم ونسوا ان الحوايج يكون من ثلثة وهي الطعام واللباس والمسكن وان هذه الثلاثة
لاجل الجسد والجسد لاجل القلب وان القلب يحصل معرفة الله تعالى فنسوا انفسهم وصانعهم فصاروا كالحاج الذي
نسي الكعبة ونسي السير اليها واشتغل جميع عمره بتعهد الجمل والى هذا اشار رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم احذروا
من الدنيا فانها اسحر من هاروت وماروت **واما الاصل الرابع** الذي هو معرفة الآخرة فاعلم انه لا يمكن معرفة حقيقة
الآخرة الا بعد معرفة الموت ولا يمكن معرفة الموت الا بعد معرفة الحيوة قد ذكرنا ان الانسان مركب من جسد
وقلب فاعلم ان الجسد مركب من قالب وروح فالقالب هو اللحم والعظم والعصب والعروق والدم والمخ والجلد
والروح بخار لطيف يتصاعد من الدم الذي في جوف الفؤاد الذي هو اللحم الصنوبري المودع في الجانب الايسر من الصدر
والدم الذي يتصاعد منه الروح عرق باطن الفؤاد يحصل بتصاعد بخار الاخلاط الاربعة التي هي الدم والبلغم
والصفراء والسوداء التي تولدت من الطبايع الاربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبرودة
التي تولدت من التراب والهواء والماء والنار والمقصود من علم الطب انما هو حفظ اعتدال هذه الطبايع والاخلاط
ليستقيم مزاج الروح والجسد فتنتشر الروح بواسطة العروق الضوارب الى الدماغ والى سائر الاعضاء وهي حاملة
القوى والحس والحركة وموصلها الى اجزاء الجسد كالسراج الذي تدار في زوايا البيت بتنويره كل موضع يصل اليه
السراج فكذلك الروح توصل القوى والحس والحركة الى اجزاء الجسد ولو وقع في بعض العضو سده يمنع وصول الروح
الى عضو من اعضاء الجسد تعطل ذلك العضو عن القوة والحس والحركة فمثل هذه الروح كنار السراج ومثل الفؤاد
كالفتيلة ومثل الغذاء كالدهن فكما انه اذا منع من السراج الدهن ينطفي فكذلك اذا منع الغذاء عن الانسان مدة مديدة
يموت ويجاوز عن هذا الاعتدال لعين السراج فكذلك اذا تجاوز الغذاء حده ايا ما يمرض الانسان وكما انه اذا
ضرب السراج بشئ ينطفي وان كان الدهن والفتيلة قائمين فكذلك اذا ضرب الانسان ضرباً شديداً يموت
فاذاً اعتدال مزاج هذه الروح الماكلة بها باذن الله تعالى فان لله تعالى ملكاً موكلاً بهذه الروح يلقي اليها قوة البطش

وملكاً آخر يلقي اليها قوة التكلم والصوت وملكاً آخر يلقي اليها قوة السمع وملكاً آخر يلقي اليها قوة الرؤية وكذلك غيرها
من القوى واذا قبل الروح هذه المعاني من الملئكة فحملها الروح فتوصلها الى اماكنها من الجسد فاذا بطل مزاجها بغلبة
الحرارة او البرودة او بآخر لا يقدح ان يقبل المعاني من الملئكة فيبطل حسها وحركتها فتعطل من الجسد تلك المعاني
فيقال انه مات وهذا هو معنى موت الحيوان والذي يزيل عن الروح اسباب الاعتدال وهذه الروح تسمى الروح
الحيوانية والروح الجسمانية واما الروح التي اخبر الله تعالى عنها بقوله ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي فليست
فانها ليست بجسم ولا حالة في الجسم ولا سبيل للموت اليها بل هي لا تتغير بموت الجسد والروح الجسمانية عن حالها لا في
الدنيا ولا في الآخرة وتسمى الروح الروحانية وتستمد الملئكة الموكلة بالقاء القوى عن الروح الجسمانية وتستمد ايضاً
الملائكة الموكلة بتفاصيل العالم من السماء والارض والجبال والانهار والشمس والقمر والنجوم والرياح وغيرها من المعاني
اللطيفة والقوى من الروح الحيوانية ويقتبسون من بركات الروح الروحانية ثم يلقي كل صنف منهم ما اقتبس من المعاني
والقوى على ما وكل به من اجزاء العالم وتقتبس الانبياء عليهم السلام وكبار الاولياء من الروح الروحانية والامر الرباني
ولا حظ لقلوب الكفار من هذه الروح واما قلوب عموم المؤمنين فانها ينالها من بركة الروح الروحانية بواسطة الانبياء
عليهم السلام والاولياء بقدر اليقين فاعرف هذا فانه اخبار عن مشاهدة شاهد خبير موقن ولا تغتر بما كتب في بعض
الرسائل التي اكثرها اخبار عن ظن والظن لا يغني من الحق شيئاً ثم الروح الجسمانية والقالب خلقا آلة ومركباً للقلب
الذي هو اللائق المستعد للسير الى الله تعالى ليصعد بآلته ومركبه محبة الله تعالى ومعرفته فاذا استعد ما امر به
ثم مات الجسد سعد القلب سعادة ابدية وصار ولي الله تعالى ونجى من مشقة الآلة واليه اشار بقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم الموت تحفة المؤمن وان مات الجسد قبل ان يحصل القلب محبة الله تعالى ومعرفته شقي
شقاوة ابدية وتحسر حسرة لا نهاية لها وتألم آلاماً لا غاية له وهذه الحسرة والتألم عذاب القبر للقلب
ثم الروح الجسمانية والجسد الظلماني جنة ونار فجنتهما ما اخبره الله تعالى عن لسان رسوله عليه السلام
من البساتين وانواع الاشجار الدانية قطوفها والقصور المبنية من ذهب وفضة والحور العين المقصورات
في الخيام اللاتي لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان والانهار الجارية من لبن لم يتغير طعمه ومن خمر لذة للشاربين
ومن ماء غير آسن ومن عسل مصفى وامثالها من النعيم المقيم والسرور الدائم ونارهما نيران وحيات
وعقارب وحميم وغسلين وزقوم وزبانية غلاظ شداد وللقلب ايضاً جنة ونار آخر فجنته هي التي
اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكياً عن الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وناره هي التي اشار اليها جل شانه بقوله نار الله الموقدة التي تطلع
على الافئدة وهي ثلاثة اجناس احدها نار فراق شهوات الدنيا فان من احب شيئاً هو في يده فقلبه في جنة
وان لم يكن محبوبه في يده فقلبه في نار فمن احب الدنيا ولذاتها فهي في جنة ما دام في الدنيا واليه الاشارة بقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وهو في الآخرة في نار فراق محبوبه فمثله كمثل ملك
ملك وجه الارض فتمتع بمملكته بالتنعم بانواع النعم الطيبة والنظر الى الجواري الحسنة والقصور المرتفعة
المزخرفة زماناً طويلاً فقهره عدو له فاسره واستولى على ممالكه وداره تتعهده الكلاب بين يدي اهل مملكته

زوجاته وجناته بحضرته واعطى نفايس ما في خزاينه من الجواهر والدرر اعداءه بحضرته فلا شك انه يصير معذباً بنار
فراق الملك والزوجات والاولاد والنعم على هذا الوجه بحيث يتمنى ان يموت فينجو من هذه الآلام التي اصابته من
نار فراق المحبوبات وكلما كانت المحبة اقوى والنعمة كانت نار فراقها في قلبه احرق والنار الثانية نار الحياء والفضيحة
والخجالة وانا ابينها لك وافهمها بامثلة مرتكب الفواحش يوم القيمة كمثل حالة رجل خسيس حقير اختاره الملك الاعظم
واتخذه وزيراً لنفسه واذن له بالدخول في حرمه اي وقت اراد وسلم جميع خزائنه اليه واعتمد عليه في جميع اموره فبقي على الملك
وتصرف في خزائنه تصرفاً فاحشاً وفجر باهله وافسد اموره وخان امانته وهو يرى من نفسه انه حافظ لامانات الملك
ثم رأى الملك يوماً من الايام ناظراً في ثقب في جدار الحرم وهو مشتغل بالفساد والفجور باهل حرمه وتيقن هذا الرجل ان الملك
كان يراه كل يوم هكذا انما اخر عقوبته وتعذيبه لتعظيم خيانته ويستحق النكال العظيم فقدر كيف يكون حاله في نار الخجالة والفضيحة
والحياء وكذلك من يرتكب محارم الله تعالى مغتراً بستر الله تعالى اياه ويسوف التوبة الى ان يموت فانه يتحقق يوم القيامة ان الله
تعالى يراه حالة ارتكاب المعاصي وانما لم يعجل عقوبته ليزداد شقاوة ويعظم النكال عليه مثل آخر رجل رمى احجاراً كباراً وصغاراً الى
دار جار له فقال له رجل لا ترم هذه الاحجار وراء هذا الحائط فان اولادك ثمة قاعدون ولك افراس عربية وابل واموال
نفيسة وراءه ورميك هذه الاحجار وراء هذا الجدار يضرب اولادك واموالك وهو لا يلتفت الى هذا الناصح ويرمي الاحجار ولا
يبالي ثم ذهب الرجل الى بيته ورأى ان بعض ما رمى من الاحجار اصاب اعين بنائه ورؤس اولاده فقتل بعضه واعمى بعضاً واصاب
بعضها يد فرسه فكسرها وبعضها عين ناقته فاعماها فقدر كيف تخجل واي نار يقع في قلبه من اجل صنيعه ذلك فكذلك من شتم
مسلماً وشتم آخر او ضرب آخر ظلماً وهو يظن انه يجرحه وضربه وشتمه اضر عن حدره وشتمه وضربه والعلماء يقولون له لا تجد
اخاك المسلم فان حدك اياه يبطل اعمالك فقد قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من شتم مسلماً بغير حق
فقد اذاني وهو لا يلتفت الى نصايح العلماء ويشتغل بحده وغيره ولا يبالي فاذا كان يوم القيامة يحقق ويشاهد ان حده مسلماً
وضربه وشتمه اياه قد افسد عباداته التي آخر حينئذ من بنيه واعين بنائه من الدنيا وما فيها فقد قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم يؤتى بالدنيا يوم القيامة على صورة عجوز قبيحة الصورة بادية الانياب يتعوذ منها كل من ينظر اليها فيقال
هذه الدنيا التي تقاتلتم عليها وتحاسدتم عليها فيخجل محبوها حتى تمنوا ان يدخلوا النار فراراً من تلك الخجالة ومن اغتاب
اخاه المسلم في الدنيا يرى نفسه يأكل لحم اخيه الميت وهو يعلم انه يأكل لحم اخيه فانظر كيف تحترق قلبه بنار الخجالة والحياء
والافتضاح مثل آخر لو ان ملكاً زوج ابنه امرأة من بنات الملوك وزفها اليه فخرج الابن ليلة من عند العروس الى
الصحراء لقضاء الحاجة وهو سكران فضل عن حجرته التي فيها العروس فخرج الى بعض الصحارى فوصل الى بيت فيها سراج
فظن انه حجرته فدخل فيه ورأى فيه قوماً مضطجعين على الارض فناداهم باعلى صوته فلم يجبه منهم احد فظن انهم نائمون
فوجد واحداً منهم عليه لفافة جديدة فقال هي هذه العروس فكشف اللفافة عنه فوجد منه ريحاً طيبة فقال لا شك انها العروس
فباشرها الى الصباح وادخل لسانه في فيها واصاب وجهه فيها رطوبة فظن انها تضرب في وجهها ماء الورد فلما اصبح افاق من سكره
ونظر فاذا هي سرداب فيه موتى المجوس وهذه التي ظن انها العروس انما هي عجوز قبيحة الصورة ماتت في ذلك اليوم والريح الطيبة
التي وجد فيها وهي من الحنوط التي عليها والرطوبة التي اصابته نجاسات قد تلطخ بها وجهه ولحيته وساير اعضائه وثيابه وما وجد
في فمه وحلقه من فم العجوز مرارة شديدة فكاد ان يموت من الفضيحة والخجالة ساعتئذ وخاف ان يراه الناس على هذه الحالة

فرای اباه الملک قد رکب ومعه امراؤه وقواده وقضاته وحشمه قد خرج فی طلبه فوجده علی تلک الحالة فقدر
کیف یکون حیاؤه من ابیه وممن بحضرته وکیف یفتضح وکیف یخجل فکذلک الذین آثروا الحیوة الدنیا علی الذین
یجدون انفسهم یوم القیمة عند الله تعالی وعند الانبیاء والمرسلین علیهم الصلوة والسلام والشهداء والصدیقین وعند
الاصدقاء والاحباء والاعداء ملوثا بنجاسات الآثام مقرنین بالسلاسل مع شیاطین مسودة وجوههم بسواد اثار
محبة الدنیا علی الله فقدر کیف یفتضح ویخجل والنار الثالثة نار الحرمان عن رؤیة الله تعالی فاعرف هذه النار بمثال
وهو ان رجالا مسافرین ضلوا الطریق فی جوف اللیل المظلم فادرکوا وادیا صغیرا فیه احجار صغار وکبار وحصی لها الوان
عجیبة فقال بعض القوم انا کنا نسمع من الثقات ان امثال هذه الاحجار والحصی فیها منافع عظیمة وخواص لطیفة فخذوا منها
ما استطعتم فاخذ منها بعض القوم ولم یاخذ البعض شیئا وجعل الذین لم یاخذوا منها یسخرون من الذین احملوا منها وینسبونهم
الی الجهل والحماقة ویقولون من کان عاقلا کیسا فانه یمشی فارغا مستریحا عن حمل الاحجار لم یدر نفعها ومن کان جاهلا احمق
فانه یجعل نفسه حمارا یحمل علیه احجارا وهو لا یعلم شیئا محالا فساروا الی الصبح وبعدوا من الوادی فلما اصبحوا وطلعت الشمس
نظروا الی الاحجار والحصی فاذا هو جواهر ویواقیت حمر ودرر قیمة کل واحد منها مائة الف دینار او اکثر فندموا علی انهم لم یاخذوا
اکثر مما اخذوا فاما الذین لم یاخذوا منها شیئا فقد وقع فی قلوبهم نیران الحسرة والندامة والخسران فاشتری الذین اخذوا منها
مدائن وقصورا وتمتعوا فیها بما اشتهت انفسهم وبقی آخرون فقراء حفاة عراة یتکففون الناس فالعبارات الواردة
عن حضرة الرسالة هی امثلة الجواهر والیواقیت والدرر والدنیا هی الوادی المظلمة والموت هو مثل طلوع الشمس والمؤمنون
هم الذین اخذوا الجواهر وتحملوا المشاق فی حملها والمنافقون والکفار هم امثلة الذین لم یاخذوا بل سخروا الذین اخذوا فیقولون
یوم القیمة للمؤمنین انظرونا نقتبس من نورکم فیقال لهم ارجعوا وراءکم فالتمسوا نورا ویقولون افیضوا علینا من الماء
او مما رزقکم الله فیقولون لهم ان الله حرمهما علی الکافرین فتعظم حسرتهم وتشتد نار الحرقة علی قلوبهم وکیف لا وقد شاهدوا
ما صب الله تعالی علی المؤمنین من انواع السعادات والنعم والکرامات التی لا تقابل نعم الدنیا وما فیها بنعمة واحدة منها
فیکون نصیب ادنی رجل منهم منزله فی الجنة عشرة امثال الدنیا وهذه المماثلة لیست من حیث المساحة والمقدار
بل من حیث روح النعمة وهو السرور والتلذذ بها کما یقال هذه الدرة مثل مائة دینار ای فی القیمة وروح المالیة
لا فی الوزن والمساحة واما جنة القلوب فرؤیة الله تعالی بالابصار فی دار القرار ومشاهدة جمال الذات
ومعاینة کمال الصفات ومطالعة کلامه القدیم بلا واسطة لوح وقلم وحرف واصوات والتمتع بآیاته والتلذذ
بمناجاته فی احیائه وساعاته اکلها دائم وظلها فانهم تلک عقبی الدار الذین اتقوا وعقبی الکافرین النار ومثل جنة
الجسد وناره بالنسبة الی جنة القلب وناره کمثل صغیر مات ابوه العالم ذو المناصب السنیة والمراتب العلیة فی انواع
العلوم فقیل له تعلم العلوم التی کان یعلمها ابوک فانک ان تعلمتها نلت شرف تلک المناصب العلیة التی کانت لابیک
ولو ترکت التعلم فات عنک شرف تلک المناصب الرفیعة فانه لا یشتغل بالتعلم لانه لا یفهم نعمة ما وعدوه ومحنة
ما اوعدوه لان الصبی معزول من ادراک حلاوة المناصب وان بینها العقول العارفون عند الصبی کالعنین یکم حلاوة
الجماع وان بینها العقول لحضر من العنین ولو قیل للصبی لو تعلمت نعطیک لک الجوز والعسل ونلبسک الثوب الاحمر
والابلق وان ترکت التعلم نضربک ضربا شدیدا ویضربک معلمک فانه ینبعث الی الاشتغال بالتعلم وان کان

نعمتیة الجوز والعسل والثوب الاحمر والابلق ومحنتیة الم الضرب معدومة عنده نعمتیة ادراک مناصب العلوم
ومحنتیة فوت المناصب العلیة فکذلک الانسان فی ابتداء بلوغه او فی اول اسلامه قاصر العقل فلو قال له صاحب
الشرع صلی الله تعالی علیه وسلم وان تعلمت الصالحات وانت مؤمن تری الله تعالی بعین فی الآخرة بلا کیف
ولا تشبیه ولا فی مکان ولا فی زمان ولا فی جهة ولا فی صورة ولا بمقابلة بینک وبینه ولا لون ولا تقرب ولا مسافة
ببعدها وان کفرت بالله تعالی وبالیوم الآخر احرق قلبک بنار الیاسة عن حلاوة رؤیة الله تعالی فانه ینکر
مثل هذه الرؤیة ولا ینبعث الی الایمان والاعمال الصالحة واذا قیل له ان آمنت بالله تعالی وعملت الاعمال
الصالحة یدخلک الله تعالی جنة تجری من تحتها الانهار وفیها حور عین کامثال اللؤلؤ المکنون وان کفرت بالله تعالی
والیوم الآخر یدخلک الله تعالی نارا فیها حیات وعقارب وزبانیة فانه ینبعث الی الایمان بالله تعالی والاعمال الصالحات
طمعا فی الجنة وحذرا عن النار لانه یفهمها ویفهم ما فیهما باول وهلة وان کان نعیم الجنة والم الاحتراق بالنار معدوما
فی جنب رؤیة الله تعالی وفی جنب الم الحرمان تمت بحمده

رسالة فی تفسیر سورة الکافرون للمحقق العلامة والحبر الفهامة مولی جلال الدین الدوانی الصدیقی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی من علینا بالدین القویم وسلک بنا الصراط المستقیم واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له
شهادة تنجینا عن الشرک الجلی الذمیم والخفی اللئیم واشهد ان محمدا عبده ورسوله المنعوت بالخلق العظیم
المبعوث بالکتاب للدعوة الی جنات النعیم والتنجیة بالدرکات الجحیم صلی الله علیه وسلم افضل صلوة واکمل
تسلیم وعلی آله وصحبه المخصوصین بالفیض العمیم واللطف الجسیم واقول اللهم انی اعوذ بک من ان اشرک بک
شیئا وانا اعلم واستغفرک لما لا اعلم انک انت العلیم الحکیم وبعد فهذه نکات ومسائل متعلقة بالسورة
التی تعدل ربع القرآن بعضها مما استخرجته من التفاسیر التی هی متداولة بین الاعیان وبعضها مما استنبطته
بفکری ولم یکن منسیا الی الآن علقتها فی بعض جزایر جرون حماها الله وسائر بلاد الله من سائر آفات القرون
فی شهور سنة خمس وتسعمائة وقد تغربت عن الاوطان وترامی فی البلدان وتلاعب فی الحدثان والله المستعان
وعلیه التکلان وها انا افیض فی المقصود مستفیضا من ولی الافضال والجود واقدم علی تفسیر السورة مسائل
الاولی نقل فی بعض التفاسیر ان من اسامی هذه السورة سورة الاخلاص وان النبی علیه الصلوة والسلام
سماها بهذا الاسم وندب قراءتها مع قراءة سورة الاخلاص المشهورة اعنی قل هو الله احد فی رکعتی الفجر التین هما افضل
السنن الرواتب قال ابن کثیر فی تفسیر هذه السورة سورة البراءة فی العمل الذی یفعله المشرکون وهی آمرة بالاخلاص
وفی بعض التفاسیر ان هذه السورة وقل هو الله احد تسمیان المقشقشتین لانهما یبرئان من النفاق من تقشقش المریض
من علته اذا افاق الثانیة ورد فی الحدیث ان من قرأ سورة الکافرون فکانما قرأ ربع القرآن قال الامام فی تفسیره ان القرآن
مشتمل علی الامر بالمأمورات والنهی عن المحرمات وکل منهما اما ان یتعلق بالقلب او بالجوارح فیکون اربعة اقسام وهذه
السورة لما اشتملت علی النهی عن المحرمات المتعلقة بالقلب فتکون ربع القرآن واقول لا یعجبنی هذا التوجیه اما اولا فلان
العبادة اعم من القلبیة والقالبیة فالامر والنهی المتعلقان بها لا یختص بالمأمورات والمنهیات القلبیة واما ثانیا فلان

مقاصد القرآن لا تنحصر في الامر بالمأمورات والنهي عن المنهيات بل هو مشتمل على مقاصد اخرى كاحوال المبداء
والمعاد وغيرهما ولعل الاقرب ان يقال مقاصد القرآن التوحيد والاحكام الشرعية واحوال المبداء والمعاد والتوحيد
عبارة عن تخصيص الله بالعبادة فان دعوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل جميع الانبياء عليهم الصلوة والسلام
اولاً وبالذات الى توحيد المعبود فكما قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ومعناه
لا معبود الا الله والتخصيص انما يحصل بنفي عبادة غيره وعبادته وهو اذ التخصيص له جزآن النفي عن الغير والاثبات
للمخصص به فصارت المقاصد بهذا الاعتبار اربعة وهذه السورة مشتملة على ترك عبادة غيره تعالى والتبري عنها
فصارت بهذا الاعتبار ربع القرآن وحينئذ تكون هذه السورة مع سورة الاخلاص بمنزلة كلمة التوحيد حيث
نفي منهما استحقاق الالهة الباطلة اولاً واثبت استحقاقه تعالى ثانياً فان قوله تعالى قل هو الله احد الى آخره يدل
على استحقاقه تعالى للعبادة فان من هو احدي الذات صمدي الصفات منزه عن الكفو والشريك وهو الواجب
بذاته وهو مبداء الكل فيكون مستحقاً للعبادة لا محالة فان قلت كما هي مشتملة على النهي عن عبادة الغير فهي مشتملة
على عبادته تعالى لقوله ولا انتم عابدون ما اعبد فتكون مشتملة على نصف مقاصد القرآن بناء على ما ذكرتم قلت ليس فيها دلالة
على الامر بالعبادة كما لا يخفى كما انه ليس فيها الامر بعبادة غيره في قوله لا اعبد ما تعبدون والحاصل ان هذه السورة مشتملة
على البراءة عن الشرك بالله تعالى وليس فيها التصريح بالامر بعبادة الله فباعتبار معناه الصريح يكون ربع القرآن كما ذكرنا ومن
البين ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل سائر الانبياء كانوا مبعوثين لدفع الشرك في العبادة وتخصيصها كما سبق
وذلك انما يتحقق بنفي عبادة ما سواه وعبادته وهذه السورة مشتملة على الجزء الاول من الحصر فناسب ان يطلق عليها ربع
القرآن ثم نقول بمنزلة التخلية من ان فيها براءة من الشرك وسورة الاخلاص المشهودة بمنزلة التحلية اذ فيها وصفه تعالى
بالصفات الكمالية المستدعية لاستحقاق العبادة الثالثة اختلف العلماء في ان قوله تعالى لكم دينكم ولي دين منسوخ
بآية السيف ام لا فذهب الاكثرون الى انه ليس منسوخاً وذهب بعضهم الى انه ليس في القرآن منسوخ اصلاً وهذا الاخير
منسوب الى ابي نصير الاصفهاني من الاصوليين وطائفة من الصوفية وذهب بعضهم الى انه منسوخ بآية السيف
ونحن نقدم اولاً معنى النسخ ثم نرجع الى المبحث فنقول النسخ في اللغة الابطال والازالة يقال نسخت الريح
آثار الاقدام اي ابطلتها وازالتها وفي الاصطلاح كما عرفه متقدمو الاصوليين رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر وقد توهم بعض
من لا يعتد به ان معناه ابطال الحكم الشرعي ونقضه ان من لا تغيير النسخ بذلك وهو منكر للنسخ والتحقيق ان النسخ بيان
انتهاء الحكم بل رفع احتمال بقاء الحكم فان السيد اذا قال لعبده قم ثم قال بعد ساعة له اقعد فليس الا تخصيص وجوب
القيام عليه بالوقت السابق على الامر الثاني وليس في الثاني نقض للامر الاول ونفي له اذ الامر الاول لم يكن مقيداً بالدوام
حتى ينافيه الامر الثاني بل الوجوب المستفاد منه في قوة القضية المطلقة ولا تنافي بين المطلقتين فمن قال انه رفع الحكم
ان اراد هذا المعنى او ما يؤل اليه فمقصوده صحيح لكن الاولى التعبير عنه بما ذكرنا لئلا يتوهم المعاني الفاسدة والعبارة
الاولى توهم النقض في احكامه تعالى من ذلك علواً كبيراً وهذا التوهم هو الذي اوقع اليهود في نفي النسخ مطلقاً
زاعمين انه يوجب نسبة الندامة وما يلزمها من النقض اليه تعالى واعجب من ذلك ما يتوهمه بعض العوام
ان تحقيق النسخ على الوجه الذي ذكرناه آنفاً انكار للنسخ مع انه من البين الذي لا يكاد يخفى على من له

ادنى

ادنى بصيرة انه تحقيق حقيقة النسخ وان غير ذلك مما قيل او يقال في هذا المقام بمراحل سحيف عن التحقيق
ولا يرضى به الا بليداً او زنديق وهذا هو الطريق الذي سلك به الشيطان من انكر النسخ من اليهود
وغيرهم وسئل لبعض المتثبتين له ان التخصيص راجح عليه وانه ارداء الاحتمالات ولا يصار اليه الا بعد انتفاء
الاحتمالات لا الا فمن التخصيص والتأويلات البعيدة عن الاذهان السديدة على ما سيجيء تفصيله ولعمري من
تفكر ادنى تفكر مع مساعدة ادنى صفاء فطرة لم يجد فرقاً بين الحوادث الحكمية الوضعية الدينية والحوادث الكونية
التكوينية فان الله تعالى اوجد بعض الحوادث بامره المتعلق به اذا شاء ثم عدمه بامره ايضاً اذا شاء كما قال تعالى
انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون وقوله تعالى ان يشاء يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز
وقال تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهل للامر الاول المقتضي لوجود بعض الحوادث
في وقت وبين الامر الثاني المقتضي لفناه في وقت آخر تناف او تناقض لا اظن ان ذا مسكة يتوهم ذلك كذلك
ههنا بين تحليل الشيء في زمان وتحريمه في زمان آخر تناف اصلاً وكما ان مدة بقاء كل حادث وزمان فنائه متعين في علم
الله تعالى وان كان مجهولاً لنا كذلك مدة بقاء كل حكم وزمان تغييره كان مقرراً معيناً في علم الله وان كان مجهولاً لاهل
الاديان السابقة الى ان تم بناء قصر النبوة بلبنة وجود خاتم النبيين محمد سيد المرسلين عليه افضل صلوات
المصلين فانغلق بعده باب النسخ وقد كان في كتب الملل السابقة تصريحات وتلويحات بنسخ اديانهم وانه
سيبعث خاتم النبيين كما نقل انه جاء في التوراة انه سيبعث بماذماذ بالذال المعجمة وحساب الجمل معتبر عند اليهود ويسمونه
خشطريا ويعولون عليه في المطالب وحساب الجمل عندهم موافق بما هو المشهور فينا الا في بعض المواضع مثل الذال المعجمة
فانه مثل المهملة عندهم اربعة وان كان بالمشهور عندنا سبعمائة فاذا حسب هذان اللفظان بهذا الحساب المعتبر
عندهم على الوجه المقرر عندهم حصل اسم محمد عليه السلام فان الميمين موجودان بعينهما والباء والالفان
مجموعهما هي الدال والذالان المعجمتان مجموعهما على اصطلاحهم في الحساب هو الحاء وسيجيء ما هو اصرح من ذلك
ومن العجائب ان اليهود في انكارهم النسخ يستندون الى انه يوجب نسبة الندم ولوازمه اليه تعالى مع انه
نقل بعض العلماء الاسلاميين عن توراتهم انه عبر في مواضع منها عن نسخ بعض الاحكام التي كانت في زمن
موسى ومن قبله بلفظ الندم ومعلوم ان اطلاق هذا اللفظ في حقه باعتبار الاثر كاطلاق غيره من الالفاظ الدال
على المعاني التي لا تجوز عليه كالغضب والتعجب والضحك على ما قيل الاغراض تكبير اغراض بمان وقد بين الاصوليون
جواز النسخ بوجوه منها ان الاحكام الشرعية اما ان تكون معللة بمصالح العباد واللطف بهم كما هو مذهب المعتزلة
القائلين بوجوب اللطف على الله او لا تكون كذلك بل هي مستندة الى محض ارادة واختيار من غير داع وباعث
كما هو مذهب اهل الحق والنسخ على التقديرين جائز اما على الاول فلانه يجوز ان تختلف مصالح الاوقات فتختلف
الاحكام بحسبها كما ان الطبيب يعالج المريض كل يوم بعلاج تقتضيه مصلحة الوقت وربما يخالف العلاج
السابق واما على الثاني فظاهر لان الله هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد يجوز له ان يرفع حكماً ويضع غيره لا لوضع
ولا باعث لا سيما اذا كان متضمناً لحكمة ومصلحة كسائر افعاله المنزهة عن البواعث والاغراض المشتملة
على الحكم والمصالح الجمة وتسمى غايات بل على قاعدة اهل الحق يجوز ذلك وان لم يكن متضمناً للمصلحة فان قلت ما ذكرته

من الحكمة في بيان النسخ انما يجري في حكم تلقاه المكلفون وعملوا به مدة ما اذ حينئذ يمكن ان يقال ان تغير
الحكم بحسب المصالح ولا يجري في حكم لم يعمل به قط حتى نسخ كما روي في حديث الاسرى ان الصلوة المكتوبة فرضت
اولا خمسين ثم نسخ وفرض الخمس كما هو المشهور في كتب الحديث فهذا وامثاله لا يمكن ان يقال فيه ان تغير الحكم
فيها بحسب تغير مصالح الاوقات ولا يصح التنظير بالحوادث فان ذلك الحكم لم يترتب عليه عمل وفائدة اما على
قاعدة اهل الحق فلا اشكال كما اشرنا اليه آنفا واما على قاعدة الاعتزال فان فيها فوائد وحكما مثل ان تظهر عناية الله
تعالى في شان هذه الآية الجليلة في الصورة المذكورة والاخبار البالغة التي كانت الى غير ذلك من الحكم والمصالح
فلاح انه على قاعدة اهل الحق مع لزوم تضمنه للفوائد والمصالح متضمن لمصالح وفوائد غير محصورة اذا تمهد هذا
فنقول اختلف المسلمون في جواز نسخ بعض آيات القرآن بعد اتفاقهم قاطبة كما انه لا يجوز نسخ جميع القرآن فذهب
الاصوليون كابي مسلم الاصفهاني وجماعة من الصوفية الى انه ليس في شيء من آيات القرآن منسوخ اصلا
وذهب آخرون الى ان النسخ واقع في بعض الآيات وجعلوا المنسوخ منها ثلثة اقسام الاول ما نسخت تلاوته
وحكمه كما روت عائشة رضي الله عنها انه كان انزل عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس والثاني ما نسخ
تلاوته وبقي حكمه كما روي انه كان في القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عليم حكيم
والثالث ما نسخ حكمه وبقي تلاوته وجعلوا قوله تعالى لكم دينكم ولي دين من هذا القسم ومن المجوزين نسخ
بعض الآيات من ينكر نسخ هذه الآية منسوخة ويحملها على المعاني التي لا تنافي آية القتال كما سيجيء ورأيت في بعض التفاسير
ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين من هذا القبيل وانه نسخ بالسنة المتواترة في وجوب الغسل في الرجلين
وههنا مذهب آخر نقله بعض المصنفين عن بعض المفسرين وهو ان قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها
يدل على نسخ آية غير معينة بل مبهمة على سبيل الاجمال وذكر هذا القائل فوائد ونكتا في تلك الابهام منها انه باعث على التفكر
والتفتيش على ما قيل في حكم المتشابهات ومنها انه اذا لم يتعين المنسوخ لا يهون وقوع شيء من آياته واقول هذا القول
سخيف جدا ومقدمته باطلة اذ فيه ايقاع التهمة في آيات الكتاب المبين الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
وبذلك يهون وقعها اذ يجري فيه تهمة النسخ وهذا القول يؤدي الى هذه المفسدة العظيمة ثم هذه الآية التي زعم
نسخها اما يكون من الاعتقاديات اذ لا مجال للنسخ فيها ولا من القصص والاخبار لذلك ايضا بل يكون من الاحكام والحاجة
الى بيان الاحكام ماسة ايضا فكيف يعتقد ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يبين نسخ هذا الحكم وترك سدى
وترك الامة بعده حيارى من غير هدى مع ان الله تعالى قد من على النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اليوم اكملت لكم دينكم
وليت شعري ما الباعث على القول بان بعض آيات القرآن منسوخ من غير تعيين وما الدليل على ذلك فان الآية المذكورة لا
دليل فيها على ذلك فان الآية المذكورة لا دليل فيها على ذلك ولم يات احد بدليل آخر عليه ولذلك لم يرتض هذا القول جمهور
علماء الاصول هذا وقد اتفق الاصوليون على انه لا يجوز الحكم بنسخ آية الا بعد ان لا يوجد له محمل آخر كالتخصيص وغيره
مما فيه مندوحة عن النسخ مع ان منهم من صرح بان النسخ تخصيص الحكم ببعض الاوقات واذا كان كذلك فلم يكن
التخصيص ببعض الافراد راجحا عليه وما الفرق بين التخصيص ببعض الافراد والتخصيص ببعض الاوقات
حتى يكون الاول مقدما على الثاني بل يكون الثاني ارداء الاحتمالات كما قال قائلهم وذكروا ان الناسخ للآية

لا يكون الا آية اخرى او خبرا متواترا عن النبي صلى الله عليه وسلم واما اخبار الآحاد والقياس فلا يكون ناسخا
وكذا الاجماع اذا تمهد ذلك فنقول ان اصحاب المذهب الاول استدلوا بان الله تعالى وصف القرآن في كتابه
الكريم بقوله وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ولو نسخ بعضه لبطل
تطرق اليه البطلان ولا يجوز ان يصير شيء منه باطلا بمقتضى النص وبان تجويز النسخ مناف لتعظيم القرآن وعلو
شانه فانه انما نزل ليكون ناسخا للكتب المتقدمة لا لان يكون منسوخا في نفسه وايضا كل موضع يظن نسخه
فان له محملا وتاويلا يصرف عنه النسخ ولا ضرورة الى القول بالنسخ مع وجود ذلك المحمل والتاويل كما ذكره الامام في
التفسير الكبير واقول قد عرفت ان النسخ ليس ابطالا للحكم بل هو اما بيان انتهاء الحكم او رفع احتمال بقائه وغاية
الامر فيه ان يكون تخصيصا بحسب الاوقات كما سيجيء فهذا الدليل ضعيف والنسخ بهذا المعنى في بعض الآيات
ليس منافيا لتعظيم القرآن ولا لكونه بجملته ناسخا للكتب المتقدمة واما ان القول بالتخصيص اولى من القول بالنسخ
وان النسخ ارداء الاحتمالات فلعله مبني على توهم ان النسخ ابطال للحكم وهو باطل جدا كما عرفت بل هو رفع
للاحتمال بقاء الحكم والحكم لم يكن شاملا لجميع الاوقات بل يكون في مدة مهملة بحسب الوقت فان الحكم لم يكن
مقيدا بالدوام ومنه تبيين الحال ورفع الاحتمال فيكون من هذه الحيثية اولى من التخصيص اذ التخصيص اخراج
بعض الافراد واستثناؤه من الحكم وهذا لا يوجب اخراجا واستثناء اصلا بل هو بيان نعم اذا ورد الحكم على
التابيد وفي اوقات معينة ثم ورد الحكم بخلافه في بعض الاوقات او في بعض تلك الاوقات كان ذلك تخصيصا
بحسب الاوقات بعد التعميم فيها وقلما يوجد في النسخ مثله وحينئذ يكون هو بعينه من قبيل التخصيص ولا يترجح احدهما على الآخر
وعند هذا ظهر ان القول بترجيح التخصيص والاحتمالات البعيدة على النسخ مبني على تصور ان النسخ ابطال الحكم وقد بان ضعف
ذلك البحث ان ما يتوهم من ان موسى عليه السلام قال اقيموا هذا السبت ما دامت السموات وقد نسخ بدين سيدنا محمد
صلى الله عليه وسلم فيكون النسخ ابطالا للحكم ساقطا جدا اما اولا فلانه على فرض وقوعه يكون من قبيل التخصيص
بحسب الاوقات كما مر ليس فيه ما يدل على ان النسخ ابطال الحكم واما ثانيا فلما ذكره العلماء من انه افتراء على موسى عليه
السلام وانه اختلقه ابن الراوندي وقد نقلوا نصوص التورية على خلافه والبشارة ببعثة خاتم النبيين عليه افضل
صلوات المصلين مجملا ومفصلا اما المجمل فانه نقل من نصوص التورية ان موسى عليه السلام قال لا تزال تقوم
بنبي مثلي فاذا قام فاطيعوه واسمعوا كلامه ثم قال ان هذا النبي لا يكون من بني اسرائيل وذلك يدل على انه محمد
عليه السلام لان هذا النبي اما عيسى او نبي آخر من انبياء بني اسرائيل او من غيرهم والاول باطل لانه صرح بانه
ليس من بني اسرائيل وعيسى عليه السلام من بني اسرائيل وكذا الثاني والثالث لانه صرح يكون مثله ومثله
يكون من اولي العزم لا محالة وبعد موسى عليه السلام لم يكن من اولي العزم غير عيسى عليه السلام بالاتفاق على ان اليهود
لا يقولون بنبوة عيسى عليه السلام فيلزمهم ان يعترفوا بان هذا الموعود هو نبينا خاتم النبيين عليه افضل صلوات
المصلين واما المفصل فكما تر من عاذ ماذ الذي هو مطابق لاسم محمد صلى الله عليه وسلم بحساب الجمل على نحو المتعارف
بينهم وقد جاء في الانجيل ان فارقليطا والنور الاعظم اذا ظهر من جانب الجنوب فآمنوا به وقد قيل ان اسمه
في الانجيل احمد على ما نطق به القرآن واما اصحاب المذهب الثاني فاستدلوا على مذهبهم اما مجملا فبقوله تعالى

ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها واصحاب المذهب الاول يمنعون دلالة الآية على وقوع
النسخ في آيات القرآن فان معناها ان ما ننسخ نأت بخير منه او مثله فيجوز ان يكون المراد بالآيات المنسوخة
آيات التورية والانجيل وشرايعهما المنسوخة واما مفصلاً فبان عدة الوفات كانت في صدر الاسلام حولاً كاملاً
كما قال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً وصية لازواجهم متاعاً الى الحول غير اخراج ثم نسخ ذلك وجعل عدة
الوفات اربعة اشهر وعشراً لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشراً
ونظائره مثل صوم عاشوراء فانه كان في بدء الاسلام فرضاً ثم نسخ وفرض صوم رمضان فثبت النسخ في الاحكام
القرآنية في الجملة واما ان هذه الآية بخصوصها منسوخة فلان مؤداها ترك المنابذة والمقاتلة معهم وقد نسخت
بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واجيب عنه
بان آيات العدة ليس فيها نسخ اذ من الممكن ان تضع الحامل حملها بعد حول فيكون عدتها حولاً كاملاً فلا يكون منسوخاً
لبقاء الحكم في بعض الصور بل يكون مخصصاً واقول لا يخفى فساد هذا الجواب اذ كما يمكن ان يضع الحامل بعد حول يمكن
ان يضع عدة ازيد او انقص بل الغالب كون مدة الحمل انقص من الحول فتعيين الحول من بين سائر مدة الحمل مع ان الاغلب
خلافه يكون مدة العدة غير ملايم بل العدة ينقضي بوضع الحمل في اي مدة كان كما قال تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن واما آية الرضاع فلم اطلع على جواب ذكر عنها واما دليلهم على كون قوله تعالى لكم دينكم ولي دين منسوخاً
فقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون المراد بالآية تهديدهم بان لكم كفركم وعقابكم ولي التوحيد والدرجات المترتبة
عليه او لكم حسابكم ولي حسابي ولكم جزاؤكم ولي جزائي على ان يكون الدين بمعنى الجزاء كقوله تعالى مالك يوم الدين وقول الشاعر
ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا وقولهم كما تدين تدان مع قيام هذه الاحتمالات يبطل الاستدلال وقيل على تقدير
ان يكون المراد منه ترك المقاتلة لا يلزم كونه منسوخاً بناء على ان النهي عن القتال في ابتداء الحال كان لقلة جنود الاسلام فكان
المصلحة في ترك قتالهم الى ان قوى اهل الاسلام وكثر جنودهم فامروا بالقتال وايضاً النهي عن القتال انما هو في
حق الكافرين مطلقاً والامر بالقتال انما هو في حق المشركين والكافرون اعم من المشركين اذ كل مشرك كافر
وليس كل كافر مشركاً مثل اليهود والنصارى فيكون آية القتال تخصيصاً لهذه الآية ولا يكون ناسخاً لها فان الحمل على
التخصيص خير من النسخ وهو اولى من النسخ واقول فيه بحث اما اولاً فلان كون المصلحة في الاول منوط
بترك المقاتلة وفي الثاني الحال بالمقاتلة لا يخرج الحال من النسخ بل ذلك يكون مصلحة النسخ والحكم فيه اذ النسخ
كما تقرر اما تخصيص بحسب الاوقات او رفع احتمال بقاء الحكم فاذا خصص حكم المتاركة بزمان يكون نسخاً لا محالة
وتفصيل المقام ان النسخ اذا وقع على حكم مقيد بالدوام فهو تخصيص بحسب الاوقات وان لم يكن ذلك الحكم مقيداً به
فهو رفع احتمال بقاء الحكم وعلى التقديرين ليس القول به ابعد من القول بالتخصيص اما على الاول فلانه تخصيص خاص
ولا فرق بين التخصيص بحسب الاوقات والتخصيص بحسب الافراد في شمول مطلق التخصيص لهما وتسمية احدهما
بالتخصيص والآخر بالنسخ مجرد اصطلاح لا يترتب عليه حكم معنوي يقتضي كون احدهما اولى من الآخر واما على الثاني
فالامر اظهر فانه حينئذ يكون مبيناً للحكم السابق ورفعاً لتوهم بقائه لا معارضاً له ولا مصادماً فيكون اولى مما
يخصونه باسم التخصيص ويرجحونه على ما يخصونه باسم النسخ ومن له ادنى بصيرة يتفطن ان منشأ هذه الاقوال

ومبالغتهم

ومبالغتهم في ترجيح مثل هذه التأويلات البعيدة التي سبق بعضها توهمهم ان النسخ عبارة عن ابطال الحكم وقد علمت
انه ليس كذلك كما مر مفصلاً وقد ذكر فقهاؤنا اعني الائمة الشافعية ان الاصح انه اذا احدث المتوضي لا يقال بطل
وضوئه بل يقال انتهى واذا كان الحال كذلك فالحكم الصادر عن الله تعالى اولى بان لا ينسب الى البطلان ويحترز من
اطلاق الباطل عليه بلا قيد بل يقال انتهى او انقضى او يقال استمراره بالحل والعمل به بعد النسخ باطل واما الثاني فلان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم قاتل بعد نزول هذه السورة غير المشركين كيهود خيبر فليس حكم القتال مخصوصاً بالمشركين هذا
واما اصحاب المذهب الثالث فيقولون لما كان لهذه الآية محامل صحيحة لا ينافي مضمون آية القتال فلا يجوز القول بنسخها
بناء على ان النسخ انما يصار اليه عند الضرورة ولا ضرورة ههنا وحان ان نشرع في تفسير السورة بتوفيق الله تعالى
فنقول ذكر المفسرون ان رهطاً من قريش قالوا يا محمد صلعم فاتبع ديننا فنتبع دينك تعبد آلهتنا سنة ونعبد
آلهتك سنة فقال معاذ الله ان اشرك بالله غيره فقالوا استلم بعض آلهتنا نصدقك ونعبد آلهتك فنزلت هذه
السورة فغدا الى المسجد الحرام وفيه ملاء من قريش فقام على رؤسهم فقرأها عليهم فأيسوا والمعنى لا اعبد في المستقبل
ما تعبدون في الحال او في الاستقبال ايضاً بناء على ما ذكره صاحب الكشاف وغيره ان الخطاب للكفرة مخصوصة
علم الله منهم انهم لا يؤمنون ولا انتم عابدون في المستقبل ما اطلب منكم من عبادة الهي ولا انا عابد ما عبدتم اي ما كنت قط
عابداً فيما سلف ما عبدتم فيه اي لم يعهد مني عبادة صنم قبل فكيف يرجى مني زمن النبوة ولا انتم عابدون ما اعبد اي ما عبدتم
في وقت ما انا عابد له هكذا فسره صاحب الكشاف قال ولم يقل ما عبدت كما قيل ما عبدتم لانهم كانوا يعبدون الاصنام
قبل البعث وهو لم يكن يعبد الله تعالى اصلاً واقول فيه نظر لان الاصوليين اختلفوا في ان النبي
صلى الله عليه وسلم هل كان متعبداً لله تعالى من قبله او لا فقيل انه كان متعبداً بشريعة واختلف القائلون
بذلك في تعيين تلك الشريعة فقيل بشريعة موسى عليه السلام وقيل بشريعة عيسى عليه السلام وقيل بشريعة
ابراهيم عليه السلام وقيل بشريعة نوح عليه السلام وقيل انه لم يكن متعبداً والمختار انه كان متعبداً قبل البعثة
لما ثبت انه كان متعبداً في غار حراء والتعبد لا يكون الا بشريعة لان الحاكم هو الشرع عند اهل الحق وعند المعتزلة القائلين
بحكم العقل الامر اظهر اذ العبادة لا يتوقف على هذا التقدير على شريعة والحاصل انه لما ثبت انه كان يتحنث
اي يتعبد بالليالي ذوات العدد فلا جرم يكون هذه العبادة عبادة الله تعالى لا غير اذ الانبياء معصومون عن الكفر قبل
البعثة بالاتفاق ثم في حمل قوله وانا عابد ما عبدتم على الماضي نظر من حيث العربية فان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي
لا يعمل الا في لغة ضعيفة وقد عمل ههنا في قوله ما عبدتم فانه اما مفعول به او مفعول مطلق اذ لو كان ما موصولة او موصوفة
كان مفعولاً به وان كانت مصدرية كان مفعولاً مطلقاً وقد نقل ابن كثير في تفسيره عن البخاري وغيره ان المراد لا اعبد ما تعبدون
ولا انتم عابدون ما اعبد في الماضي ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد في المستقبل وقد علم ان اعمال اسم الفاعل
اذا كان بمعنى الماضي لغة ضعيفة ولا يخفى انه على تفسير صاحب الكشاف وعلى هذا التفسير ايضاً لا تكرار في الآية
ولعلهم انما ارتكبوا ما ارتكبوا لدفع التكرار وقيل ان فيها تكراراً لمزيد التقرير كما في قوله تعالى فان مع العسر يسراً ونحو قوله
تعالى لا اعبد ما تعبدون وقوله ولا انا عابد ما عبدتم واحد وكذا قوله ولا انتم عابدون ما اعبد في الموضعين والتكرير
لمزيد التقرير يلايم المقام من حيث الغرض تأييسهم والتبري عنهم وقيل لا تكرار لان ما في احدى القرينتين مصدرية

وفی الآخر موصولة او موصوفة والمعنی علی تقدیر کونها مصدریة لا اعبد مثل عبادتکم فان عبادتی خالصة لله تعالی
وعبادتکم شرک وعبادتی طاعة وعبادتکم معصیة واقول تفصیل المقام ان قوله تعالی لا اعبد ما تعبدون وقوله ولا انا
عابد ما عبدتم اما کلاهما لنفی الحال او کلاهما لنفی الاستقبال او احدهما للحال والآخر للاستقبال وعلی التقادیر فلفظ ما
اما مصدریة فی الموضعین واما موصولة او موصوفة فیهما واما مصدریة فی احدهما موصولة او موصوفة فی الآخر وهذه
ستة احتمالات حاصلة من ضرب الثلثة فی اثنین ولم نلتفت الی تقسیم صورة الاختلاف الی الفرق بین الموصولة
والموصوفة لتکثر الاقسام فان صور الاختلاف متساویة الاقدام فی دفع التکرار ومؤدی الموصولة والموصوفة
متقاربان فلا یتعلق غرض بالتفصیل وکذا الحال فی قوله تعالی ولا انتم عابدون ما اعبد فی الموضعین ومعلوم انه لا تکرار
فی صور الاختلاف سواء کان باعتبار الحال او الاستقبال او باعتبار کون ما فی احدهما موصولة او موصوفة وفی الآخر
مصدریة وکون النفی فی ما اعبد لنفی الحال ذکره صاحب الکشاف وذکر ان لا یختص بنفی الاستقبال وقال الخلیل
ان لن یختص بنفی الاستقبال بنفی لان اصله لا ان ولکن الامام جوزه فی تفسیره الکبیر ونقل بعض النحاة ان ابن مالک
علی جوازه وقال ابو حیان فی تفسیره ان قول الزمخشری ان لا لا یدخل الا علی مضارع فی معنی الاستقبال وان ما
لا یدخل علی مضارع فی معنی الحال لیس بصحیح بل ذلک غالب فیهما لا متحتم وقد ذکر النحاة دخول لا علی المضارع یراد به الحال
ودخول ما علی المضارع یراد به الاستقبال وذلک مذکور فی المبسوطات من کتب النحو ولذلک لم یورد سیبویه ذلک
بارادة الحصر بل ذکر الغالب فیهما انتهی ونقل ابن کثیر فی تفسیره الکبیر ههنا ثلثة اقوال الاول لا اعبد ما تعبدون
ای لا اجیبکم فیما بقی من عمری ولا انتم عابدون ما اعبد وهم الذین قال الله تعالی فیهم ولیزیدن کثیرا منهم ما انزل طغیانا
وکفرا والثانی ما حکاه البخاری وغیره من المفسرین ان المراد من لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد
فی الماضی ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد فی المستقبل الثالث ان ذلک تاکید محض قال وثمه
قول رابع نصره ابو العباس بن تیمیة فی بعض کتبه وهو ان المراد بقوله تعالی لا اعبد ما تعبدون نفی الفعل لانها جملة
فعلیة ولا انا عابد ما عبدتم نفی قبوله لذلک بالکلیة لان النفی بالجملة الاسمیة آکد وکانه نفی الفعل وکونه قابلا لذلک
معناه نفی الوقوع ونفی الامکان الشرعی ایضا وهو قول حسن انتهی ما ذکره ابن الکثیر اقول لا یخفی ما فیه من الکدر
فان حمل لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد علی الماضی لا یصح الا بتاویل بعید وهو الحمل علی حکایة حال الماضی وفی
افادة الجملة الاسمیة نفی القبول مناقشة یمکن دفعها بتکلیف ویقرب من ذلک ما ذکره بعض المفسرین من ان معناه
لا ارید عبادة ما عبدتم فلا یبعد ان یقال ان معنی الجملة الفعلیة نفی الفعل فی زمان معین والجملة الاسمیة معناها نفی الدخول
تحت هذا المفهوم مطلقا من غیر تعرض للزمان فکانه قال ما انا ممن یصدق علیه هذا المفهوم اصلا ثم قیل ان ما فی قوله ولا انتم
عابدون ما اعبد بمعنی من لان المراد به هو الله تعالی اقول یمکن ان یقال بناء علی القاعدة التی مهدها صاحب الکشاف
فی مواضع فیها انه اذا کان المراد من الموصول هو الصفة یعبر عنه بلفظه کما فی قوله تعالی والسماء وما بناها والارض
وما طحاها ونفس وما سواها وههنا کذلک فان تعلیق النفی بالوصف ادخل بالتبری عن المشارکة معهم کما لا یخفی
والعبادة علی ما فسره المفسرون اقصی غایات التذلل والخشوع وذکروا انه لو سجد العبد لغیره تعالی بقصد العبادة کفر وان سجد
بقصد التعظیم لا یکفر اقول ان کان المراد بغایة التذلل والخشوع ما یکون فی مرتبة التذلل والخشوع لله تعالی ولا شک

ان الکفار لم یعتقدوا فی حق اصنامهم تلک العظمة ولم یلاحظوا بهذا التعظیم فانهم یعتقدون انها وسائل وشفعاء
عند الله تعالی ولا ریب عاقل ان عظمة الشفیع والشفیعة لیست مثل عظمة المشفوع عنده وبالجملة لا یتعین
ما ذکروه حد الخشوع والتذلل الذی یمتاز به العبادة عن غیرها ویکفر الانسان بالاتیان به بالنسبة الی غیره تعالی
وکلمة یا حرف وضع لنداء البعید والقریب عند بعض اهل العربیة وعند بعضهم هو مخصوص بالبعید لما فی آخره من الالف
القابل للمد المناسب للبعید ولو حمل ههنا علی نداء البعید کان ذلک لبعدهم عن ساحة عز الحضور لدناءة محلهم وان
حمل علی نداء القریب کان ذلک لقربهم الصوری ومواجهتهم ونقل عن امیر المؤمنین علی رضی الله عنه انه قال یا نداء المروح وای
نداء القلب وها نداء النفس ولعل المراد منه انه حیث یعتنی بکمال توجه المنادی یخاطب بیا ایها فان هذه الکلمة
مبالغة فی طلب اقبال المخاطب من حیث ذکره اولا مبهما وارداف ذلک المبهم بحرف التنبیه التی اقیمت
مقام ما تضاف الیه ای فکان النداء بهذه الصیغة طلبا لاقباله بالکلیة قلبه وقالبه ظاهره وباطنه ولا یکون المراد
حینئذ ان تلک الحروف حروف النداء بهذا هو الظاهر والله اعلم بمقصوده علی النبی علیه الصلوة والسلام والتحیة والاکرام
فان فهم دقایق کلامه لا یسعه الاذهان ولا یفی شرح ما فیه من الحقایق والبیان ولعل النکتة فی خطابهم بالکافرین
دون ان یقال یا ایها الذین کفروا کان دینهم القدیم لم یتجدد لهم او لان الخطاب مع الذین علم استمرارهم علی الکفر
فهو کلازم لهم ولعل نفی عبادة الله تعالی عنهم بصیغة واحدة من غیر تغیر الاسلوب للاشعار بثباتهم علی الکفر وعدم
ایمانهم فیما بعد کما سبق ان الخطاب مع رهط من قریش علم من حالهم انهم لا یؤمنون ولعل التعبیر عنهم بالکافرین
دون المشرکین مع کون الخطاب لهم اشارة الی ان الکفر کله ملة واحدة کما ذهب الیه الشافعی رحمه الله تعالی ونقل
ابن کثیر ان الشافعی استدل بقوله تعالی لکم دینکم ولی دین علی ان الکفر کله ملة واحدة فورث الیهود من النصاری
وبالعکس اذا کان بینهما نسب او سبب یتوارث به لان الادیان ما عدا الاسلام کلها کالشیء الواحد
فی البطلان وذهب احمد بن حنبل ومن وافقه الی عدم توریث الیهود من النصاری وبالعکس لحدیث عمرو بن
شعیب عن ابیه عن جده قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا توارث بین اهل ملتین شتی اقول
الاستدلال المنقول عن الامام الشافعی رحمه الله علیه بهذه الآیة لا یخلو عن ضعف وما ذکرناه من النکتة فی التعبیر
بالکافرین تقویة لبعض التقویة وقوله تعالی ولی دین یجیء لی دینی وحذف الیاء اکتفاء بالکسرة لان فواصل الآیات
فی هذه السورة هو النون کما فی قوله تعالی فهو یهدین ویشفین **خاتمة** فی الفوائد والمسائل المتعلقة فی هذه السورة
الاولی ان هذه السورة مکیة بالاتفاق وثبت فی صحیح مسلم من حدیث ابی هریرة رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله
علیه وسلم قرأ بها مع قل هو الله احد فی رکعتی الفجر روی الامام احمد عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم
قرأ فی الرکعتین قبل الفجر والرکعتین بعد المغرب قل یا ایها الکافرون وقل هو الله احد وروی ابو القاسم الطبرانی
عن جبلة بن حارثة اخی زید بن حارثة ان النبی صلی الله علیه وسلم قال اذا اویت الی فراشک فاقرأ قل یا
ایها الکافرون حتی تمر بآخرها فانها براءة من الشرک وروی الامام احمد عن فروة بن نوفل عن الحارث بن جبلة
قال قلت یا رسول الله علمنی شیئا اقرأه عند منامی قال اذا اخذت مضجعک من اللیل فاقرأ قل یا ایها الکافرون
فانها براءة من الشرک الثانیة ان قیل ان القاء دلائل التوحید حسم لمادة الفساد وادخل فی الحامهم فالنکتة

فی عدم ایرادها ههنا فالجواب ان الغرض الاصلی ههنا دفع طمعهم الفاسد فی موافقة النبی صلی الله علیه وسلم فی عبادة
اصنامهم فمقتضی المقام المبالغة فی نفی ما طلبوه ولیس المقام مقام الاستدلال علی نفی الشرک مع انهم سمعوا دلائل
التوحید من النبی صلی الله علیه وسلم مراراً ولم تؤثر فیهم وکان المهم فی المقام التبری عنهم بالکلیة فانهم لیسوا من اهل الاستدلال
کما علم من احوالهم الثالثة ذکر الامام ان العادة جرت بان یقال عند المتارکة وترک المبادة لکم دینکم ولی دین وذلک لا یجوز
لان القرآن نزل لیهتدی به لا لیتمثل به واقول فیه نظر اما اولاً فلان کون نزول القرآن للاهتداء لا یمنع ان یرقی به
ولیس فی ذلک استخفاف بالقرآن بل انما یذکر مثل ذلک للتبرک والتیمن بل فیه نوع استدلال واتباع کانه یقول کما قال الله تعالی فی
هذه الآیة نقول ایضاً ولو صح ما ذکره من الدلیل لساغ ان یقال لا یجوز الحلف بالقرآن لان الحلف لم ینزل لذلک بل لو صح ذلک لانسد باب
الاقتباس لجریان ما ذکر من الدلیل واما ثانیاً فلان نظیره فی کلام الصحابة والتابعین ومن تبعهم من السلف کثیر کما قیل لامیر المؤمنین علی رضی الله
عنه فی ان تنیب معاویه فقال وما کنت متخذ المضلین عضدا وفی صحیح البخاری عن هذیل بن شرحبیل قال سئل ابو موسی الاشعری
رضی الله عنه عن ابنة وابنة ابن واخت فقال للبنت النصف وللاخت النصف وائت ابن مسعود فسیتابعنی فسئل ابن مسعود رضی الله
عنه واخبر بقول ابی موسی فقال لقد ضللت اذن وما انا من المهتدین اقضی فیها بما قضی النبی صلی الله علیه وسلم للابنة النصف
ولابنة الابن السدس تکملة للثلثین وما بقی فللاخت فاتینا ابا موسی فاخبرناه بقول ابن مسعود فقال لا تسئلونی ما دام
هذا الحبر فیکم ونظائرها کثیرة الرابعة علی استفسار بان یقال ما النکتة فی انه قال لا اعبد ما تعبدون ونفی عبادته لمعبودهم بالجملة
الفعلیة وذکر فی مقابلته لا انتم عابدون ما اعبد ونفی عبادتهم لمعبوده بالجملة الاسمیة مع ان الظاهر یقتضی ان یقال ولا تعبدون
ما اعبد کتناسب ما هو قرینه کما فی قوله لا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد حیث ذکرهما بالجملة الاسمیة والذی یخطر ببالی
انهم لما طلبوا من النبی صلی الله علیه وسلم احداث عبادة معبودهم فانهم کانوا یعلمون انه صلی الله علیه وسلم لم یکن قط عابداً
لمعبودهم کان المناسب فی ردهم نفی تجدد هذا الامر کما هو مقتضی الجملة الفعلیة ولما کان الخطاب مع جمع استمرارهم وانهم
لا یؤمنون ذکر نفی عبادتهم لمعبوده بصورة الجملة الاسمیة الغیر المقیدة بزمان المفیدة للدوام بمعونة المقام ثم انه کلما
مع قوله ولا انتم عابدون ما اعبد اقتضت ان یقرن بقوله لا انا عابد ما عبدتم لیستفاد انهم کما استمروا علی الکفر اولاً
وآخراً فهو مستمر علی الایمان اولاً وآخراً واما اعادة قوله لا انتم عابدون ما اعبد مع تقدم ذکره قریباً فلافادة المبالغة
فی انهم لا یؤمنون اصلاً او لان المراد فی الاول نفی العبادة فی الحال وفی الثانی النفی فی الاستقبال علی ما مر تفصیله

تمت الرسالة بعلم العصر مصطفی بحث رئیس الاطباء والقاضی بعسکر یوم ایلی
فی سنه اربعین وثمانین والف فی اوائل شهر رجب

رسالة شریفة من انفاس الامام محمد الغزالی

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

الحمد لله رب العالمین والصلوة علی خیر خلقه محمد وآله وصحبه اجمعین اما بعد بر مقتضای فرمان طالب چند از
احوال اصحاب ظاهر وتأویل بر آن وجه که مسموع بود مکتوب گشت با وجود وفور فتور ادراک وقصور در عبارات
با رعایت نصایح مشایخ کبار که در آخر کتاب مسطور است **فصل اول** اکابر علما بحث وفکرت تصریح نموده اند که
بطریق تأمل ومباحثه حقایق اشیا واحوال آنرا بر سبیل اجمال توان دانست در سبیل تفصیل نتوان وبرین

معنی

معنی مثالی تنبیه کرده اند که بمشاهده معلوم است که سنگ مقناطیس آهن را میربایند و اگر جمله عقلای جهان درین باب
سالها اندیشه کنند این مقدار معلوم ومحقق شد که در مقناطیس خاصیتی هست که در سنگها نیست واین علمست اجمالی دل
آدمی باین علم اجمالی خالی از دغدغه وترددی نباشد که آیا کنه وحقیقت آن خاصیت چیست ومناسبت آن خاصیت
با آهن چگونه است واگر کسی خواهد که بکنه آن خاصیت ومناسبت دریابد بر وجهی که هیچ اشتباه نماند وخاطر آرمیده
شود میسر نگردد واصحاب ریاضات ومکاشفات را با یکدیگر در تفاصیل کشفیات مخالفات بسیارست وطایفه
در اثبات بر طایفه دیگر انکار کرده اند وازین جا معلوم شود که دانستن کنه حقایق اشیا وتفاصیل آن بغایت مشکل است
واطلاع حقیقی بر آن درین دار غربت که حیوة دنیاست متعذر واگر کسی را از اهل ریاضت بطریق کشف حقانی والهام
ربانی چیزی از آن مفهوم گردد عبارت از تفهیم آن معنی بتفصیل کما ینبغی قاصر باشد **فصل دوم** در بیان آنکه مقصود از آفرینش
که آنرا باعث وسبب وفایده وحکمت خوانند چه بود وبیان آنکه کدام مقدمست جمعی از محققان گفته اند که چون ذات
موجود حقیقی در غایت کمال ونهایت جمال است آن ذات خواهست که جمال وکمال خود را مشاهده کند از ین جهت
در مراتب با محصور مظاهر تجلی نمود وهر حسنی وخوبی که در مخلوقاتست مجموع از جمال اوست که ظاهر وباهر شده است در لباس
مظاهر وهر قبحی که از ایشانست از نقصان قابلیت ایشان وخلاصه این سخن آنست که هر کمال را جمالیست معنوی وهر جمال را
کمالیست معنوی وتمامی جمال کمال بتکمیل است وتمامی کمال جمال بظهور چه هر کمالی که با وی تکمیل نیست در وی شائبه از
نقصان هست وهر جمالی که کمال ندارد بی مقصود نباشد وذات باری جل جلاله از شوائب نقصان مبراست ومنزه پس شاید که
بی تکمیل وظهور باشد ولهذا الحکمت وثمره آفرینش تکمیل مصنوعات بعد از اظهار وظهور کمال وجمال آن ذات بوده باشد ودر کتب
حکمت وکلام مبرهن ومدلل گشته است که هرچه مقصود وفایده علمی بود دان مقصود در علم فاعل مختار مقدم بود بر آن فعل
ودر وجود متاخر **فصل سیوم** در بیان آفریده اول ودر آنکه نام او چیست
چنانکه از مثال حرب جهة ادب ظاهر میشود طایفه از بزرگان گفته اند که عقل معلوم است که لایق رتبه سلطنت وعظمت وحشمت پادشاه نه باشد که بخودی
خود مباشر جمله امور شود وجزئیات وحقیر است احوال را خود ضبط کند بلکه مناسب آن است که یکی را از خدام که
مزید ذکا وفطنت وقوت ربط وکفایت موصوف ومعروف بود برای نظام کارها تعیین کند وامور سلطنت
ورعایت رعیت را باو مفوض گرداند تا وی بفرمان پادشاه متصدی وقربی این کار شود وآنچه از امور
عظام بود پادشاه خود مباشرت کرده ودر امور جزئی نواب تعیین نماید وهر یکی از نواب از برای
کارهای خود کارکنان معین سازند تا مجموع امور مملکت بر آن وجه که مراد پادشاه وفرمان اوست مضبوط
ومرتب ماند واین ضبط وترتیب از پادشاه باشد اما بر دست گماشتگان وکارکنان بیواسطه وبواسطه
از این مقدمه معلوم شد هیچ شبهه نیست که حضرت واجب الوجود در کمال عظمت وعزت وبی نیازیست
وممکنات که در وجود وکمالات خود محتاج بغیر اند ایشان را مراتب بسیاراست بحسب شرف وخست
پس لایق مرتبه کبریائی نباشد که بهمه مراتب بخودی مباشرت کرده بلکه مناسب آن است که یکی را که
رتبه وی بیشتر بود ایجاد کند ومقالید ومفاتیح بعضی از امور مملکت بدو مفوض سازد واو نیز بترتیبی که گفته شد
کارها را بی واسطه وبواسطه تمام کرده اند چون فرشتگان سماوی وستارگان که از علو یافتند

وطبایع عنصرها و صور معدنی و نفوس و قوای نباتی و حیوانی و انسانی که از عالم سفلیاتند و اینها را فرشتگان ارضی نامند
هر یک را بکاری متوجه سازد و ضبط ممالک سلطنت حقیقی بجای آورند بوجهی که لایق حضرت صمدیه و فرمان وی باشد
و ضبط این مجموع بحقیقت حضرت واجب الوجود و مفیض خیر وجود کرده باشد بر احسن وجوه و چون جواهر
اشرف است از عرض که محتاج است بدو و مجردات لامکانی که مستغنی اند از ماده جسمانی اشرفند از مادیات که محتاجند بماده
و مکان ازین جهت جمعی از صوفیه و حکما میگویند که اولین آفریدگان جوهریست لامکانی مجرد از ماده جسمانی که خلعت وجود
اول از حضرت عزت باو رسید و بواسطه وی بدیگران و این جوهر را صوفیه خلیفه اعظم خوانند که خلیفة الله فی ارضه
و سمائه لا فی ارضه فقط و حکما او را عقل اول گویند و آنچه ثالیس ملطی از تورات نقل کرده است که حق جل جلاله اول جوهری
آفرید و بنظر هیبت در وی نگریست آن جوهر بگداخت و آب گشت و از آن آب مخلوقات را بیافرید حکما میفرمایند که این
سخن تورات رمزها و اشارتیست بآن جوهر که عقل اول است و واسطه وجود سایر مخلوقات و اطلاق لفظ عشق بر اولین
آفریدگان اگرچه مناسب است زیرا که وی عاشق جمال خالق و موجد خود است بر وجهی که تمامی وی گویا عشق است اما
مصطلح نیست و بعضی صوفیه وجودیه لفظ عشق را اطلاق کرده اند بر وجود مطلق که حقیقی است منزه از تعیین و مراد ایشان
از آن حضرت باری سبحانه و تعالی است که در جمله مراتب و مظاهر تجلی نموده است و عاشق ذات خود است و درین جا عشق
و عاشق یکی باشد با معشوق چنانکه حکما در علم باری تعالی بذات خود گفته اند که علم و عالم و معلوم یکیست و تغایر بحسب اعتبار
است نه بحسب ذات و مراد از عشق در استعمال عموم الناس جهت مفرطست و این از قبیل و مقوله عرض باشد و محتاج
بمحل پس عشق از اولین مخلوقات نتواند بود و از صاحب شریعت صلوات الله و سلامه علیه درباب مخلوق اول سه عبارت مرویست
اول آنکه آفریده اول قلم است دوم آنکه عقل است سوم آنکه نور من است و ارباب تاویل گفته اند که مراد ازین سه عبارت
یک چیز است زیرا که جوهر مجرد که گفته شد از آن جهت که ذات و مبداء خود را تعقل کند او را عقل گویند و از آن جهت که نقوش
علوم در سایر مصنوعات بتوسط اوست او را قلم خوانند و از آن جهت که کمالات رسالت پناه صلی الله علیه و سلم پرتوی از جوهر
او را نور محمدی گویند و اصحاب ظاهر این معنی را قبول نمی کنند و میگویند مراد آنست که اولین قلمها آن قلمیست که بحکم الهی قدر را نوشت
و اولین عقلها آن عقلیست که حق تعالی او را امر فرمود باقبال و ادبار و بجای آورد و مخصوص باعزاز و اکرام گشت و اولین
نور محمدیست صلی الله علیه و آله

فصل چهارم

در بیان آنکه ترکیب روح با جسد چگونه است و مفارقت او بر چه وجه بیشتر
ارباب بحث و نظر بر آنند که عالم دو نوعست یکی عالم مکانی که آنرا عالم شهادت و عالم خلق و عالم صورت خوانند و این
عالم اجسام و اعراض است که قابل اشارت حسی اند و در وجود و ظهور این عالم حرفی و بحثی نیست دوم عالم لامکانی که
آنرا عالم غیب و عالم معنی و عالم امر نامند و این عالم مجردات است که قابل اشارت حسی نیستند و مجموع فرشتگان
ملاء اعلی گویند و حکما عقول خوانند از عالم امرند و در وجود این عالم خلافست و اکثر متکلمان عالم لامکانی را انکار نموده اند
و میگویند که همه فرشتگان و ارواح انسانی از قبیل جسم و جسمانی اند و بر قول این طایفه روح آدمی در بدن باشد
و ترکیب و اختلاط میان ایشان بر آن وجه بود که میان سایر جسمانیات است لیکن قول مرجوحست و بر قول محققان
متشرعه و حکما جسد آدمی مرکب از چهار عنصر است خاک و آب در او غالب است و لهذا این دو عنصر در قرآن مجید مصرح است
و در دیگر ملفظ حما مسنون و کالفخار مرموز است و روح انسان لامکانیست و در بدن نباشد لیکن تعلق دارد

96

ببدن چون تعلق عاشق و معشوق بنا بر آنکه کمالات روح و لذات وی موقوفست بر تصرف در بدن و استعمال حواس
ظاهره و باطنه و چون روح در کمال لطافت است و بدن در غایت کثافت تعلق میان ایشان بعید خواهد بود باری
تعالی بحکمت و اسباب بیافرید از اخلاط بدن بخاری لطیف که اطبا آنرا روح حیوانی گویند و بعروق و شرایین در تمامی بدن
ساریست و روح انسانی اول تعلق بآن بخار لطیف گرفت و بواسطه آن متعلق و متصرف شد و چون سنگ مقناطیس
بی واسطه جسمانی در آهن تصرف میکند و بجانب خود میکشد دور نباشد که روح انسانی بواسطه خاصیت روحانی در بدن تصرف
کند اگرچه در بدن نباشد و مراد از ترکیب روح با بدن همین تعلق است که گفته شد نه آنکه میان ایشان اختلاطی و امتزاجیست
چنانچه میان خاک و آب میباشد و بر قول این محققان هر گاه که بدن آدمی را در رحم مزاجی حاصل شد مناسب آن روح انسانی
از مبداء فیاض حقیقی بتوسط عقل حادث شود متعلق ببدن و چون مراتب امزجه در اعتدال نوعی انسانی متفاوتست
لهذا ارواح فایضه بحسب صفا و نورانیه و ذکا و فطنت متفاوت باشند پس روح آدمی پیش از بدن وی موجود
نباشد و آیه کریمه ثم انشاناه خلقا آخر مشعر است برین معنی اگرچه صریح نیست و هر گاه آن مزاج از صلاحیت تعلق خارج
شود آن تعلق منقطع گردد و مفارقت روح از بدن عبارتست از انقطاع تعلق پس مقارنت روح با جسد و مفارقت
وی نه بطریقیست که جسمانیها را باشد که از جایی بجایی روند بلکه مقارنت و مفارقت میان ایشان امریست معنوی لیکن
قوه وهمی انسانی که شیطان داخلیست و تابع حواس ظاهره امثال این امور معنویه معقوله را در نمی تواند یافت و لهذا
قبول نمیکند و دل آدمی را بواسطه تشویش وهم درین باب دایما اضطرابی میباشد و تسخیر وهم میسر نشود الا
بکثرة ریاضت و توجهاتی که کدورت وهم را از دیده دل زایل گرداند و یا کثرت ملازمت معقولات و اطلاع بر
اکاذیب وهم چنانکه در کتب نوشته اند و اشارتی بآن خواهد رفت و جمعی از حکماء اشراقی گویند که ارواح
بشری قدیمند نه حادث و پیش ازین ابدان با بدان دیگر متعلق بوده اند و این قوم قایل بتناسخ اند و مذهب
ایشان مسترذل چنانکه مشهور است

فصل پنجم

درباب ثواب و عقاب مجموع عقلا از متشرعه و غیرهم متفقند
در آنکه روح آدمی بعد از مفارقت بدن باقیست و او را ثوابی و عقابی هست و درین باب اختلافی نکرده اند
الا شرذمه قلیله که خالی از تحقیق و تدقیق بوده اند و ملتفت الیه نیستند و بیان ثواب و عقاب جسمانی که در شرع
وارد است ظاهر است اما ثواب و عقاب روحانی که پیش حکما و صوفیه ثابت است ایشان گفته اند که ثواب
لذتی و بهجتی و راحتی و شادی بود مر روح را و عقاب المی و محنتی و غمی و حسرتی باشد مراد از هر گاه که روح آدمی در زمان
تعلق ببدن مبداء و معاد خود را بآن مقدار که در استعداد او هست شناخت و بآن اعمال لایق اخلاق مرضیه حاصل
گردد و از کدورت صفت بشریه دور گشت آن روح بکمال علمی و عملی آراسته شد و از نقصانات خلاص یافت چون تعلق
وی از بدن منقطع شود و روح بذات خود پردازد و خود را متصف بکمالات یابد و آن علم یقینی که بمبداء و معاد
در زمان تعلق بود بعین الیقین مبدل شود و حضرت مبداء حقیقی را که نور الانوار است با سایر مجردات نورانی که
فرشتگان مقربند مشاهده کند او را سروری و ابتهاجی حاصل شود که در وصف نگنجد و تمثال لا عین رات و لا
اذن سمعت بظهور پیوندد و اخلاق مرضیه و صفات حمیده او در لباس حور و قصور و ولدان و سایر نعمتها که
در شرع وارد است بر وی ظاهر گردد و بعضی از مرتاضان که تعلق ایشان ببدن ضعیف شود پرتوی از آن لذت در عالم

حیات بدین‌ها رسد و عبارت از تقریر کنه آن عاجز آید و دانستن این حالات بطریق ذوق و وجدانی متیسر شود و طریق
بحث را ازین مرتبه نصیبی نباشد و لذت عاشق را از شمایل معشوق صوری با لذات روحانی اندک مناسبتی بود
و پوشیده نیست که هرگاه حسن و کمال معشوق مجازی زیاده بود لذت و بهجت از مشاهده وی مضاعف گردد و ازین
جا معلوم شود که چون جمال معشوق حقیقی بی نهایت است فرح و لذت در مشاهده آن بی حد باشد و شکی نیست که مراتب
آدمیان در معرفت مبدأ و معاد و کمالات خلقی نامحصور است و ازین جهت لذات روحانی را مراتب بسیار باشد و هر یکی
از ارواح بمراتب لذت حظ و رسند این است رسیدن هر کسی بمرتبه و منزل روحانی خود بحسب علم و عمل و آیه و للآخرة
اکبر درجات و اکبر تفضیلا اشارت است باختلاف این مراتب و اگر روح آدمی در زمان تعلق ببدن اعتقادات باطله
و اخلاق ناپسندیده حاصل کرده و بکدورات صفات بشریه مکدر شده بعد از مفارقت بدن از درگاه عزت صمدیه محجوب ماند
و در ظلمات اوصاف بشریه که نقصان روح اند مبتلی و متألم گردد و از جهت فوات لذات حسی که بآن معتاد بوده است متحیر باشد
و طالب آن بود و در نیابد و اخلاق و صفات ذمیمه او در کسوت مار و عقرب و آتش سوزان و سایر عقوبات که در شریعت
مذکور است بروی ظهور کند و چون روح در غایت لطافت است الم و محنت و عقوبت دردی در کمال شدت بود چنانکه
لذات روحانی بحسب مراتب نقصانات و تعلقات با لذات جسمانی متفاوت باشند هر یکی از ارواح کامله بمراتب
لذات عقوبت خود برسند بر آن قیاس که ارواح کامله بمراتب لذات روحانی خود رسیده اند **فصل ششم** در بیان فرشته
بجمهور متشرعه میفرمایند که فرشتگان اجسامی اند لطیف چنانکه اشاره رفت و ایشان را پر و بال هست چنانکه ظاهر
قرآن دال است و آنکه میگویند که بطرفة العینی هزار ساله راه میروند از قدرة الله تعالی عجب نیست که مخلوقی را چنین توانایی
دهد و اصحاب علم هیئت گفته اند که در آن مقدار زمان که آدمی بلفظ واحد تلفظ کند فلک اعظم هزار و هفتصد و سی و دو فرسخ
طی نماید و این سخن نیز غریبتر نماید و سخن اول نیز غریبتر و آن کسانی که پیش ایشان فرشتگان لامکانی اند بامر خدای تعالی
در اشیا تاثیر میکنند و افعال عجیبه و غریبه از ایشان صادر شود بی آنکه حرکت کنند و از جایی بجایی روند چه حرکت کردن و از جایی
بجایی رفتن مر اجسام راست و در لامکانی متصور نباشد میگویند که امثال این عبارت که هزار ساله راه میروند رمز و اشارت
است بقوت و توانایی فرشتگان بر افعال بدیعه مستغربه و از قبیل تصویر معقولات است در لباس محسوسات تا در
افهام روشن و متمکن شود بمثابه آنست که گویند از فرشته بفرمان الله تعالی فعلی صادر میشود که در غرابت چنان است که
در طرفة العینی هزار ساله راه قطع کرده باشد و چون وهم انسانی وجود مجردات لامکانی و توانایی ایشان را چنین افعال منکر
می باشد از برای دفع وی حکما تصویری کرده اند برین وجه که آن سوزن که بمقناطیس آویخته میشود خاصیت او میگیرد
و از وی بسوزنی دیگر پرتو میرسد بحیثیتی که سوزنهای بسیار بیکدیگر آویخته میشود و در عالم امر که لامکانیست هیچ در
و حجاب متصور نباشد چنانکه در عالم اجسام است پس جمیع مجردات متوجه دائما بحضرت نور الانوار که واجب الوجود
است مشاهده وجهی میکنند و از انوار صفات الهی پرتو دائمی بدیشان میرسد و بواسطه آن پرتو افعال عجیبه و غریبه
از ایشان صادر میشود و در آن صدور احتیاج بحرکت و آلات نیست بلکه اراده ایشان در صدور کافیست چنانکه در صدور
فعل از حضرت واجب الوجود احتیاج بحرکت نیست و ارادت کافیست اما جبرائیل علیه السلام بر طریقه ظاهر تأویل
از جمله فرشتگان مقرب است پیش جمهور متشرعه او نیز جسم باشد مثل سایر فرشتگان و شکی نیست که جبرائیل

در مذهب ایشان بطریق رسالت و بعثت جهت دعوت پیش غیر از انبیا نرود زیرا که مبعوث از برای دعوت خلق
انبیا اند و اما رفتن وی پیش غیر انبیا نه باین طریق ظاهرا ممنوع نبود و حکما میگویند که جبرائیل از عالم امر
و لامکانیست نه از عالم خلق و جسمانی و عبارت است از عقل عاشر که عالم عناصر بامر خالق و قادر با او مفوض است
و او را عقل فعال گویند و هرگاه که بسبب حرکات افلاک و اوضاع کواکب در ماده عناصر بسیطه و مرکبه استعداد و قابلیت
شکلی پیدا شود از عقل فعال آن چیز بروی فایض گردد و وحی انبیا و تعلیم ایشان و افاضه کمالات ظاهرا بتوسط این
عقل باشد بنا بر اتصال معنوی میان ارواح انبیا و این فرشته مقرب والله اعلم **فصل هفتم** در میان مردم مشهور
و متعارف است که چون کاری نیکو و فایده مند از ایشان صادر میشود آنرا بتوفیق خدای تعالی نسبت میدهند و شکر میگزارند
و اگر کاری ناپسندیده از ایشان صادر میشود نسبت بوسوسه شیطانی کرده لعنت میکنند و در ظاهر شریعت تواتر است که
شیطان را از آتش آفریده اند و او را تصرف در آدمی بطریق وسوسه و اغوا میباشد و این معنی مخالف اعتقاد متشرعه نیست
زیرا که معتزله گویند افعال اختیاری آدمی را خالق و موجد آدمیانند یعنی خدای تعالی در آدمی قدرت آفرید و زمام اختیار بدو داد
تا باختیار خود افعال اختیاریه خود آفرید و برین مذهب میشاید که خدای تعالی مخلوقی را از آتش بیافریند و وی را قدرت
بر وسوسه و اغوای آدمی بدهد و زمام اختیار بدست او نهد تا در ایشان برین وجه تصرف کند و آن تصرف فعلی باشد
صادر از آن مخلوق باختیار او چنانچه فعل اختیاری صادر است از عباد باختیار عباد و اشاعره میگویند که افعال اختیاریه
عباد و اختیار ایشان مجموع آفریده خدای تعالیست و ایشان محل و قابل آن افعال و اختیارند و ازین جهت محلیت فعل
و اختیار را بدیشان نسبت کنند و برین مذهب نیز میشاید که حال شیطان برین وجه باشد و آن فعل و تصرف که از وی
در آدمی پیدا شود بحقیقت مخلوق الله تعالی باشد و شیطان مظهر این افعال بود و ازین جهت آن فعل منسوب باشد
چنانکه آدمی مظهر محل افعال خود است و آن افعال بوی منسوب است اگرچه حقیقةً مخلوق خداست این است
سخن بر طریقه متشرعه و اصحاب تاویل چنین گویند که شیطان و ابلیس عبارت از قوت وهمی است که تابع حواس و محسوسات
و منکر است عالم معقولات را و آدمی را دائما بجانب لذات حسی و مشتهیات جسمانی میکشد و با قوه عقلی در محاربه و مجادله
و منازعه است و هرگاه که روح متوجه حضرت ربوبیت شود ابلیس وهم از برای آن حضرت مکان و مقدار و جهت
طلب نماید و عقل بروی رد کند و آنچه در شرع وارد است که فرشتگان آدم را سجده کردند و شیطان سجده نکرد اشارت است
بآنکه همه قوای جسمانی که فرشتگان ارضی اند منقاد روح آدمی اند الا قوت وهمی که اطاعت روح نمیکند و حکم عقل را
مسلم نمیدارد چنانکه در شب تاریک اگر شخصی در خانه تنها با میتی باشد عقل میگوید که میت جماد است و از جماد نباید
ترسید و وهم گوید که این سخن صدق است اما از میت میباید ترسید چندان ترسی بر آن شخص مستولی میگردد که او را تحمل نمیماند
و شاید که او را از آن ترس انحراف مزاج پیدا شود بواسطه آنکه وهم را که قوت جسمانی در بدن پس این چنین تصرفیست
قوتی را نسبت کرده اند که از آتش مخلوق است زیرا که هیچ جسم از عناصر چنان تاثیر نیست که آتش راست **فصل**
هشتم در صراط و سؤال و میزان اکثر متشرعه این امور را بر ظاهر حمل کرده اند که صراط جسریست بر دوزخ باریکتر از موی
و تیزتر از شمشیر که از آنجا باید گذشت و سؤال پرسیدن فرشتگان است بفرمان الله تعالی از بندگان اعمال ایشان را
و اثبات کردن بر ایشان این اعمال را که فرشتگان نوشته اند در نامه ها و میزان ترازوییست که بآن عملها سنجیده شود

بآن عملها و طایفهٔ از متشرعه گفته اند که مراد از میزان رعایت عدل است و اجرای اعمال چنانکه هیچ تفاوت واقع نشود و حکما
بطریق تأویل میگویند که در حکمت عملی مقرر شده است که آدمی را سه قوت است یکی قوت نطقی که بدان ادراک اشیا
و تدبیر بدن میکند و آنرا نفس ملکی گویند دوم قوت شهوی که از برای جذب ملایمست و آنرا نفس حیوانی گویند سیوم قوة
غضبی است از برای دفع ناملایم و آنرا نفس سبعی خوانند و هر یک ازین قویها را در افعال خود سه مرتبه است چنانکه در کتب
مشروح است افراط و تفریط و توسط و آن هر دو طرف مذموم اند و طریقهٔ راست و پسندیده حالت متوسطه اند چنانکه هیچ
طرف اصلا مایل نباشد بلکه در حاق وسط باشد و رعایت این حالت در غایت صعوبت و دشواریست و بخیر لذا آن
است که گذر بر چنان جسرها بود که وصف کرده شد و جمعی از صوفیه گفته اند که صراط استقامت در اقوال و احوال و اعمال
این دو سخن یکیست فی الجمله تأویل صراط مشهور است و در تأویل سؤال چنین میگویند که آثار اعمال نیک و بد و کبیر و صغیر
در روح آدمی ثابت است و هر یکی را بحسب محل الترقی والمکیت و حال هر یک بروی روشن است و دفع متصور نیست
پس چنانست که اعمال وی را یک یک در نامه نوشته اند و بر وی عرضه کرده اند و پرسیده و اثبات نموده بر وجهی که تقصی
ازان نتوان کرد و تأویل میزان همان است که گذشت و در قرآن مذکور است که دوزخ را هفت در است و هر دری از آن طایفه
ایست که ازانجا بدوزخ در آیند و مشهور است که بهشت را هشت در است ارباب تأویل درین باب میگویند که حواس مدرکه
در ظاهر پنج اند چنانکه معلوم است و در باطن دو سه دیگر از باطن مدرک نیستند بلکه معاونند آن دو را بحفظ یا بتصرف و هر یک
ازین حواس سبعهٔ مدرکه آدمی را بجانب محسوسات و لذات حسیه میکشند و هر گاه ایشان عقل را مسخر خود کردانند از عالم اجسام
و لذات وی انس گیرد و از عالم ارواح غافل شود و فراموش کند هر یکی ازین هفت درها باشد که مردمان ازان در بدوزخ در آیند
و عقوبت کشند و هر گاه که عقل این حواس هفتگانه را مسخر گرداند و در تحصیل علمی و عملی بر نهج صواب استعمال کند این هفت که
با عقل بهم هشت در بهشت باشند و آدمی را بلذات روحانی رسانند و تأویل عدد طبقات بهشت و دوزخ چنین کرده اند که
عناصر بسیطه چهار اند و مرکبات عناصر سه چنانکه معروف است و عدد افلاک نه است پس هر روح که از عالم عناصر
عالم سفلیست در نگذشت و ترقی بعالم افلاک نکرد که عالم علویست و در عنصریات هفتگانه که بمنزلهٔ درکات اند گرفتار شد
و فرو ماند آن روح در طبقه باشد از طبقات هفتگانهٔ دوزخ و هر روح که عروج بعالم علوی کرد بر طبقه از طبقات هشتگانه
افلاک که طبقات بهشت عبارت ازان عبارت باشد زیرا که عرش عبارت از فلک اعظم است که سقف جنت است
چنانکه در حدیث وارد شده و اگر کسی بروی مستعلی شود از عالم اجسام سفلی و علوی گذشته باشد و بعالم ارواح
و مجردات که بحسب معنا و شرف فوق جسمانیات اند در آمده و لذات وی درین حالت دیدار نور الانوار و سایر مجردات و قرب
باشد و آن لذات زیاده از نعیم جنت و لذت آن است پس این کس را مرتبه باشد فوق طبقات بهشت و قول باری
تعالی فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین جزاء بما کانوا یعملون اشارت است باین مرتبه و اعراف پیش اهل ظاهر
عبارت است از بلندیهایی که بر بالای سور است که در میان بهشت و دوزخ است و بر آن ها جماعتی باشند که در
عمل قاصر بوده اند تا آن وقتی که ایشان را اجازت بدخول جنت شود و اصحاب تأویل میگویند که ارواح متصفه
بفضائل علمی و عملی در طبقات بهشت باشند یا در مرتبه که فوق این طبقات است چنانکه مذکور گشت و ارواح متلطخه
برذایل عقاید و اعمال گرفتار درکات دوزخ باشند یا اسفل السافلین و ارواحی که از فضائل و رذائل خالی اند

ایشان را

ایشان را نه لذت بهشت باشد و نه عقوبت دوزخ پس آن ارواح در مرتبه باشند میان بهشت و دوزخ
و اعراف اشارت باین مرتبه است **فصل نهم** در بیان معراج حضرت رسالتپناه صلی الله علیه و سلم جمیع امت
از خلف و سلف گفته اند که عروج بجسم بود و طایفهٔ بران رفته اند که بروح بود و مؤید این قول آنست که در روایتی که و هو
نائم و در روایتی دیگر بینما انا عند البیت بین النائم والیقظان و اهل حدیث میگویند که معراج دو مرتبه واقع شده یکی
بروح در خواب پیش از بعثت و دیگری بجسم در بیداری بعد از بعثت و در احادیث ذکر براق و جبرئیل هست لیکن تندی براق
و مدد کردن جبرئیل و طلبیدن ماندن براق برسیدن آسمان هفتم و ماندن جبرئیل نزدیک رفرف در ان احادیث مذکور نیست و اگر چه
در بعضی روایات ضعیفه موجود است و بر تقدیری که این امور بصحت پیوندد و تفسیر قصهٔ معراج جسمانی در بیداری چنانکه پیش
اهل ظاهر است آن است که تندی کردن براق دلیل است بر آنکه کسی دیگر بر وی ننشسته است بلکه این مرکب خاصهٔ محمد است صلی الله
علیه و سلم جهة تعظیم و تکریم وی و مدد کردن جبرئیل دلیل است بر آنکه این فرشته با وجود کمالات بسیار خدمتکار حضرت
رسالت است چه قاعده آن است که خدام بادشاه را مدد کنند در حالتی که مرکب انقیاد ننماید و این حکم بر مذهب
امامیه و اهل سنت ظاهر است که ایشان انبیا را تفضیل کرده اند بر ملائکه و تقریر بر مذهب معتزله آن است که چون بادشاه
شخصی را اعزاز و اکرام فرماید یکی از مقربان میفرستد که با وی تواضع کند و او را سوار سازد اگر چه مرتبهٔ آن مقرب زیاده بود
و بر موجب مذهب چون جبرئیل بمنزلی برسد که از برای وی مقرر است بحکم بادشاه حقیقی بایستد و آن شخص از وی در
گذرد تا بپادشاه رسد و مانده شدن براق ازان جهت باشد که او را قوت صعود و استعلا بر آسمان هفتم نباشد و تعبیر
معراج روحانی حقیقی در خواب که موافق طریقهٔ حکماست مبنی است برین مقدمهٔ مشهوره که امور معنویهٔ معقوله پیش روح
در خواب متصور میشوند بصور محسوسات هم چنانکه علم و دین بصورت لبن مثلا و چون این مقدمه معلوم شد هیچ شبهه
نیست در آنکه روح انسانی در معرفت ربانی و حقایق اشیا محتاج است بحواس ظاهره و باطنه و این مجموع بمنزلهٔ مرکبی اند که
او را بمنزل و مقصد رسانند و تسخیر حواس بر وجهی که معین وی باشد درین مقصود میسر نشود الا بمدد و معاونت فرشته که
تصرف در عالم عناصر و افاضت و تکمیل ارواح بشری بحکم خالق مفوض باوست و او را حکما عقل فعال خوانند و در لسان
شرع جبرئیل گویند چنانکه گذشت پس ازین جهت آن حواس مسخره که وسیلهٔ وصول اند بمطلوب حقیقی در صورت
مرکب پسندیده بر روح مقدس آن حضرت ظهور کردند و چون طبیعت حواس آن است که بجانب محسوسات مایل باشند
و از معرفت حقایق اشیا و وصول بعالم ارواح و تقرب بحضرت صمدیت مانع شوند این معنی معقول در لباس تندی
مرکب بر آن روح ظاهر شد و چون تسخیر حواس بمعاونت معنوی جبرائیل بود این معنی پیش روح مبارکش بصورت مدد
حسی که در رکوب میباشد پوشید و باز ماندن براق برسیدن باسمان هفتم صورة این معنی بود که حواس که قوای جسمانی اند
اگر چه آلت و معاون در رکوب روح را در وصول مقصود اما معاونت ایشان منتهی میشود بعد از انتهای معاونت حواس کمالات
فائضه بروح محض موهبت باشد و سعی را دران مدخلی نبود و انتهای معاونت حواس بآسمان هفتم اشارت است بآنکه
تأثیر سبعهٔ سیاره در عالم عناصر و استعداد ماده بران بسیار و ظاهر است بخلاف کواکب ثوابت که حال ایشان برین وجه نیست
لهذا قوای جسمانی که در مادهٔ عنصری متعلق بسیارات داده اند تا فلک زحل بیش معاونت نتوانند کرد و اما قصهٔ رفرف
اخضر که ضوء وی بر ضوء آفتاب غالب بود و پیغمبر صلی الله تعالی علیه و سلم بحکم الهی بروی نشسته تا بعرش رسید

دعجایب بی نهایت مشاهده کرد تأویل وی چنان کرده اند که چون در آسمان هفتم معاونت حواس نماند وسعی در نور دیده شد
جذبه که محض موهبت بود برسید وآن روح مقدس را بجانب بالا کشید بخوبترین واسانترین وجهی وازاین جهة آن
جذبهٔ الهی که امر معنویست درصورة آن جناب بسبزی که در کمال زیبائیست بود وجمعی برآن رفته اند که کمال آدمی در معرفت
اگرچه تدریجی وکسبی است ممکن است که زیاده شود بر کمال فرشته با آنکه از ایشان جبلی ودفعی است وآن را که پیش وی
فرشتگان حقوقست در موقف زاید بر آدمی میگویند که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرمود که رفرف اخضر که من برآن بودم گاه مرا فرا
می برآمد وگاه فرود آوردی چنانکه کمان بردمیکه از بالا فرو می افتم وحینئذ این حالت اشارت باشد بآنکه آدمی را در
کمال ترقی وتنزل می باشد وکمال فرشتگان موقوف ثابت است بی تغیر بزیادت ونقصان پس جبرئیل را در شمول این حالت
مصاحبت نباشد **خاتمه** در وصیت مشایخ رضوان الله علیهم اجمعین احکام شریعت بافهام خاص وعام میرسند وهمه
منتفع میشوند واظهار وتنفیذ آن احکام موجب رفعت ونیکنامی دنیا وآخرت میگردد واحوال طریقت را خواص فهم
میکنند ومنتفع میشود واکثر عوام آنرا منکر میباشند پس سخنان طریقت را در لباس شریعت ادا باید کرد تا همه کس
از آنجا حظ خود بردارند وهیچ یک را از ومضرتی نرسد واما حقیقت که محض وحدت است در عبارت نگنجد وهرکس که
متوجه شود که اثبات توحید کند اثبات خود کرده باشد در توحید کردن واینجا تعدد لازم آید ومحض توحید نباشد چنانکه
مشهور است حینئذ سخن در توحید حقیقی ممکن نشود واگر کسی خواهد که آنرا اثبات کند چنان باشد که بسراب بیابان
حقیقت آب حیوان را روشن کرده اند واین خیال فاسد وتصور باطل باشد ومقصود از رموز بزرگان راه دین وواصلان
جادهٔ یقین این مراتب آن دریافت است ومرتبهٔ حقیقت بروجه استمرار در دار القرار آخرت میسر ومحصل گردد لیکن درین
عالم بی مدار حیات مستعار بعضی از ارباب واصحاب ریاضت را که از بدن بکلی منخلع شده اند لمعهٔ بارقه از آن عالم
رفیعهٔ منیعه چون برق خاطف برایشان ظهور وتجلی کند واشارت ایشان بتوحید از آنجا ظاهر وباهر ونامی گردد
والله تعالی اعلم بحقایق الحال تمت بقلم الفقیر مصطفی یحیی عفی له

رسالة فی حقیقة الموت للشیخ الرئیس ابن سینا

بسم الله الرحمن الرحیم وبه ثقتی

الحمد لله رب العالمین حمد الشاکرین نعماه الصابرین علی بلواه والصلوة والسلام علی سیدنا محمد النبی الاواب الاواه وعلی آله وصحبه
وسلم تسلیما کثیرا وبعد فلما کان اعظم ما یلحق الانسان الخوف من الموت وکان هذا الموت عاما وهو مع عمومه اشد وابلغ من
جمیع المخاوف وجب ان نقول ان الخوف من الموت لیس یعرض الا لمن لا یدری ما الموت علی الحقیقة او لا یعلم الی ما تصیر نفسه او لانه
یظن انه اذا انحل وبطل ترکیبه فقد انحل ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور وان العالم سیبقی بعد ان کان هو موجودا
او لیس بموجود کما یظنه من جهل بقاء النفس وکیفیة معادها او لانه یظن ان للموت الما عظیما غیر الم الامراض التی ربما
تقدمته وادت الیه وکانت سبب حلوله او لانه یعتقد عقوبة تحل به بعد الموت او لانه متحیر لا یدری علی ای شیء یقدم بعد الموت
او لانه یأسف علی ما یخلف من المال والقنیات بعده وهذه کلها ظنون باطلة لا حقیقة لها اما من جهل الموت ولم یدر ما هو
فانا نبین له انه لیس شیء اکثر من ترک النفس استعمال آلاتها وهی الاعضاء التی یسمی مجموعها بدنا کما یترک الصانع مثلا استعمال الاته
فان النفس جوهر غیر جسمانی ولیست عرضا وهی غیر فاسدة وهذا البیان یحتاج الی علوم تتقدمه وذلک مبین مشروح فی

فاذا فارق هذا الجوهر البدن بقی البقاء الذی یخصه ویصفی من کدر الطبیعة وسعد السعادة التامة ولا سبیل الی
فنائه وعدمه فان الجوهر لا یفنی من حیث هو جوهر ولا یبطل ذاته وانما یبطل الاعراض والخواص والنسب والاضافات
التی بینه وبین الاجسام باضدادها فاما الجوهر فلا ضد له وکل شیء یفسد فانما یفسد من ضده وانت ان تأملت
الجوهر الجسمانی الذی هو اخس من ذلک الجوهر الکریم واستقریت حاله وجدته غیر فان ولا متلاش من حیث هو
جوهر وانما یستحیل بعضه الی بعض فیبطل خواص الشیء الذی منه واعراضه واما الجوهر نفسه الروحانی الذی لا یستحیل ولا
یتغیر فی ذاته وانما یقبل کمالاته وتمام صورته فکیف یتوهم منه العدم والتلاشی واما من یخاف الموت لانه لا یعلم
الی این یصیر نفسه او لانه یظن ان بدنه اذا انحل وبطل ترکیبه فقد انحل ذاته وبطلت نفسه جهل بقاء النفس وکیفیة
المعاد فکیف یخاف من الموت علی الحقیقة وانما یجهل ما ینبغی ان یعلمه فالجهل اذن هو المخوف اذ هو سبب الخوف وهو الجهل
هو الذی حمل الحکماء علی طلب العلم والتعب وترکوا لاجله لذات الجسم وراحات البدن واختاروا علیه النصب والتعب
ورأوا ان الراحة الحقیقیة التی یستراح منها من الجهل هی الراحة الحقیقیة وان التعب الحقیقی هی تعب الجهل لانه
مرض مزمن للنفس والبرء منه خلاص منها وراحة سرمدیة ولذة ابدیة فلما تیقن الحکماء ذلک استبصروا به وهجموا علی حقیقته
ووصلوا الی الروح والراحة هانت علیهم امور الدنیا کلها واستحقروا جمیع ما یستعظمه الجمهور من المال والثروة واللذات الحسیة
والمطالب التی تؤدی الیها اذ کانت خسیسة قلیلة الثبات والبقاء سریعة الزوال والفناء کثیرة الهموم اذا وجدت
عظیمة الغموم اذا فقدت فاقتصروا منها علی المقدار الضروری فی الحیاة واستغنوا عن فضول العیش التی فیها ما
ذکرت من العیوب وما لم اذکره ولانها مع ذلک بلا نهایة وذلک ان الانسان اذا بلغ منها الی غایة تداعت نفسه
الی غایة اخری من غیر توقف علی حد ولا انتهاء الی امد وهذا هو الموت الذی لا مخافة الا منه والحرص علیه هو الحرص
علی الزائل والشغل به هو الشغل بالباطل ولذلک جزم الحکماء علی الحکم بان الموت موتان ارادی وطبیعی وکذلک الحیاة
حیاتان ارادیة وطبیعیة وعنوا بالموت الارادی اماتة الشهوات وترک التعرض لها وعنوا بالحیاة الارادیة
ما یسعی لها الانسان فی الحیاة الدنیا من الاکل والشرب والشهوات وبالحیاة الطبیعیة بقاء النفس السرمدی
فی الغبطة الابدیة بما یستفید من العلوم وبرائه من الجهل ولذلک وصی افلاطون طالب الحکمة بان قال له مت
بالارادة تحی بالطبیعة علی ان من خاف الموت الطبیعی من الانسان فقد خاف ما ینبغی ان یرجوه فان هذا الموت هو تمام
حد الانسان لانه حی ناطق مائت فالموت تمامه وکماله وبه یصیر الی الافق الاعلی ومن علم ان کل شیء هو مرکب من
جنسه وفصله وان جنس الانسان هو الحی وفصوله الناطق والمائت لان کل مرکب لا محالة یستحیل الی الشیء الذی منه رکب فما اجهل من خاف
تمام ذاته ومن اسوأ حالا ممن یظن ان فناءه بحیاته ونقصانه بتمامه وذلک ان الناقص اذا خاف ان یتم فقد حل من
نفسه فی غایة الجهل فاذا یجب علی العاقل ان یستوحش من النقصان ویأنس بالکمال ویطلب کل ما یتممه ویکمله
ویشرفه ویعلی منزلته ویحل رباطه من الوجه الذی یأمن به الوقوع فی المخاوف لا من الوجه الذی یشینه ویکدره
ویرتبکه ارتباکا وتعقیدا ویثق بان الجوهر الشریف الالهی اذا تخلص من الجوهر الکثیف الجسمانی خلاص بقاء وصفاء
لا خلاص فراق وکدر فقد سعد وعاد الی ملکوته وقرب من باریه فاز بجوار رب العالمین وخالط الارواح
الطیبة من اشکاله والخباثه ونجا من اضداده واغیاره ومن هنا یعلم ان من فارقت نفسه جسده وهی

مشتاقة اليه مشفقة عليه خائفة من فراقه فهي في غاية الشقاء والالم والبعد من ذاتها وجوهرها سالكة الى ابعد جهاتها
من مستقرها طالبة قرارها ولا قرار لها واما ما يظن من ان للموت الما عظيما غير الم الامراض التي ربما تقدمته وادت
اليه فقد ظن ظنا كاذبا لان الالم انما يكون بالادراك والادراك انما يكون للحي والحي هو القابل اثر النفس فاما الجسم
الذي ليس فيه نفس ولا اثرها فانه لا يحس ولا يألم فاذن الموت اثر النفس الذي هو مفارقة النفس البدن لا الم له لان البدن
انما يتألم ويحس بالنفس وحصول اثرها فاذا صار جسما لا اثر للنفس فيه فلا حس له ولا الم فقد تبين ان الموت حال
للبدن غير محسوس ولا مولم فانه كان يحس ويألم بها واما من خاف الموت من اجل العقاب فليس يخاف الموت بل يخاف
العقاب والعقاب انما يكون لباق منه بعد الموت فهو لا محالة يعترف بذنوبه وافعاله السيئة التي يستحق بها العقاب وهو
مع ذلك معترف بحاكم عدل يعاقب على السيئات لا على الحسنات فهو اذا خائف من ذنوبه لا من الموت ومن خاف عقوبته
على ذنب وجب عليه ان يحترز من ذلك الذنب ويجتنبه والافعال الردية التي تسمى ذنوبا انما تصدر عن هيئات ردية والهيئة
الردية التي للنفس هي الرذائل التي احصينا ما ذكرنا اضدادها من الفضائل فاذن الخائف من الموت على هذه الوجوه
وهذه الجملة هو جاهل بما ينبغي ان يخاف منه وخائف مما لا اثر له ولا خوف منه وعلاج الجاهل العلم ومن علم فقد وثق
ومن وثق فقد عرف السبيل الى السعادة وهو يسلكها ومن يسلك طريقا مستقيما الى غرض افضى اليه لا محالة وهذه الثقة
التي تكون بالعلم هي اليقين وهي حال المستيقن في دينه والمستكمل بحكمته واما من زعم انه ليس يخاف من الموت وانما
يحزن على ما يخلفه من الاولاد والاهل والاموال ويأسف على ما يفوت من ملاذ الدنيا وشهواتها فينبغي ان يبين له
ان الخوف لاجل الم او مكروه على ما يجري عليه الخوف طائلا والانسان من جملة الامور الكائنة وكل كائن فاسد لا محالة فمن
احب ان لا يفسد فقد احب ان لا يكون ومن احب ان لا يكون فقد احب فساده وكانه يحب ان يفسد وان لا يفسد
ويحب ان يكون وان لا يكون وهذا محال وايضا لو جاز ان يبقى الانسان لبقي من كان قبلنا ولو بقي الناس على ما هم
عليه من التناسل ولم يموتوا لما وسعتهم الارض وانت تتبين ذلك مما اقول ترى لو ان رجلا واحدا ممن كان منذ
اربعمائة سنة هو موجود الان وليكن من مشاهير الناس حتى يمكن ان يحصي اولاده الموجودين مثل امير المؤمنين
علي بن ابي طالب رضي الله عنه ثم لاولاده اولاد وبقوا كذلك يتناسلون ولا يموت منهم احد كم مقدار من يجتمع منهم في
وقتنا هذا فانك تجدهم اكثر من مائة الف رجل واحسب كل من في العصر كذلك فانهم اذا تضاعفوا هذا التضاعف لم
يضبطهم كثرة ثم امسح الارض فانها محدودة معروفة بالمساحة لتعلم ان الارض لا تسعهم قياما مرصوصين فكيف قعودا
متفرقين ولا يبقى موضع لعمارة ولا مكان لزراعة ولا مسير لاحد وذلك في مدة يسيرة من الزمان فكيف اذا امتد الزمان
فهذه حال من يتمنى الحياة ويكره الموت ويظن ان ذلك ممكن من الجهل فاذا الحكمة البالغة والعدل المبسوط
بالتدبير الالهي هو الصواب الذي لا معدل عنه وهو غاية الجود الذي ليس وراءه غاية فالخائف من الموت هو
الخائف من حكمة الله وعدله بل هو الخائف من جوده وعطائه فالموت اذن ليس برديء وانما الرديء هو الخوف منه
فان الذي يخاف منه هو الجاهل به وبذاته وحقيقة الموت هي مفارقة النفس البدن وفي هذه المفارقة ليس
فساد النفس وانما هو فساد التركيب فاما جوهر النفس التي هي ذات الانسان ولبه وخلاصته فهو باق
فليس بجسم فيلزم منه ما يلزم في الاجسام بل لا يلزم شيء من اعراض الاجسام التي تتزاحم في المكان لانه لا يحتاج الى مكان

ولا يحرص على بقاء الزماني لاستغنائه عن الزمان وانما استفاد الجوهر بالحواس والاجسام كمالا فاذا اكمل بها ثم
تخلص منها الى عالمه الشريف القريب الى باريه وخالقه عز وعلا فقد فاز والرجل الذي يتصدق عن اخيه
الميت او يقضي عنه الدين يسعد بذلك الميت وذلك ان النفس اذا كانت واحدة كان نجم نجاته فالمتصدق
نفسه وتلك الاخرى وسائرها شيء واحد وان كانت غير واحدة فلا تفضل المتصدق ذلك الفضل الا جنسا
كلما تلك النفس وعلى هذا ايضا يشبه بشيء واحد والله اعلم بالصواب تمت الرسالة

مقالة في فوائد الحكمة للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحكمة اعز على اهلها من الدنيا بما فيها لانهم بالحكمة عرفوها فاستقذروها واستنكفوا عنها وتركوها لاهلها
وبنيها وتحققوا ان الجيف بالكلاب اليق ولا ينازع فيها موفق بصر واوكدهم الى اقتناء العلوم والخيرات وجدوا في العزيمة
بالطاعات واقبلوا على التوزع في الخلوات واخذوا في تصفية النفوس وتلطيف الافكار بموجب الحكمة حتى زكت
اذهانهم وخلصت اذهانهم وصفت نفوسهم وتمت عقولهم فادركوا الكليات والابديات وامتزجوا
بالروحانيات والتحقوا بالطاهرات الباقيات الصافيات الدائمات فجالت حول الوحش اسرارهم وتمت
بما دونه ابصارهم فسار وا بعد ذلك الى الله تعالى واعرضوا عما سوى الله حتى وصلوا فعرفوا جلاله وشهدوا
جماله وتهتكوا بلقائه وتلذذوا ببقائه فبقوا بين عشق واشتياق ودهشة وتلاق فهم عند ذلك سكوت
وملوك تحت اطمار الطمار الى امور لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا تكشف المقال عنها غير
الخيال هذا واني وان لم اكن من الحكماء ولا من حزب العلماء والاصفياء بل معترف بقصوري في الامور
ملتزم بجهلي والقصور مقر بان شاهدهم لا يلحق وغاياتهم لا يسبق فلي همة عليه ونفس ابية تكره سفساف
الامور ولا تلتفت الى الاماني والغرور وتتجنح بالدنيا ولا تبغي السفليات اروم من المعاني
منتهاها ولا ارضى بمنزلة دنية فاما نيل غاية ما يرجى واما ان تو سد لي المنية بل نظرنا في العلويات
واشتغلنا في تصور الكليات وتجريد العقليات نحن ابدا الى الروحانيات ونشتاق الى
الباقيات الدائمات فما رغبت للدنيا بعد ان عرفت المولى وما اشتغلت بالكتاب حطامها
لا تصديت لجمع ثمارها واكمالها تمت الرسالة

رسالهٔ مونس العشاق من التصوف من فوائد انفاس الشیخ شهاب الدین مقتول قدس سره العزیز

بسم الله الرحمن الرحیم

نحن نقص علیک احسن القصص بما اوحینا الیک هذا القرآن وان کنت من قبله لمن الغافلین الآیة
فلولاکم ما عرفنا الهوی ولولا الهوی ما عرفناکم رباعی گر عشق نبودی و غم عشق نبودی چندین سخن خوب که
گفتی که شنودی گر باد نبودی که سر زلف ربودی رخسارهٔ معشوق بعاشق که نمودی بدانکه اول
چیزی که حق سبحانه وتعالی بیافرید جوهری بود تابناک اورا عقل نام کرد که اول ما خلق الله تعالی العقل و آن جوهر را
سه صفت بخشید یکی شناخت حق جل جلاله و یکی شناخت خود و یکی شناخت آنکه نبود و از آن
صفت که بشناخت حق تعلق داشت حسن پدید آمد که آنرا نیکویی خوانند و از آن صفت که بشناخت
خود تعلق داشت عشق پدید آمد که آنرا مهر خوانند و از آن صفت که به نبود تعلق داشت حزن پدید آمد که آنرا
اندوه خوانند و این هر سه از یک چشمه سار پدید آمده اند و برادر یکدیگرند حسن که برادر مهین است در خود نگریست
خود را عظیم خوب دید بشاشتی در وی پدید آمد تبسمی بکرد چندین هزار ملک مقرب از آن تبسم پدید آمدند عشق که
برادر میانگین است با حسن انسی داشت نظر از وی بر نمی توانست داشت ملازم خدمتش بود چون تبسم
پدید شوری در وی افتاد مضطرب شد خواست که حرکتی کند حزن که برادر کهین است در وی آویخت و از این
آویزش آسمان و زمین پیدا شد چون آدم خاکی را بیافریدند آوازه در ملاء اعلی افتاد که از چهار طبایع مختلف خلیفهٔ
ترتیب داده اند ناگاه نگارگر تقدیر پرگار تدبیر بر تختهٔ خاک نهاد صورتی زیبا پیدا شد این چهار طبایع را که دشمن
یکدیگرند بر دست این هفت رونده که سرهنگان خاصند باز دادند تا در زیر این شش جهت شان محبوس کردند
چنانکه خورشید چهل بار گرد این مرکز برآمد اربعین صباحا تمام شد کسوت انسانیت در گردن این قالب
تا این چهارگانه یگانه شد چون خبر آدم در ملکوت شایع گشت اهل ملکوت را آرزوی دیدن وی خواست
این حال بر حسن عرضه کردند که پادشاه بود گفت که اول من یکسواره بروم روزی چند اگر خوشم باشد آنجا مقام
کنم شما در پی بیایید حسن بر مرکب کبریا سوار شد و روی بشهرستان وجود آدم نهاد جایی خوش و نزهتگاهی
دلکش یافت فرود آمد همگی وجود آدم را فرو گرفت چنانکه هیچ در اندام او خالی نگذاشت عشق چون از رفتن
حسن خبر یافت دست در گردن حزن در آورد و قصد حسن کرد اهل ملکوت چون واقف شدند بیکبارگی
در پی برانند عشق چون بمملکت آدم رسید حسن را دید تاج تعزز بر سر نهاده و بر تخت وجود تکیه زده و قرار گرفته خواست که
خود را در آنجا گنجاند پیشانیش بر دیوار دهشت باز آمد از پای در آمد حزن حالی دستش گرفت چون عشق دیده باز
کرد اهل ملکوت را دید بیکبار گرد او در آمده روی بدیشان نهاد خود را بدو تسلیم کردند و پادشاهی جمله بدو دادند
و جمله روی بحسن نهادند چون نزدیک رسیدند عشق سپهسالار بود بنیابت بحزن داد و بنمود تا از دور
زمین بوسه کنند زیرا که طاقت نزدیکی نداشتند چون اهل ملکوت دیده بر حسن افتاد جمله بسجود در آمدند و زمین را
بوسه دادند که فسجد الملائکة کلهم اجمعون حسن مدتی بود که از شهرستان وجود آدم رخت بربسته
بود و روی بعالم خود آورده و منتظر مانده که این جای باشند که مستقر عزّ او را شاید چون نوبت بیوسف

رسید حسن را خبر دادند حالی روانه شد عشق آستین حزن بگرفت و آهنگ حسن کرد چون تنگ در آمد
حسن را دید با یوسف در آمیخته چنانکه میان حسن و یوسف فرقی نبود عشق حزن را بفرمود تا حلقهٔ تواضع بجنبانند
از جناب حسن آواز برآمد که کیست عشق بزبان حال جواب داد که بیت چاکر بدرت خسته جگر باز آمد بیچاره برفت و بزاری باز آمد
حسن جهت استغنا بسینهٔ طلب باز نهاد عشق باواز فصیح و حزین این بیت سرایندن گرفت بیت بحق آنکه مرا هیچ کس بجای تو نیست
جفا مکن که مرا طاقت جفای تو نیست حسن چون این ترانه گوش کرد از روی فراغت جوابش داد بیت کای عشق شد آنکه
بودی من بتو شاد امروز خود از توام نمی آید یاد چون عشق نا امید گشت دست حزن گرفت و روی به بیابان حیرت نهاد و با حزن
این زمزمه میکرد رباعی بر وصل تو هیچ کس بپیروز مباد جز جان من از عشق تو با سوز مباد اکنون که در انتظار روزم برسید
من خود رفتم کسی بدین روز مباد چون حسن از حزن جدا ماند عشق را گفت ما تا بودیم در خدمت حسن بودیم خرقه از وی داریم
پیر ما اوست اکنون ما را مهجور کرد تدبیر آن است که هر یک از ما روی بطرفی نهیم و بحکم ضرورت سفری برآریم و مدتی در لگدکوب
دوران ثابت قدمی نماییم و سر در گریبان تسلیم کشیم و بر سجادهٔ ملمع قضا و قدر رکعتی چند بگذاریم باشد که بسعی این هفت پیر
گوشه نشین که مربیان عالم کون و فساد اند بخدمت شیخ باز رسیم چون بر این قرار افتاد حزن روی بشهرستان کنعان
نهاد و عشق راه مصر برگرفت راه حزن نزدیک بود بیک قدم بمنزل کنعان رسید و از در شهر در شد طلب پیری میکرد که روزی
چند در صحبت او بسر برد خبر یعقوب کنعانی بشنید ناگاه از در صومعهٔ او در شد چشم یعقوب بر وی افتاد ساز دیدار آشنا روی
و اثر مهر در وی پیدا گفت مرحبا بهزار شادی بیا خوش آمدی از کدام طرف می آیی و ما را تشریف داده حزن گفت از اقلیم ناکجاآباد از شهر
پاکان از درباب صفا یعقوب بدست تواضع سجادهٔ صبر فرو کرد و حزن را بر آنجا نشاند و خود در پهلویش بنشست چون روزی چند
برآمد یعقوب را با حزن انسی پدید آمد چنانکه یک لحظه بی او نمی توانست بود هرچه داشت بحزن بخشید اول سواد دیده را
پیشکش کرد وابیضت عیناه من الحزن پس صومعه را بیت الاحزان نام کرد و تولیت بدو داد رباعی از غم
چه باک چون تو یارم باشی یا در غم هجر غمگسارم باشی گو خصم کنار پر کن از خون جگرم چون تو بکنارم باشی
و از آن جانب عشق شوریده قصد مصر میکرد و دو منزل را یک منزل میکرد تا بمصر رسید بر در بازار برآمد می گفت
رباعی عشق ببازار روزگار برآمد دمدمهٔ حسن آن نگار برآمد عقل که باشد کنون که عشق خرامید صبر که باشد
کنون که یار برآمد و غلغله در شهر مصر افتاد مردم بهم برآمدند عشق قلندروار در خلیع العذار بهر منظری نظر می کرد
و در هر خوشی پیری طلب میکرد و از هر گوشهٔ جگرگوشه ای طلبید هیچ کس بسر کار او راست نمی آید نشان سرای
عزیز مصر پرسید و از در حجرهٔ زلیخا در شد زلیخا چون آن حادثه را دید بر پای خواست و روی بعشق آورد
و گفت ای صد هزار جان گرامی فدای تو از کجا می آیی و بکجا خواهی رفت و ترا چه خوانند عشق جوابش داد که من از
بیت المقدس می آیم از محلت روح آباد و در باب حسن خانه در همسایگی وطن دارم پیشهٔ من سیاحت است
صوفی مجردم هر وقتی روی بطرفی می نهم هر روز بمنزلی و هر شب جایی چون در عرب باشم عشقم خوانند و چون بعجم آیم
مهرم خوانند در آسمان بمحرکی مشهورم در زمین بممسکی معروفم اگرچه دیرینه ام هنوز جوانم اگرچه بی برگم از خاندان بزرگم قصهٔ من
دراز است فی قصتی طول وانت ملول ما سه برادر بودیم بناز پرورده و روی نیاز ندیده و اگر وصف حال گویم
وصف عجایب کنم که آنجاست شما فهم نکنید و در ادراک شما در نیاید اما اندکی با شما بگویم باشد که فهم کنید بدانکه

ولایتی هست که آخرترین ولایتهای ما آنست و از ولایت شما کسی که راه داند بسه منزل آنجا تواند رسید **حکایت**
آن ولایت چنانکه بفهم شما باشد بگویم اکنون بدانکه بالای این کوشک نه اشکوب طاقی هست که آنرا شهرستان جان خوانند
و آن باره دارد از عزت و خندقی از عظمت و بر در دروازهٔ شهرستان پیری جوان موکلست و نام این پیر جاوید خرد است و او
پیوسته سیاحی کند چنانکه از مقام خود نجنبد و حافظی نیکست کتاب الهی داند خواندن و فصاحتی عظیم دارد اما گنگست و دیرینه است
اما سال ندیده است سخت کهن است اما سستی معلوم بدو راه نیافته است و هر که خواهد که درین شهرستان رسد ازین خندق
نه طاق و نشان طناب بگسلد و کمندی سازد و زین برق بر مرکب شوق نهد و بمیل گرسنگی سرمهٔ بیداری در چشم کشد و تیغ
دانش بدست گیرد و راه جهان کوچک پرسد و از جانب شمال درآید و ربع مسکون طلب کند و چون در شهرستان نظر کند
کوشکی سه طبقه بیند در طبقهٔ اول دو حجره پرداخته در حجرهٔ اول تختی گسترده و یکی برابر تخت تکیه کرده طبیعتش
برطوبت مایل زیرکی عظیم اما نسیان بر وی غالب هر مشکلی که بر وی عرضه کنی در حال حل کند اما بر یادش نماند و در حجرهٔ
دوم تختی گسترده و یکی را بر آنجا تکیه کرده بیبوست مایل چالاکی بیند کشف رموز دیر فهم کند اما چون فهم کرد از یادش
نرود و چون ویرا بیند چرب زبانی آغاز کند و بچیزهای رنگین فریفتن گیرد و هر لحظه خود را بشکلی بر وی عرضه
کند باید که باین التفات نکند و روی از ایشان بگرداند و بانگ بر مرکب زند و بر طبقهٔ دوم رسد آنجا هم دو حجره
بیند در حجرهٔ اول تختی از باد نهاده یکی تکیه کرده طبعش ببرودت مایل دروغ و بهتان و هرزه گویی و از راه بردن
و کشتن دوست دارد و پیوسته چیزها که نداند حکم کند و در حجرهٔ دوم تختی از بیجاده گسترده و یکی بر آن تکیه
زده طبعش بحرارت مایل و بد بسیار دیده گاه بصفت فرشتگان برآید گاه بصفت دیو چیزهای
عجایب پیش او یابند نیرنجات نیکو داند و جادویی از وی آموزند و چون ویرا بیند چاپلوسی پیش گیرد
دست در عنانش زند و جهد کند تا او را هلاک کند و تیغ باشش نماید و بیم کند تا ایشان بگریزند چون بطبقهٔ
سیوم رسد حجره بیند دلگشای و تختی از خاک پاک گسترده و یکی بر آن تکیه زده طبعش باعتدال
نزدیک فکر بر او غالب امانت پیش او جمع کرده هر چه بدو سپارد خیانت نکند تا بوقتی دیگر آنرا بکار
آید و از آنجا چون فارغ شود و قصد رفتن کند پنج دروازه پیش آید در دروازهٔ اول دو در دارد و در هر
دری تختی گسترده طولانی بر مثال بادامی و دو پرده دارد یکی سپید و یکی سیاه در پیش آویخته
و بندهای بسیار در وی زده و یکی بر تخت تکیه کرده دیده‌بانی با او تعلق دارد و از چندین ساله بتواند
دید و بیشتر در سفر باشد و از جای خود نجنبد و هر کجا که خواهد اگر چه مسافتی باشد بیک لحظه بر سر
چون بدو رسد بفرماید تا هر کسی را بدو راه نگذارد و اگر جایی رخنهٔ پیدا شود زود باخبر باز دهد و بدروازهٔ
دوم رود و آنرا دو در باشد و هر دری را دهلیزی هست از پیچ در طلسم کرده و در آخر هر دری تختی
گسترده مدوّر و یکی بر هر دو تکیه کرده و او را پیکی در راه هست که همیشه در روش باشد و هر صوتی که
حادث میشود آن پیک آنرا بستاند و بدو سپارد و او آنرا دریابد و او را بفرماید تا هر چه بشنود زود
باز نماید و هر صوتی را بخود راه ندهد و بهر آوازها از راه نرود و از آنجا بدروازهٔ سیوم رود
و آنرا دو در است و از هر دری دهلیزها درازی رود تا از هر دو دهلیز سر بحجره برآورد و در آن

حجره دو کرسی نهاده است و یکی بر هر دو کرسی نشسته و خدمتکاری دارد که آنرا باد خوانند همه روز گرد جهان میرود و هر
خوش و ناخوشی که می‌بیند بهره بدو می‌آرد و او آنرا می‌ستاند و فرح میکند او را بگوید تا ستد کم کند و گرد فضولی نگردد و از
آنجا چون بدروازهٔ چهارم آید آنرا فراختر ازین سه دروازه بیند و درین دروازه چشمه است خوش آب و در آن چشمه دیواری است
از مروارید و در آن چشمه تختی است روان و یکی بر آن تخت نشسته و او را چاشنی گیر خوانند و فرق میکند چهار مخالف را و قسمت
و ترتیب هر چهار میکند و شب و روز بدین کار مشغول بفرماید تا آن شغل در باقی کند الا بقدر حاجت و از آنجا بدروازهٔ پنجم آید که
پیرامن شهرستان در آمده است و هر چه در شهرستان بمیان این دروازه است و گرداگرد این دروازه بساطی گسترده و یکی
بر آن نشسته چنانکه بساط از وی پر است و بر هشت مخالف حکم میکند و فرق میان هر هشت بدید می‌آرد و یک لحظه
از کار غافل نیست و او را معروف خوانند بفرماید تا بساط در نوردد و در دروازه بهم کند چون ازین پنج دروازه
بیرون جهد میان شهرستان برآید و قصد بیشهٔ شهرستان کند چون آنجا رسد آتشی بیند افروخته و یکی نشسته و چیزها
می‌پزد و یکی آتش تیز میکند و یکی سخت گرفته تا پخته شود و یکی آنکه خوش شده است و لطیف تر جدا میکند و یکی بر میگیرد
و بر اهل شهرستان قسمت میکند آنچه درین دیگ مانده است آنچه لطیف است بلطیف میدهد و آنچه کثیف است
بکثیف میرساند و یکی ایستاده است بدروازهٔ بالا هر که از خوردن فارغ میشود گوشش میگیرد و ببالا میکشد
و گرازی و شیری میان بیشه ایستاده است آن یکی بکشتن و دراندن مشغول و آن یکی بدزدی کردن و خوردن و آشامیدن
مشغول بکمند از فتراک بگشاید و در گردن ایشان اندازد و محکم فرو بندد و بجای ایشان بیندازد و عنان بمرکب سپارد
و بانگ بر مرکب زند و بیک تک ازین در بند بدر جهاند و بدروازه بیاید حالی پیری بیند سلام آغاز کند او را بنوازد
و بخودش خواند و آنجا چشمه هست که آب زندگانی خوانند در آنجا غسل کند چون زندگانی ابد یافت کتاب
الهیش بیاموزند و بالای این شهرستان چند شهرستان دیگر است راه همه بدو نماید و سیاحتش تعلیم کند اگر حکایت
این شهرستانها با شما بکنم و شرح آن بدهم فهم شما بدان نرسد و از من باور ندارید و در دریای حیرت غرق شوید
بدین اختصار کردیم اگر از آنچه گفتیم شمه دریابید جانی بسلامت ببرید چون عشق این بگفت ما سه برادر بودیم برادر
مهمین را حسن خوانند و ما را او پرورده است و برادر کهین را حزن خوانند و او بیشتر در خدمت بودی و ما هر
بهم خوش بودیم در عالم خاکی یکی را بدید آورده‌اند بس بوالعجب هم آسمانیست و هم زمینی هم جسمانیست هم
روحانی و آن طرف با و داده‌اند و از ولایت ما نیز گوشه نام زد او کرده‌اند ساکنان ولایت ما از روی دیدن
او خاستند همه پیش من آمدند و با من مشورت کردند و من این حال را بر حسن عرضه کردم حسن گفت شما صبر کنید
تا من بروم و نظری در اندازم و اگر بچشم من خوش آید شما را طلب کنم ما همه گفتیم فرمان تراست حسن بیک
منزل بشهرستان وجود آدم رسید جایی دلکش یافت آنجا مقام ساخت ما نیز در پی او در آمدیم
و هر یک بگوشهٔ افتادیم تا اکنون که نوبت یوسف درآمد نشان حسن پیش یوسف دادند من و برادر
کهتر که حزن خوانند روی بدین جانب نهادیم چون آنجا رسیدیم حسن پیش از آن شده بود که ما
دیده بودیم ما را بخود راه نداد چندان که زاریها پیش کردیم استغنا زیادت نمود **شعر** ما کی بخواب
می بینیم ای کش که جفات می بسازد ما بسیار بهی از آنچه بودی ما تا دیدن مات می بسازد ما در گریه

واه سر دمن کوشش لیکن آب و هوات می بازد کوینه مریز خون عشاق خونریزی مات می بازد
چون دانستیم که او از ما فراغتی دارد و هر یک روی بطرفی نهادیم حزن بجانب کنعان رفت و من راه مصر بر گرفتم زلیخا چون
این بشنید خانهٔ عشق داشت و حقرا گرامی تر از جان داشت تا آنگاه که یوسف بمصر افتاد خبر بزلیخا رسید این ماجرا با عشق
بگفت عشق گریبان زلیخا گرفت و بتماشای یوسف رفتند زلیخا چون یوسف را دید خواست که بیش او رود و پای دلش بسنگ حزن در آمد
و دست از دامن صبر بدر افتاد دست ملامت دراز کرد و چادر عافیت بر خود بدرید و بیکبارگی سودایی شد اهل مصر در پوستینش افتادند داد
بما خود این شعر میگفت شعر مثل مالی بکم زعموا و عرائی فوق ما زعموا چون یوسف عزیز مصر شد بکنعان رسید شوق بر یعقوب
غلبه کرد یعقوب را حزن چنان مصلحت دید که یعقوب فرزندانرا بر گیرد و بجانب مصر رود یعقوب پیش روی بحزن
داد و با جماعت فرزندان راه مصر بر گرفت چون بمصر رسید از در سرای مصر در شد ناگاه یوسف را دید زلیخا
بر تخت پادشاهی نشسته اشارت کرد بحزن چون حزن عشق را در خدمت حسن دید بزانو در آمده حالی روی
بر خاک نهاده یعقوب با فرزندان موافق حزن کردند همه روی بر زمین نهادند یوسف روی بیعقوب آورد
و گفت ای پدر این تاویل آن خوابست که بتو گفته بودیم که یا ابت انی رأیت احد عشر کوکبا والشمس والقمر
رأیتهم لی ساجدین بدانکه از جملهٔ نامهای حق جمال است و یکی کمال چنین آورده اند که ان الله جمیل یحب
الجمال و هر چه موجود است از روحانی و جسمانی طالب جمال اند و هیچ کس را نبینی که بجمال میل نباشد لیکن
چون نیک اندیشه کنی بدان که همه طالب حسن اند و چنان میکوشند که خود را بحسن رسانند و بحسن که مطلوب
همه است دشوار میتوان رسید زیرا وصول بحسن ممکن نباشد الا بواسطهٔ عشق و عشق هر کسی را بخود
راه ندهد و بهمه جای مقام نسازد و بهر دیده روی ننماید چنانکه گفته اند بیت عاشقی کار بزرگان خداوند است
کار هر مختصر هیچ کس ناکس نیست و اگر وقتی کسی باو رسد که مستعدان سعادت باشد حزن را که
وکیل در است از پیش فرستد تا جای خالی کند و کسی را در نگذارد و از آمدن سلیمان خبر کند و این ندا در
دهد که یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم لا یحطمنکم سلیمان و جنوده تا مور چگان حواس ظاهر و باطن هر
یک بجای خود قرار گیرند و از صدمهٔ لشکر عشق بسلامت باشند و اختلالی براه دماغ نیاید و پیرامن خانه
نگردد و تماشا نکند و در حجرهٔ اول فرود آید و بعضی را خراب کند و بعضی را عمارت کند و کار آن شیوهٔ اول بگذارند و روزی چند
بدین شغل بسر برد پس قصد درگاه حسن کند و چون معلوم شد که عشق که طالب را بمطلوب میرساند جهد باید کرد که خود را
مستعد آن گرداند که عشق را بداند و مراتب عاشقان بشناسد و خود را بعشق تسلیم کند و بعد از آن عجایب بیند رباعی سودا
میان بمو تهی ز سر بیرون کن از ناز بکاه و در نیاز افزون کن استاد تو عشق است تو آنجا برسی او خود بزبان حال گوید
چون کن محبت چون بنهایت رسد او را عشق خوانند و گویند العشق محبة مفرطة و عشق خاصتر از محبت است
زیرا که همه عشقی محبت باشد و همه محبتی عشق نباشد و محبت خاصتر از معرفت زیرا که همه معرفت باشد در
چیز مقابل تولد کند که آنرا محبت و عداوت خوانند زیرا که با چیزی خواهد بودن ملایم و مناسب جسمانی
یا روحانی که خیر محض خوانند و کمال مطلق خوانند و نفس انسانی طالب است و خواهد که خود را بدانجا رساند
و کمالیتی حاصل کند یا چیزی خواهد بودن که ملایمت و مناسبت خواه جسمانی گیر و خواه روحانی شر محض و نقصان

مطلق خوانند و نفس انسانی را دائم از آنجا نفرتی طبیعی حاصل گاه آید و از اول محبت خیزد و از دوم عداوت
پس اول پایه معرفت است دوم پایه محبت سیوم پایهٔ عشق و بعالم عشق که بر سر بالا همت است
نتوان رسید تا از معرفت و محبت دو پایهٔ نردبان نسازد و معنی خطوتین و قد وصلت این است
هم چنانکه علم بحق منتهی علم معرفت و محبت واصل او منتهی علماء راسخ و حکماء متالّه باشد و از اینجا گفته
اند که بیت عشق هیچ آفریده را نبود عاشقی جز رسیده را نبود عشق را از عشقه گرفته اند و آن گیاهیست که
در باغ پدید آید در بن درخت اول بیخ در زمین سخت کند و پس سر بر آورد و خود را در درخت می پیچد
و همچنان میرود تا جمله درخت را بگیرد و چنان در شکنجه کشد که نم در میان پوست درخت نماند و هر غذا که
بواسطهٔ آب و هوا بدرخت میرسد بتاراج میبرد تا آنگاه که درخت خشک شود همچنان در عالم
انسانیت که خلاصه موجودات است درختیست منتصب القامه که آن بحبة القلب پیوسته است و حبة القلب
در زمین ملکوت روید هر چه از و هست جان دارد چنانکه سنائی گوید بیت هر چه از بهر او مکان دارد
تا بسنگ و کلوخ جان دارد و این حبة القلب دانه هست که باغبان ازل و ابد از انبار خانه الارواح جنود مجندة
در باغ ملکوت قل الروح من امر ربی نشانده است و بخودی خود آن تربیت میفرماید که قلوب العباد بین اصبعین
من اصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء و چون بمدد آب علم و حی الهی و کل شیء حی با نسیم ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات
الا فتعرضوا لها
از عین الله بدین حبة القلب رسد و صد هزار شاخ و بال روحانی از و در آویزد از آن بشاشت و طراوت
این معنی عبارتست که انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن پس حبة القلب که آنرا کلمهٔ طیبه خوانند
شجرهٔ طیبه است و آن شجره را عکسی در عالم کون و فساد است که آن عکس را ظل خوانند
و بدن خوانند و منتصب القامه خوانند و چون این شجرهٔ طیبه بالیدن آغاز کند و نزدیک کمال رسد
عشق از گوشه سر بر آورد و خود را در و پیچد تا بحالتی که بشریت در و نگذارد و چندانکه بیخ
عشق بر شجره بیشتر میشود عکسش که شجرهٔ منتصب القامه است ضعیفتر و زردتر میشود تا بیکبارگی علاقه منقطع گردد
پس این شجره روان مطلق شود و شایستهٔ آن گردد که در باغ الهی آشیان گیرد که فادخلی فی عبادی وادخلی
جنتی و این شایستگی از عشق خواهد یافتن عشق عمل صالحست که او را بدین مرتبه رساند که الیه یصعد الکلم
الطیب والعمل الصالح یرفعه صلاحیت استعداد این مقامست و آنچه گویند فلان صالح است یعنی
مستعد است بر دوق عشق جان را بعالم بقا می رساند و بدن را بعالم فنا باز می دارد زیرا که در عالم کون
و فساد هیچ چیز نیست که طاقت بار عشق دارد رباعی مشغول هوا گاه خدا بشناسی خود کیست که عقل
را از هوا بشناسی این کار بباز وی تن خاکی نیست هم نور تو باید که ترا بشناسد رباعی دشمن که فتاد است
بوصلت هوسش یکلحظه مبادا بطرب دست رسش من می نه کنم دعا بدین کس لیکن گر دشمن از
آهنش بهجر تو بسش عشق بنده است خانه زاد که در شهر ازل پرورده شده است و سلطان ازل و ابد
شحنگی کونین بدو ارزانی داشته و این شحنه هر وقتی بر طرفی زند و هر مدتی نظر بر اقلیمی افکند و منشور او
چنین نوشته است که در هر شهری که روی نهد باید که خداوند آن شهر گاوی برای او قربان کند که ان الله

یا مرکم ان ندبجو بقوة تا کاو نفس را نکند قدم درین شهر نهد انسان بر مثال شهریست و اعضا او کوچها و رکهاء
او جویهاست که در کوچه رانده اند و حواس ظاهر پیشه کاران اند که هر یک بکاری مشغول اند نفس کاویست درین شهر
خرابیها میکند و او را دو سرایست یکی حرص و یکی امل و زنکی خوش دارد و وحشی است و فریبنده هر که درو
نکاه کند خرم شود صفراء فاقع لونها تسر الناظرین نه پیریست که دست تبرک البرکة تعالی تبرکم بدو نبرک
جوید و نه جوانیست که بفتوی الشباب شعبة من الجنون علم تکلیف ازو بردارند نه معقول دریابند نه شروع
فهم کنند نه بهشت و نه از دوزخ ترسد لا فارض و لا بکر عوان بین ذلک خاتمه علم بینش نه حقیقت بعقین
چون کافر درویش نه دینی و نه دین نه با آهن ریاضت زمین را بشکافد تا مشغول و مستعد آن شود که
تخم عمل ازو باشند نه بدلو از چاه استنباط آب علم میکشد تا بواسطهٔ معلوم بمجهول رسد پیوسته
در بیابان خودکامی میتر شد چون نخ افسار کسسته میکردد لا ذلول تثیر الارض و لا تسقی الحرث
مسلمة لا شیة فیها هر کاوی لایق این قربان نباشد و نیز هر کسی را این دل نباشد که این کاو قربان
تواند کردن همه وقتی این توفیق روی بکسی ننماید سالها باید که تا یک سنک اصلی ز آفتاب لعل کردد
در بدخشان یا عقیق اندر یمن ماهها باید که تا یک دانه از آب و کل شاهدی را حله کردد یا شهیدی را کفن
تمت الرسالة فی اواخر شهر جماد الآخر سنة اربعین و مائتین و الف کتبه الفقیر مصطفی نهی رئیس الاطباء السلطانی

رسالة لافلاطون الالهی فی الرد علی من قال ان الانسان تلاشی و فنی بعد موته

بسم الله الرحمن الرحیم

افلاطون الالهی یقول لمن تخیل ان الانسان اذا فارق هذا العالم باد و تلاشی کما باد سائر الحیوانات لا انه
شک ان القوی المجتمعة اذا تفرقت تعود کل واحد منها الی جوهره کالمرة السوداء الی الارض و البلغم الی الماء و الدم الی
الهواء و المرة الصفراء الی النار فکذلک باد المرکب و تلاشی لکن انا وجدنا للانسان قوة خاصة من الطبایع
القوة الناطقة التی لها تمیز و التقدیر فی الاشیاء و الفکر و الوهم و طلب العاقبة علمنا ان لها ایضا جوهرا یعود الیه کما
یعود سائر القوی الی جوهرها و وجدنا مدة ظهورها فی هذا العالم قد صورها الاشیاء فی ذاتها لا یحتاج الی تکلفه
بعد ما صورتها ما دارت فی الجسد عن نقص و زیادة و انتقال من حال الی حال فاستدللنا بما وجدنا انها لما صارت الی اصلها
الذی منه بدت لا تفارقها صور الاشیاء فانها اذا فارقت الجسد صارت اصفی و کذلک للصور و الصور عندها ابین مما کان وقت
اتحاد الجسد و من قال ان لهم وعدا معلوما و هو القیامة و انهم تبعثون یومئذ فهو صادق فی قوله الا انه غلط فی
موضع الحبة الواقع علیها الوزن و لو کان لما کتب الله علیه الموت فلما وجدنا الموت محتوما علیها علمنا انه لم ینقض
ثانیا لانشائه علی غیر هذه الحال التی نحن علیها لان الحکیم یهدم بناء و لا یخلی ما ازمنه الا لتقدیر قدر فیه سوی ما کان علیه و لو
انه بناء المهدوم علی نحو ما کان علیه بدیا کان الهدم منه عبثا و الخالق یخلی عن العبث مما ان سبیل المطبوعات
معلوم ان البزور المزروعة لا تنبت الا مع فساد حبها وجدنا فساد حبها سببا لانشاء النبات من الاشجار
و غیرها و ذلک ان فساد حبتها سبب لانشاء صورة روحانیة تهیأت علی غیر هذه الصورة الکثیفة و قال
الحکیم الفاضل العلة موجودة فی الاشیاء علی حال واحدة و لیست الاشیاء کلها موجودة فی العلة الاولی

علی حال واحدة و لیست الاشیاء کلها موجودة فی العلة الاولی علی حال واحدة و ذلک انه و ان کانت
العلة الاولی موجودة فی الاشیاء کلها فان کل واحد من الاشیاء یقبلها علی نحو قوته و ذلک ان من الاشیاء
یقبلها قبولا وجدانیا و منها ما یقبلها قبولا متکثرا و منها ما یقبلها قبولا زمانیا و منها ما یقبلها قبولا دهریا و منها ما یقبلها
قبولا روحانیا و منها ما یقبلها قبولا جرمانیا و انما صار اختلاف القبول لا من اجل العلة لکن من اجل القابل یختلف فکذلک صار
القبول مختلفا ایضا و اما الفیض واحد غیر مختلف یفیض علی جمیع الاشیاء الخیرات بالسواء فالاشیاء اذن هی علة اختلاف
الفیضان فان کانت الاشیاء هی علة اختلاف فیضان الاشیاء فلا محالة اذن انه لا توجد الاشیاء کلها فی العلة الاولی بنوع واحد
بل کل واحد من الاشیاء توجد فیها علی نحو ما یقدر الشیء علی قبوله منها فعلی قدر ما یقدر ان ینال منها یلتذ بها و ذلک انه انما ینال الشیء من العلة
الاولی و یلتذ بها نحو وجوده و انما اعنی بالوجود المعرفة لانها علی نحو معرفة الشیء بالعلة الاولی المبدعة فعلی قدر ذلک ینال و یلتذ
بها و قال الحکیم ان العلة الاولی اعلی من الصفة و انما عجزت الالسن عن صفتها من اجل وحدانیتها لانها فوق کل وحدانیة و انما وصفت
العلة الثوانی التی استنارت من نور الاول لانها هی النور المحض الذی لیس فوقه نور فمن اجل ذلک صار الاول وحده یفوت الصفة و انما
کان ذلک لانه لیس من فوقه علة بها و کل شیء انما یعرف و یوصف من تلقاء علته فاذا کان الشیء علة فقط و لیس معلولا لم یعلم قال
و العلة الاولی لا یوصف لانها اعلی من الصفة و لیس ینالها النطق و ذلک لان الصفة لا یکون الا بالنطق و النطق
بالعقل و العقل بالفکرة و الفکرة بالوهم و الوهم بالحواس و العلة الاولی فوق الاشیاء کلها لانها علة لها فلذلک
صارت غیر واقعة تحت الحواس و الوهم و الفکرة و العقل و النطق و لیست بمعلولة و لا موصوفة و لا عارضة و لا
معروضة و قال الحکیم فی رسالته الی وسالوسی لا یوقع علی الواحد صفات لاثلاثة لکیلا یخرج من معنی الواحد
الی معنی النفس و الصور و القوی او یضیف الیه کثرة او شیئا موصوفا او معلوما و یکون النفس ابدا متعلقة بمحبته
و لا یستعمل کثرة البحث و السفه و لا بیننا و له بالاوهام او بشیء من الاشیاء التی یشبهنا و یلیق بنا لانک اذا
فعلت خرجت من الفاعل و انحططت الی الحیاة الفانیة التی هی حیاتنا و قال ان المبداء الاول متعالی متفرد بالخیرات
و الحسنات و عنه وجود کل موجود و کون کل کائن و به یصیر کل شیء الی البقاء و الثبات و قال العلة التی یتحرک
هی علة فاعلة للاجرام السماویة دائمة و لیس لها فقط لکن للاشیاء الجزئیة الواقعة تحت الکون و الفساد اما الاجسام
الدائمة فانها کونت و احدثت من تلک العلة بلا متوسط و اما الاشیاء الواقعة تحت الکون و الفساد متکونة
و قال الحکیم الالهی فی کتاب النوامیس المتحلل الفاسد ما کان له اضداد او ما کان مرکبا من متضادات فالحار یحلل
الرطب و البارد ضد الحار و البارد یمسک الیابس و لو کان الفلک من هذه الطبایع او کان مرکبا منها کانت
حرکته کحرکة الانسان او الطائر احدهما الی فوق و الآخر الی اسفل لان المرکب من الارکان لا بد من ان یغلب
علیه حرکة رکن منها فان کان یغلب علیه الیبس و الثقل فهو یتحرک الی اسفل و ان غلب علیه الحرارة و الخفة کانت
حرکته الی فوق و لا الی اسفل و الا احد الارکان یتحرک دوریا فقد تبین بالبرهان انه لا حار و لا بارد و لا رطب
و لا ثقیل و لا خفیف و انما التحلل یکون فی الارکان و ما هو مرکب منها فالاجرام اولا الذی هو غیر فاسد و لا ینتقض
فانه یتحرک ابدا فهو حی الاجرام التی دونه تأثیرا ابدا و حرکته نفسیة و النفس التی فیه عقلیة استخراجا
الا له من اجل جواهره اذ قد بینا ان حرکة الارکان غیر مستدیرة و ان الحرکة الارادیة انما هی عرضیة فی الاشیاء التی هی الا

طبعاً وتبينا انّ حركة الفلك ثابتة ازلية لانه حيّ باقٍ ابداً فيجب من ذلك ان يكون حركة الفلك هي حركة النفس التي فيه ذلك
لعلتين انّ حركة الارادية التي في الاشخاص انما يكون الحيوة ولذلك يتحرك تلك الحركة ما دامت باقية فاذا فارقت النفس
البدن بطلت الحركة الارادية وانما صار حركة الفلك تامة لانها لا تقبل شيئاً من الفساد وانها تامة متصل بعضها ببعض وليست
ان حركة غير حركة نفسية فهي اما حركة الحراره والبروده وليس ولا احد من هاتين الحركتين هي حركة الفلك وليس اذن حركته الا حركة
نفسية وهي التامة المتصل بعضها ببعض فقد ثبت بالبرهان انّ حركة هذه النفس العظيمة التي في هذا الجرم الاول الباقي حركة غير
فاسدة ولا مستحيلة بل موثرة فيما تحتها تاثيراً ابداً فاذن هذا الجرم هو مدبر الاجسام التي دونه والآله تعالى جده موثرة قال ابو
الفضل الاستاد ابن عميد رحمه الله انّ الحكماء اوجبوا الجملة اسماً النفس والحياة فاما افلاطون فزعم انّ الاجسام العالية متنفسة
حيّة لحيوة غير سرمدية ولا باقية بذاتها ويقول انّ الله تعالى حين امر هذه الاجسام الشريفة بتعظيمه وتمجيده اخبرها بانه لم
يخلقها خلقاً يقتضي البقاء لكنه قرن بعد الخلق بها من مشيته ما يصير هابه باقية واما ارسطوطاليس فانه بيّن انها غير واقعة تحت الكون
والفساد واستدل على ذلك بانّ الكون والفساد يوجدان في المادة القابلة للمتضادات ولا ضد للاجرام العالية ولا لحركاتها
فهي اذن غير كائنة ولا فاسدة وليس يعني بانها غير كائنة انها غير مبتدعة ولا مخترعة لكنه تميز بين الكون والاختراع ولا يريد
بقوله ان يغير انّ مخترعها لا يرفعها متى شاء لكن اخبر انّ الفساد ليس لها بالطبع وهو يقول انّ لها نفساً وحياةً وانها تحسّ
بحسّي السمع والبصر وينفي عنها سائر الحواس الاُخر قال ابو زيد المعلم انّ الفلاسفة ارادوا باضافة السمع والبصر الى الاجرام
العلوية اعطاها قوة العلم والمعرفة لانّ هناك قوة هاتين الحاستين ولانّ للفلك آلات مختلفة يدرك اشياء مختلفة
بل يدرك الكلية بجسمه ولانه ذو حيات ونطق ولا يجوز للشيء الواحد ادراك الشيئين مختلفي الجوهر في وقت واحد لكن لما
العلم منّا لا يتم الا باستعمال هاتين الحاستين وهما اشرف الحواس الحقناها به مجازاً تمت الرسالة

مقالة ابي يحيى ابن عدي ابن زكريا ابن يحيى ابن نخمان ابن حميد ابن بزرجمهر في الموجودات رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

الموجودات قال اما الباري تقدست اسماؤه وجل شانه وهو جوهر غير ذي جسم جواد حكيم قادر ازلي عاقل ذاته على غاية الحقيقة
اقدم من كل ما سواه بالذات وبالشرف وبالمرتبة علة وجود كل موجود غيره ومكوّن كل متكون اما انه جوهر فتبيّن من قبل
انّ كل موجود لا يخلو من ان يكون اما موجوداً في موضوع واما ليس بموجود في موضوع والموجود في موضوع هو عرض
وغير ممكن ان يكون ما هو علة وجود كل شيء سواه موجوداً في موضوع لانه لو كان كذلك لكان الموضوع علة له فيبطل لذلك
ان يكون علة كل موجود سواه اذ ليس يمكن ان يكون شيء واحد علة لذات كل شيء ويكون ذلك الشيء علة لذاته فاذن قد
ان يكون موجوداً في موضوع فقد صح انه ليس موجوداً في موضوع واما انه غير جسم فتبيّن من قبل انّ قوته غير متناهية
على الفعل وكل جسم موجود فقوته متناهية فهو اذن غير جسم واما انه جواد فيظهر من قبل خلايقه الموجودة بعد عدم فانها
تشهد بجود فاعلها بايجادها واما انه حكيم فيدل عليه اتقانه لمخلوقاته واما ملايمة اجزائها لقوام كلياتها واما انه قادر فيتضح من
قبل ايجاده مخلوقاته بعد عدمها وذلك انّ كل فاعل شيئاً لا يخلو من ان يكون يفعله فعلاً طبيعياً كاسخان النار مادة منها
من الاجسام القابلة للاسخان فهذا غير ممكن ان يتقدم فاعله فعله وذلك انّ ذات مثل هذا الفاعل مقارنة لمفعولها غير
متقدم عليه والباري جل وعلا متقدم لمخلوقاته اذ ان يكون يفعله على قدرة منه على ايجاده وترك ايجاده كقدرة الباني بيتاً على

ايجاد

ايجاد البيت وتركه ايجاده واذ قد تبيّن فساد الوجه الاول فقد بقي الوجه الثاني وهو انه يفعله فعل قادر على فعله
وتركه فعله واما انه ازلي فلانه لو لم يكن كذلك لوجب ان لا يكون علة وجود كل موجود واما انه عاقل ذاته فمن
انه حكيم وعلة حكمة كل حكيم سواه فيستحيل لذلك ان يكون حكمته مقصرة عن حكمة من هو علة حكمته وكذلك يستحيل ان
يكون مماثلاً في الحكمة لما هو علة حكمته ومن البيّن انّ من الحكماء من ليس يعقلون باريهم تقدست اسماؤه عقلاً ما وان
يكن على كنهه فلذلك يجب ضرورة ان يكون عاقلاً لذاته على كنه العقل وحقيقته فاما انه اقدم من كل شيء ما سواه
بالذات فلانه اذا وضع انه علة وجود كل موجود سواه ويكون كل متكون يجب ضرورة متى توهم مرتفعاً انه يرتفع
كل موجود وكل متكون ومتى يوهم شيء من الموجودات والمتكونات موجوداً او متكوناً يجب ان يكون موجوداً
لا محالة وهذه حالة المتقدم بذاته عند المتأخر عنه واما تقدمه بالمرتبة فمن قبل انّ رتبة العلة في الوجود قبل
رتبة جميع معلولاته واما تقدمه بالشرف فلاستغناء ذاته في وجودها عن جميع ما سواها في وجودها اليها انه واما علة
وجود كل موجود غيره ومكوّن كل متكون فمن قبل انّ رسم الباري تبارك وتعالى الى هذا يشار اليه عز وجل ثم
القول في العقل فاما العقل فهو جوهر بسيط من شانه تصوّر كل صورة غير هيولانية وتصوّر كل صورة هيولانية
بتجريدها من هيولاها وتخليصها من الاعراض الموجودة معها وتركيب صورة لا يوجد بعضها مركبة من بعض فاما انّ
العقل جوهر فتبيّن من قبل تصوره كلها ومن الصور صور هي جواهر ومن البيّن انّ الاعراض لا يمكن ان تكون موضوعة
قابلة للجواهر بل الامر بالعكس والجوهر هي الموضوعة القابلة للاعراض واما انه بسيط فانه لو كان مركباً من موضوع وصورة
يخصه لما امكن ان يتصور لصورة مقابلة لها واما من شانه ان يتصور ذات كل صورة غير هيولانية وتصوّر
كل صورة هيولانية بتجريدها من هيولاها وتخليصها من الاعراض الموجودة معها فقد تبينا ذلك في مقالتنا في ماهية
العلم بياناً يغنينا عن اطالة الكلام ههنا باعادته واما من شانه ان يركب صوراً لا يمكن ان يوجد بعضها مركباً مع
بعض فتبيّن من انا قد نقدر ان نعقل انساناً طائراً ونعقل غيرها وهذه صورة لا يمكن ان توجد مركبة احديهما مع الاخرى
ثم القول في النفس واما النفس على ما رسمها الفيلسوف ارسطوطاليس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
يعني بقوله كمال الشيء الذي يكمل الجسم الطبيعي الآلي ذي الحيوة بالقوة واما انها يكمل طبيعياً آلياً ذي حيوة بالقوة
فيتبيّن من المني ومن البيّن انه جسم وانه طبيعي وانّ سببها الطبيعة وانه آلي اي انه يكون منه بدن هو آلة يستعمله
النفس في انه ذو حيات بالقوة من قبل انه ممكن ان يكمل ويصير جسماً حياً بالقوة من قبل انه ممكن ان يكمل فيصير
جسماً حياً بالفعل فقد تبيّن اذن صحة هذا الرسم للنفس ثم القول في الطبيعة واما الطبيعة على ما رسمها
ارسطوطاليس فهي مبدأ حركة وسكون في الشيء الذي هي فيه اولاً وبالذات لا بطريق العرض وهو يعني بقوله
ههنا مبدأين معينين احدهما المبدأ القابل وهو الهيولى كبدن الحيوان مثلاً والآخر المبدأ الفاعل وهو الصورة
كنفس الحيوان وذلك انّ بدن الحيوان قابل للحركة حيناً والسكون احياناً ونفسه فاعلة للحركة حيناً والسكون
حيناً وقوله في الشيء الذي هي فيه يفصل الطبيعة من الصنايع كالنجار وهو مبدأ يحرك صورة الباب التي هي
بالقوة في الخشب الى الفعل كما تحرك الطبيعة التي هي في مني الحيوان جسم المني الذي هو فيه بالقوة صورة الحيوان
الى ان يحصل فيه صورة الحيوان الا انّ الفرق بين النجار وبين الطبيعة انّ النجار ليس بموجود في الخشب واما الطبيعة

موجودة في الجسم المتي الذي يخرج اذا اختلط مني الذكور بمني الاناث واما قوله اولاً فيفصل الذي الطبيعة محركة له اولاً من الاشياء
التي يحركها ثانياً فان النفس تحرك اولاً البدن وتحرك ثانياً جميع اعضائه وقوله بالذات لا بطريق العرض يشير الى ان
الطبيعة مبدأ الحركة وسكون الشيء الذي وجودها فيه بذاته لا لما هي فيه بطريق العرض فانه قد يوجد شيء في شيء وجوداً ذاتياً كما يوجد
ويوجد للمريض مثلاً او للابيض وجوداً عرضياً لانه انما يوجد معنى الطبيب للمريض من حيث عرض لزيد مثلاً الذي هو طبيب
ان كان مريضاً لا من قبل ذات المرض فان عرض الطبيب ان يكون مريضاً فيشفي نفسه من مرضه فقيل لذلك ان الطبيب شفا نفسه
فان فعل الشفا للطبيب بذاته واما قبول الشفاء فانه للطبيب بالعرض وللمريض بذاته ثم القول بالهيولى فاما الهيولى فهي
بحسب ما رسمها الحكيم ارسطوطاليس الموضوع الاول لشيء شيء الذي عنه يكون الشيء وهو موجود فيه لا بطريق العرض فقوله موضوع
يريد به موطاً لقبول صورة الطبيعية فقوله الاول فصلها عن الموجودات التي ليست اولاً كالسطقسات الاربعة والمركبات
منها التي من شانها ان تقبل صوراً او لان الاسم الموضوع من اسماء المضافات ذكر ههنا الموضوع موضوع لشيء شيء
يعني لواحد واحد من الاشخاص الاول ولان الموضوع اسم مشترك وذلك انه يقال على ما هو موضوع للحمل مثلاً ما ان الانسان
موضوع للحيوان ليحمل عليه فيقال ان الانسان حيوان ويقال على ما هو موضوع للوجود مثل ان الخشب موضوع لوجود صورة
الباب فيه فلذلك قال بان الذي عنه يكون الشيء ليفصل بين الموضوع للحمل وبين الموضوع للوجود وقوله وهو موجود فيه
لا بطريق العرض فصل به بين الهيولى وبين ما يعرض لها فان العدم عارض في الهيولى وهو موجود في الشيء الذي للهيولى
موجود فيه الا ان وجود الهيولى في المركب منها ومن الصورة بذات المركب اذ كانت مقومة لذاته واما وجود العدم في المركب
بطريق العرض اذ كان ليس مقوم لذات المركب ثم القول في الصورة فاما الصورة فهي بحسب على ما رسمها ارسطوطاليس
خلقة وصورة لما فيه بنفسه مبداء الحركة وينبغي ان يعلم ان ارسطوطاليس انما رسم بهذا الرسم الهيولانية التي هي احد
معنيي الطبيعة وهو يريد بقوله خلقة المعنى الذي به يتجاز الهيولى اذا تصورت فيصير شيئاً مشاراً اليه كمعنى الانسانية والصورة
الفرسية وامثالهما واراد بقوله لما فيه بنفسه مبداء الحركة ليفصل بين الصور الطبيعية وبين جميع الصور الباقية ثم القول في الدهر
واما الدهر فهو مدة غير محدودة ولا معدودة والمدة مشتقة من الامتداد والامتداد بعد ما ومعنى انها غير محدودة انها لا نهاية
واضيف الى ذلك انها ولا معدودة ليفرق بينها وبين الزمان وان زمان كل واحد من الامور ذوات الزمان مدة معدودة
بحركة متقدمة ومتاخرة ثم القول في الحركة واما الحركة فهي بحسب ما رسمها ارسطوطاليس كمال بالقوة لما هو كذلك وهو يعني
بقوله كمال الفعل الذي هو متمم لنقص القوة وذلك ان القوة ناقصة اذا قيست الى الفعل المتمم لها مثال ذلك الحركة
التي ليست موجودة ويمكن ان يوجد نقول انها بالقوة واذا وجدت نقول انها بالفعل ومن البين الظاهر ان ما هو
موجود اتم واكمل مما ليس بموجود واذا كان ممكناً ان يوجد والكمال كمالان احدهما تام مثل البيت الذي قد بني وفرغ من
بنائه وهذا الكمال تبطل به القوة التي كانت عليه والكمال الاخر كمال ناقص وهو كالطريق من القوة على بناء البيت الى
استكمال بنائه وهذا الطريق ليس هو قوة محضة لا يشوبها كمال كالقوة المحضة على بناء البيت قبل ان تبتدي ببنائه اذ كانت
قد ابتدا بالسلوك منها نحو الكمال وقد بنا بحركة هي كمال ما تبقى معه بالقوة ولا تبطلها فلذلك زاد على قوله كمال ما هو
بالقوة قوله بما هو كذلك اي بما هو بالقوة مثال ذلك ان الباني اذا بنا بيتاً البيت فقد تم القوة المحضة على البناء تماماً
فان لم يكن التمام المحض الذي لا يشوبه قوة هذا الذي يوجد عند الفراغ من بناء البيت نعم ما قال اذاً انه كمال ما هو بالقوة

ثم القول في الزمان واما الزمان فحسب ما رسمه ارسطوطاليس مدة تعدها الحركة بالمتقدم والمتاخر وهو يعني
بالمدة الامتداد الذي يعاد الحركة ويشار بها وذلك ان الزمان انما يوجد اولاً وزماناً تاماً مع الحركة وبتوسط
الحركة يوجد السكون فقد تبين ارسطوطاليس في المقالة السابعة من السماع الطبيعي انه لو لم يكن حركة لم يكن زمان
لانه لا سبيل الى تصور زمان من دون تصور الحركة بحجج يعسر من فهمها على من تخيل بطريق البرهان واقرب الحجج
الى الفهم انما يقدر الزمان بالحركة وذلك انا لو سئلنا كم زمان هذا البناء لكنا نقول انه مدة سنة او شهر او يوم وكل
واحد من هذه انما يعرفه بتقديره بحركة الشمس فان السنة انما هي المدة التي يصير فيها الشمس من نقطة ما الى ان يعود
اليها والشهر انما هو مدة يسير فيها الشمس جزءاً من اثني عشر جزءاً من الفلك واليوم مدة يدور فيها الفلك
الاعلى دورة واحدة تامة فقد تبين اذن ان الزمان هو مدة تعدها بالمتقدم والمتاخر ثم القول في المكان واما
المكان فهو بحسب ما رسمه ارسطوطاليس السطح الداخل من الجسم الحاوي المساوي السطح الخارج من الجسم المحوي
مثال ذلك ان مكان الماء الذي في الجرة هو سطح الجرة والجرة هي الجسم الحاوي وهذا السطح منها مساوي لسطح
الماء الخارج اذ كان غير زائد عليه ولا ناقصاً وكذلك مكان كل واحد من الاجسام فذوات الاماكن مساوي
سطحه الخارج فنعم ما رسم ذو المكان بهذا الرسم ثم القول فيما يدل عليه اسم الخلاء فاما ما يدل عليه اسم الخلاء فهو
بعد خال من الجسم المحسوس وانما قلت ما يدل عليه اسم الخلاء وما اقل حد الخلاء لان الخلاء قد بين ارسطوطاليس
في المقالة الرابعة من كتابه في السماع الطبيعي انه ليس بموجود فلا اسم له تمت الرسالة التي عملها ابو زكريا يحيى
ابن عدي وكان من اولاد الفرس وكان اسمه بزرجمهر الى ابي منصور بن زحان شاه المنجم

مقالة في الهندبا لابن سينا سئل منه ان يملي كلاماً في منفعة امره باستعمال الهندباء غير مغسول فاخذ الدرج وكتب ارتجالاً

بسم الله الرحمن الرحيم

روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه امر بتناول الهندباء غير مغسول وقال انه ليقطر عليه من طل الجنة والمحققون
من الاطباء ايضاً استحبوا ان يؤخذ عصارته غير مغسول ويستعمل غير مطبوخ واكثر ما يرون فيه ان يصفى ويبالغ في
تزويقه واما الاوساط في العمل المبالغون في التطرف والتنظيف والبرود في مرض الواثقين فانهم يرسخون ان يطبخ
عصارته ويصفى اصل من العلم الطبيعي يحتاج ان يعلم في تحصيل السبب فيما يراه المحصلون ان جميع الاجسام الطبيعية والمعدنية
والنباتية والحيوانية مركبة من اجسام اولى بسيطة متضادة لكنها قد تركبت من تلك المتضادات ومن متضادات
بعدها في المرتبة احد تركيبين اما تركيب امتزاج واما تركيب تجاور واختلاط وتركيب الامتزاج هو ان يحصل بين المتضادات
فعل وانفعال مستقر على كيفية اما عالية واما متوسطة ويسمى تلك الكيفية مزاجاً وتركيب التجاور والاخلاط ما لا يكون هذه الصفة
والامتزاج فيكون وثيقاً جداً ولا يكاد الاصول التي فيها وقع يتفارق الا بعنف من القوى المفرقة سديد مثل حال الاصول التي
منها تركيب الذهب فان الرطب منها واليابس منها قد التزما في الاجتماع التزاماً لا يكاد يفرق بينهما شيء ولا النار ولذلك يذوب
الذهب ويرد على نفسه متسبكاً ولا يدخن وقد يكون دون الوثيق فيتاتى للسبب المفرق ان يفرق مثل حال الرصاص فانه يتبخر
ويترمد ويتكلس وينفصل يابسه راسباً ورطبه متبخراً صاعداً بل كحال الخشب وقد يكون ما هو اقل من هذا واقل ملازماً ويكاد ان
يكون خارجاً من حد الامتزاج الى حد التجاور فيكون العصر سبباً متمكناً من تفريق ما بين اصوله بل الطبخ بل بانفس كلام كثير

الجريان على السنة الاطبا لايكاد تحصل اكثرهم معناه الاطبا يقولون فى مثل الورد وفى مثل الآس وفى مثل الطرخون وفى مثل العدس
ونحو ذلك انه مركب من قوى متضادة ومن البين انه ليس شئ من الادوية والعقاقير الا مركبا من المتضادات فيحتاج ان نحصل
غرضهم فى هذا الكلام عرفوه هم او تقلدوه من اصحاب العلم الطبيعى محصل هذا الكلام على الاصول المحققة غرضهم فى هذه فنقول
غرضهم فى هذه الاشارة الى ما من كان من التركيب قابلا للانفصال الى جوهرين كانا متجاورين او ممتزجين امتزاجا سلسا
قلنا انفصالا يكون السبب المفرق فيه هو الحار الغريزى فاذا انفصل الجوهران صدر عن كل واحد منهما فعل مباين لفعل الآخر
ويكون الثانى لصدور الفعلين المتباينين والمتضادين لوجوه منها ان يكون المنفصل الحار اسرع حركة واشد نفاذا فيسبق فعله
فعل المنفصل البارد ويفتح السدد وينقى المنافذ ليغوص البارد فيرد البارد بعده فيفعل فعله ومثال هذا السورنجان فانه مركب
من جوهرين احدهما مسهل والآخر قابض فاذا فعل الحار الغريزى والقوة الطبيعية فيه انفصل اللطيف المسهل ففعل فعله تحليلا
وجذبا للمادة المشتبكة فى المفاصل حتى يستفرغها ويعقبه بعد زمان الجوهر البارد اليابس القابض فيرد على تلك الاعضاء
والمنافذ فيقبضها ويبردها ويقويها على الامتناع عن عود ما سال او انصباب ما ذاب من موضع آفاتها ولذلك كان من انفع
الاشياء فى علل المفاصل ومنها ان يكون لكل واحد من المنفعلين خاصية بوجه نحو عضو خاص مثل الكزبرة فان فيها
جوهرا لطيفا حارا مقويا للقلب وهذا الجوهر يبادر الى القلب وجوهر آخر باردا كثيف ينحدر الى الاعضاء السفلى
فينفع من البنج وحرقة الاحشاء وقد علم اهل التجربة وشهد به ديسقوريدوس ان الكزبرة الرطبة بالسويق يحلل الخنازير وذلك
بسبب ان الحار الغريزى يحلل منه الجوهر الحار اللطيف فيغوص فى داخل الجلد حتى يأتى المادة الغليظة التى هى سبب الخنازير ويبقى
الجوهر الغليظ خارجا لا يزاحم الجوهر بتكثيفه بل ان نفذ معه شئ فقوة يسيرة من البرد يعين الحار الغريزى على ابعاد الخارج عن الاعتدال
بسبب عفونة ان كانت فى الخنزير ومنها ان يكون الفصل والتفريق بتدبير الطبيعة المسخرة لمثل ذلك باذن خالقها فتوجه كل واحد
من القوتين الى الموضع الاصلح بها اذا كانت قوته لم تسقط مثل الحال فى البابونج فان فيه قوة رادعة وفيه قوة محللة
واذا استعمل على الاورام او سقى فى الحميات المادية والباردة المادة فرقت الطبيعة باذن خالقها تعالى بين القوتين فاستعانت
بالباردة على تطفية الحرارة الغالبة على الاحشاء وبالحارة على تحليل المادة الغليظة هذا فى الحمى واما فى الاورام فانها توجه القوة
الباردة الى المسالك والمنافذ فيضيقها وتمنع المواد فيها والى المادة المتوجهة الى العضو ولما يحصل فيه بعد فيردعها وكذا يا وجه
وتمنعها عن السيلان الذى كان فيها الى جوهر العضو فيلززه وتقويه ولا ينفعل عن المادة الخبيثة واما القوة الحارة فتوجهها
الى المادة المستقرة فى العضو حتى يحلل تلك المادة ويفنيها ثم يجد الطبيب دواء مركبا بحسب الكفاية فيركب الحار والبارد على هذه
الجملة تركيبا بحسب الحاجة ويسلم المركب سلاحا للطبيعة فلا يكون للقائل ان يقول له ما قيل فى منع المركب من الحار والبارد
فى حميات السوداء والبلغم والغب الغير الخالصة وشطر الغب ويجوز ان ينفع الحار بتحليل المادة والبارد بتطفية الحمى ولا يتوقى
ان يقع الامر بالعكس فيهيج الحار من الحمى ويزيد البارد من تغليظ المادة لا يخته فنقول انه ان كانت الطبيعة مأوفة ممنوعة عن التوقية
والتفصيل واستعمال كل قوة فى موضعها فلا تنفع ولا تضر فان الهلاك معطل والاصل حاسب وان كانت القوة مستعلية مستولية
متمكنة من ذلك استعملت كل قوة فى موضعها وحالت بين القوة وبين التوجه نحو جهة الفساد المخوف منها وقريب من هذا
ما زاد الاطباء الحرة الاوائل فى الادوية المبردة المطفية لحمى الدق الرخوان يامرا منهم ان يكون لتلك الادوية المبردة قوة نفوذ
الى العضو الذى هو مبدأ الحمى وكانون نار الدق وهو القلب ما لم يرفد بمبدرق معجل به الى القلب لم يجده الا حارا ولم يجد والدق مثل الزعفران

فاستعانوا

107

فاستعانوا فنقول ان الطبيعة اذا كانت قوية يركب الزعفران ان تبدرق الى جوار القلب ثم فصلته عن سائر
الادوية حتى تخلص الى القلب صريح القوة المبردة وكثيرا ما يعرض للجزء اللطيف بعد بدرقته وبعد سائر منافعه ان يتحلل
لطيفه ويفارق الاعضاء لتفرقه اصل فى كيفية وضع هذين المتجاورين يجب ان تعلم ان الجوهر الحار يجب ان يكون الطف
واخف واصعد واظهر على سطح الدواء المركب واقبل للانفصال والتنحى عما يجاوره وان يكون طباعه اميل الى البورقية
والملوحة والحلاوة والمرارة بقدر ما عرف فى تعاليم خصت بذلك ولذلك اذا ما طبخ العدس والديك والكرنب والعنبر
ونحو ذلك يتحلل الجوهر الحار الفعال المحلل منه فى المرقة فيكون ملينة للطبيعة ويبقى الجوهر الغليظ الارضى القابض الحابس
نفلا والصواب فى مثل طبخ هذه الاشياء ان يرفق بالنار جدا فان البارد اذا لم يرفق بها بالغت فى التحريك ولم تقتصر على
على تحريك الجوهر اللطيف المحلل وفصله من المركب الى الماء بل حركته عن الماء الى الهواء ايضا وبقى الماء خاليا عن القوة المطلوبة
الرجوع الى الكلام فى الهندبا الهندبا ايضا من جملة الادوية المركبة وقد يستدل على تركيبه بضرب من القياس الى
ان يرجع الى التجربة فان فى طعمه مرارة وتفها وبورقية وقبضا قليلا والمرارة والبورقية تلزمان القوة الحارة
المفتحة التى فيه والتفه يلزم القوة المائية التى فيه والقابض يلزم القوة الارضية التى فيه واعنى بقوى المائية
والارضية لا الماء ولا الارض البسيطين بل جوهرا مركبا تغلب عليه احدهما قد عاد بسيطا لتركيب فان الجوهرية الهندبا
والمرارة عرضت لارضية من مجاورة نارية وحرارته اعنى جزؤه الغالب عليه الحرارة عرضه للتبرز والانفراش على سطح الهندبا
ومثل ذلك مستهدف للانفصال والانفصال عن جوهرية الهندبا الى الرطوبة التى يجرى عليه فاذا غسل وطبخ هذا الجوهر
اللطيف البورقى وبقى اثره والمرارة فى جوهر كثيف ارضى فقد علم ان الهيولى المقابلة لصورة المرارة هو
الجوهر الكثيف الارضى وهذا الجوهر وان حركته الحرارة وازعجته كسيلان ثقيل لا نفوذ له واما الباقى من
جوهر الهندبا وهو البارد فاولى به ان يكون اكسل وانفع منه من الهندبا من فضيلة التفتيح البالغ والبورقية
القوية فان الهندبا انما يكون افضل سائر البقول المبردة او اكثر بان فيها قوة خارطة الى الاعضاء يسبق بجوهرها
فينفتح ويغسل ويدفع الاخلاط اللحجة الحارة والباردة ثم تحرك القوة المبردة القوية التى فيها حتى تتغلغل
التجاويف والمنافذ تغلغلا واغلا يأتى اقصى تجاويف العروق ولانها اعنى القوة المسخنة لطيفة فلا يلبث
ان يتحلل ويبطل ويزول اذاها ولان القوة المبردة راسخة راسبة لازمة ثقيلة لا يطول عليها ان
يتبدل مزاج العضو الى برد راسخ راسب ولولا تلك القوة لما انفتحت السدد ولا اندفعت الاخلاط الحارة
المشتعلة ولا تبدرقت القوة المبردة الى اقصى الاعضاء والى مثل الكبد المقعر بل الى ميل القلب ولكانت بالابرح جانب
المعدة والماساريقا يؤثر فيها وفيما يليها تأثيرا غير محقق ولا محقق ولا نافذ باق ولا واصل الى الاعضاء التى هى
احوج واولى هى الرئيسة فغاسل الهندبا يفقد هذا الاثر الواصل ولما نجها اشد خطأ واكثر اقداما على الباطل
لانه ايضا يقدم الى ما تركه الشيخ جوهر الهندبا وفى باطنه من تلك القوة فيحلله ويتجزه فقد بان صواب ما قاله
المزعة من الاطباء المذكورين وبان معنى الكلام المنبوها الخارج كثير منه مخرج الامثال المضروبة والرموز
الواقعة وبالله التوفيق تمت المقالة فى الهندبا

رسالة في سر القدر للشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

سئل الشيخ الرئيس عن بعض الناس عن معنى قول الصوفية من عرف سر القدر فقد الحد فقال في جوابه ان هذه المسئلة فيها غموض وهي من المسائل التي لا تدون الا مرموزة ولا تعلم الا مكنونة لما في اظهارها من افساد العامة والاصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم القدر سر الله فلا تظهروا سر الله وروى ان رجلا سئل امير المؤمنين عليا رضي الله عنه فقال القدر بحر عميق فلا تلجه ثم سئله انه طريق وعر فلا تسلكه ثم سئاله فقال انه صعود عسر فلا تتكلفه واعلم ان سر القدر مبني على مقدمات منها نظام العالم ومنها حديث الثواب والعقاب ومنها اثبات المعاد للنفوس فالمقدمة الاولى وهي ان تعلم ان العالم بجملته وباجزائه السفلية والعلوية ليس فيه ما يخرج عن ان يكون الله سبب وجوده وحدوثه وعن ان يكون الله عالما به ومدبرا له ومريدا لكونه بل كله بتقديره وتدبيره وعلمه وارادته هذا على الاجمال وان كنا نريد بهذه الاوصاف ما يصح في دونه مما يذكره المتكلمو ويمكن ايراد الادلة والبراهين على ذلك لطال ولولا ان هذا العالم مركب مما يحدث فيه الخيرات والشرور ويصلح من اهله الصلاح المحض لم يكن هذا العالم بل كان عالما آخر ولو وجب ان يكون مركبا بخلاف هذا التركيب وكذلك لو كان لا يجري فيه الا الفساد والصرف لم يكن هذا العالم بل كان عالما آخر واما ما كان مركبا على هذا الوجه والنظام فانه يجري فيه الصلاح والفساد جميعا المقدمة الثانية ان القدماء عندهم ان الثواب حصول لذة النفس بقدر ما حصل لها من الكمال وان العقاب حصول الم للنفس بقدر ما حصل لها من النقصان وكان بقاء النفس في النقص هو البعد من الله تعالى وهو اللعنة والعقوبة والغضب فيحصل لها الم بذلك النقص وكمالها هو المراد بالرضاء والقربة والزلفى فهذا هو معنى الثواب والعقاب عندهم لا غير المقدمة الثالثة هي ان المعاد انما هو عود النفس البشرية الى عالمها ولذلك قال الله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وهذه جمل تحتاج الى اقامة البراهين عليها واذا تقررت هذه المقدمات قلنا ان الذي يقع في هذا العالم من الشرور في الظاهر فعلى اصل الحكيم ليس مقصود من العالم وانما الخيرات هي المقصودة والشرور اعدام وعند افلاطون ان الجميع مراد مقصود وان ما ورد به الامر والنهي في العالم من افعال المكلفين فانما هو ترغيب لمن كان في المعلوم انه يحصل فيه النهي المامور به والنهي تنفير لمن كان في المعلوم انه ينهى عن المنهي فكان الامر لوقوع الفعل ممن كان معلوما وقوع الفعل منه والنهي سببا لانزجار من يرتدع عن الفسق وكما يتوهم ان مائة من الفساد كان وقوعها لولا النهي واذا وجد النهي وقع خمسون جزء من الفساد ولو لم يكن نهي وقع مائة جزء من الفساد وكذلك الامر فانه لو لم يكن لكان لا يقع شيء من الصلاح اصلا فاذا امر حصل خمسون جزء من الفساد والصلاح فاما المدح والذم فانما ذلك لامرين احدهما حث فاعل على الخير عن معاودة مثل الذي هو مراد منه وقوعه والثاني زجر من حصل منه الفعل من معاودة مثله لمن يحصل منه ذلك ان ينزجر عن فعل ما لم يرد وقوعه منها في وسعه ان يفعله لا يجوز ان يكون الثواب والعقاب على ما نطقته المتكلمون من الله تعالى بوضع الانكال والاغلال عليه واحراقه مرة بعد اخرى وارسال الحيات والعقارب عليه فان ذلك فعل من يريد التشفي من عدوه لضرب والم لحقه لعداوته عليه وذلك محال في صفة الله تعالى اذ هذا فعل من يريد ان يرتدع المنكل به عن مثل فعله او ينزجر عن معاودة مثله ولا يتوهم ان بعد القيامة تكليف وامر ونهي على احد حتى ينزجر او يرتدع لاجل ما شاهده من الثواب والعقاب على ما يتوهم واما الحدود والشرع في مرتكبي المعاصي فانه يجري مجرى النهي انه رادع

محق

108

محق ينهى عن المعصية مما لولاه لتوهم وقوعه منه وقد يكون منفعة الحدود في منعه عن الفساد الا فى ولان الناس ينبغي ان يكونوا محقيدين باحد القيدين اما تقييد الشرع ليتم نظام العالم واما تقييد العقل الا ترى ان المخلول من القيدين جميعا لا يطاق حمل ما يرتكبه من الفساد ويحل نظام العالم بسبب المنحل عن القيدين والله اعلم باسرار امور

رسالة في افعال العباد للمولى جلال الدين الدواني رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله فتاح القلوب مناح الغيوب والصلوة والسلام على صفيه المحبوب ونبيه المربوب وعلى آله واصحابه المطهرين عن الشرك والشك ودرن الحوب وبعد فقد سالني الاخ في الدين والحبيب في اليقين المولى الفاضل المتفاضل جامع فنون الكمالات والفضائل حاوي محامد الخصائل وفواضل الشمائل التقي النقي الزكي الالمعي اللوذعي مولانا سعد الدين محمد الاسترابادي اسبغ الله تعالى فضائله ومعاليه وحقق بفيوضه القدسية اماني وليالي اوان اجتماعنا بقاشان في بعض الاسفار وانا مستوفز ان اكتب له ما خطر في الوقت من الدقائق المتعلقة بمسئلة خلق الاعمال ما تقرر لدي وتبين لي غير ما نسج من منوال المطورات الكتب المنقدمة واسعف ملتمسه ولما وجدت كان هذه المسئلة من غوامض الاسرار ولذلك اضطرب فيه اقوال ائمة الكبار اولي الايدي والابصار كما يشهد به من مارس صناعتي الحكمة والكلام وشاهد من تتبع اقاويل هؤلاء الائمة الاعلام وكنت انا ايضا في مشاغل شاغلة محيلا نحو رب الاغراب والاسفار حتى نسجت عناكب النسيان على صحف الصحف والاسفار ضحي القلب عن سلمى واقصر باطله وعري افراس الصبا ورواحله واستعفيت عن اسعافه اولا حتى الطلب ولم يكن بد من الالحاح الارب فاخذت غير مراجع الى كتاب معتمدا على مخزونات ومعترحات توجهه سائلا من رب الهام والصواب انه مفتح الابواب وها انا افيض في المقصود مستفيضا من ولي الطول والجود فاقول ان افعال العباد دائرة بحسب الاحتمال العقلي بين امور ثلثة الاول ان يكون حصولها بقدرة الله تعالى وارادته من غير مدخل لقدرة العبد والثاني ان يكون حصولها بقدرة العبد وارادته من غير مدخل لقدرة الله تعالى وارادته فيها كلا بلا واسطة اذ لا ينكر عاقل ان الاقدار والتمكين مستندان الى الله تعالى اما ابتداء او بواسطة والثالث ان يكون حصولها بمجموع القدرتين وذلك بان يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص احديهما بالمؤثرية والاخرى بالآلية وذهبت الى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثاني من محتملات الثالث طائفة اما الاول فقد ذهب اليه الاشعري ومن وافقه واما الثاني فقد ذهب اليه المعتزلة القائلون بان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرته وارادته وان كان الاقدار والتمكين منه تعالى والله تعالى عالم في الازل بما يفعل العبد وعلمه تعالى به لا يخرجه عن كونه فعلا اختياريا كما ان من اعطى عبده سيفا وهو يعلم انه يضع به العبد ويصرفه في قتل نفس مثلا لا يخرج فعل العبد هذا بعلم سيده عن كونه اختياريا للعبد والثالث مذهب الاستاد ابي اسحق الاسفرائني ومن تابعه ووجه الفرق ومناقضاتهم مذكورة في الكتب الكلامية فلا نشتغل بها والذي نقول ههنا ان الاشعري لما تقرر عنده ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وان ما عداه اسباب عادية والممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء من غير واسطة لزمه على اصوله ان يكون خالق تلك الافعال هو الله تعالى غاية الامر ان يكون قدرة العبد وارادته سببا عاديا لها على نحو سائر الاسباب العادية ولا يلزم الشناعة التي يوردها المعتزلة عليه من ان يلزم ان لا يكون بين حركة المرتعش وحركة المختار فرق وربما يدعون البداهة في بطلان مذهبه حتى نقل عن ابي الهذيل العلاف انه قال حمار بشر اعقل من بشر فان حماره يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه من حيث انه اذا وصل الى نهر صغير يمكن الوصول والعبور يطاه وان وصل الى ما لا يقدر عليه العبور لا يخوض فيه وان اوجع بالضرب وهذا دليل على انه يفرق بين المقدور وغير المقدور وانت خبير بان هذه الشناعة انما يلزم على من لا يثبت قدرة للعبد كما ينقل عن بعض الحشوية وما اظن ان عاقلا يعقل به في المعنى وان تفوه بحسب اللفظ واما الذي يثبت القدرة والارادة للعبد ويدعي عدم تاثيرهما في الافعال كالاشعري فلا يرد عليه ذلك اذ القدر الضروري ثبوت القدرة والارادة للعبد واما انهما مؤثران في الفعل حقيقة فليس بضروري اصلا لجواز ان يكونا من الاسباب العادية كما يقوله الاشعري فدعوى ان ذلك مكابرة وذلك مما يعلمه العلامة فضلا عن حمار بشر ومن ههنا يعلم الفرق بين الجبر المحض وبين ما ذهب اليه الاشعري فان الاول نفي القدرة والارادة

عن العبد والثانی نفی تأثیر قدرة العبد وارادته لا یقال التأثیر معتبر فی القدرة فانهم عرفوها بصفة تؤثر وفق الارادة لانا نقول الاشعری تقسیم القدرة الی المؤثرة
والکاسبة وما ذکرتم تعریف القسم الاول لا لمطلق القدرة ومن ههنا تبین ان معنی الکسب الذی اثبته الاشعری هو تعلق القدرة والارادة التی هو سبب
عادی بخلق الله تعالی فی العبد ثم نقول اذا فتشنا عن حال مبادی الافعال وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل هی الشوق المتأکد ووجدنا الشوق
عن تصور الشیء الملایم واعتقاد الملایمة من غیر معارض وهذه امور لا یتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجمیعها بقدرة الله تعالی وارادته فان تصور الامر الملایم
واعتقاد الملایمة غیر مقدور للعبد وانبعاث الشوق بعده لازم بالضرورة وانبعاث القوة المحرکة بعده ضروری وتلک الضرورة اما فعلیة کما هو مذهب الحکماء او
عادیة کما هو مذهب الاشعری فالافعال الاختیاریة التی للعبد مستندة الی امور لیس شیء منها بقدرته واختیاره ولکن لا یخرج الفعل عن ان یکون اختیاریا فانه
صفة القدرة والارادة والعلم لیست فی شیء من المواد باعتبار الموصوف الا یری ان الله تعالی فاعل مختار مع ان علمه وقدرته وارادته لیست مستندة الیه
اذ لو کانت مستندة الیه لتوقف علی العلم والقدرة والمعتزلة لا ینکرون ان قدرته وارادته منه تعالی فلا یبقی النزاع بین الاشعری والمعتزلة الا ان قدرة العبد
مؤثرة عند المعتزلة وغیر مؤثرة عند الاشعری وانت خبیر بان هذا الفرق لا یؤثر فی دفع الشبهة التی تتبادر الی الافهام العامیة فی ترتب الثواب والعقاب علیها
ما لم یکن قدرة العبد مؤثرة فیها فللسائل ان یعود ویقول هل القدرة والارادة وتعلقهما بقدرة الله تعالی وارادته اولا ومعلوم ان المعتزلة لا ینکرون
ان القدرة والارادة وتعلقهما منه تعالی کما علم من التفصیل السابق وصدور الفعل بعد تعلق القدرة والارادة ضروری ونسبة القدرة والارادة
بالفعل الی العبد نسبة المقبول الی القابل لا نسبة المفعول الی الفاعل فالشبهة غیر منحسم اصلها اذ اصل الشبهة کونه معاقبا بالمعاصی مثل ان یضطر الی شیء
ثم عوقب به فان الله تعالی القی الی قلبه صورة الامر الملایم واعتقاد النفع فیه ثم صار ذلک سببا لحدوث الشوق الکامل الی ذلک الامر الملایم ثم صار
ذلک سببا لانبعاث القوة المحرکة الی الفعل وتلک الاسباب متساقة من مسبباتها بالضرورة العقلیة عندهم فالشبهة لا تندفع بهذا القدر الذی یثبته المعتزلة
اعنی تأثیر قدرة العبد وارادته علی ما یظهر بادنی تأمل صادق من ذی فطنة سلیمة بل الوجه فی دفع الشبهة ان الممکنات لما لم یکن فی نفسها موجودة وانما وجودها
مستفاد من الواجب تعالی فلیس لها علیه تعالی حق حتی ینسب الیه تعالی فی تخصیص بعضها بالعقاب ظلم تعالی عن ذلک علوا کبیرا ولیس مثله کمثل من یملک عبدین
ثم یعذب احدهما من جریمة وینعم الآخر من غیر شائبة استحقاق فانه لیس مخلوقا للمالک بل هو ومالکه شیئان فی انهما مخلوقان له تعالی مستفیدان الوجود منه
تعالی فلو کان فی الحقیقة له تعالی فلا حق للمالک فی العبد الا ما عینه الله تعالی ویناسب هذا بوجه بعید ان الانسان صور اشنعه وصورا حسنه لا یتوجه الاعتراض
علیه بانه لم حسنت ذلک الصورة بالعذاب وتلک بالنعمة ولیعلم ان خلق الکافر لیس بقبیح وان کان الکافر قبیحا بل هو دال علی کماله فی صنعه کما ان تصویر الصور
القبیحة دال علی کمال حذاقة الصانع ومهارته فی صنعه والحق الذی یلوح تحوح انواره من کوة کنکرة التحقیق ان فیض الوجود من منبع الجود فایض علی الماهیات
بحسب ما یسعه ویقبل وکما ان المنعم فی النشأتین ممکن فکذلک المعذب فیهما والمنعم فی احدهما دون الآخر ممکن وعطاؤه تعالی غیر مقطوع وغیر ممنوع
بید انه سبحانه جمع بالخیر والکمال وخزائنه کرمه مملوة من نفایس جواهر الجود والافضال فلا بد ان یوجد اصناف جمیع الاقسام واصل هذا ان الصفات الالهیة باسرها
یقتضی ظهورها فی مظاهر الاکوان وبروزها فی مجالی الاعیان فکما ان الاسماء الجمالیة تقتضی البروز وتابی الاستتار وکذلک الاسماء الجلالیة تستدعی الظهور والاظهار
فکما ان اسم الهادی یتجلی فی مجالی نشأة المؤمنین والابرار کذلک اسم المضل والمذل یظهر فی مظاهر المشرکین والکفار واعتبر ذلک فی جمیع الاسماء والصفات حتی تنکشف علیک حقیقة من
لمعات انوار الحقیقة وتشتری الی شمة من نفحات الاسرار الدقیقة والسؤال بانه لم صار هذا مظهرا لذلک الاسم وذاک لاسم آخر مضمحل عند التحقیق فانه لو کان هذا مظهرا لذلک الآخر
لکان هذا ذاک ثم یتوهم تعاد السؤال بعینه فافهم فانه دقیق ثم اعلم ان للتوحید بحسب القسمة الاولی ثلث مراتب ادناها مرتبة توحید الافعال وهو انه یتحقق بعلم الیقین
او بعین الیقین او بحق الیقین ان لا مؤثر فی الوجود الا الله تعالی وقد انکشف ذلک علی الاشعری اما من وراء حجاب القوة الفکریة او اقتبسه من مشکوة النبوة فانه
قلیلا ما یفارق ظواهر الکتاب والسنة والحکماء ایضا قائلون بان الله تعالی هو الفاعل الحقیقی لجمیع الممکنات وان ما عداه بمنزلة الشرایط والآلات وهذا
خلاف ما اشتهر بین المتفرنین المتحلین لاقاویلهم لکنه مما صرح به المحققون منهم حتی شیخهم ورئیسهم ابو علی الحسین بن عبد الله بن سینا فی کتابه المشهور بالشفاء وتلمیذه الفاضل بهمنیار

الخیام

الخیام رسالة فی تحقیق ذلک اشبع فیها القول وبینه بمقدمات دقیقة لولا ما انا فیه من الشواغل العایقة وکونی علی جناح السفر مستوفزا
لحصلت بعضها وذکره ایضا تلمیذه المبرز بهمنیار فی کتاب التحصیل واشیر الی مقدمات بعض دلیله واعود الی اصل الکلام واقول ان هذه المرتبة
من التوحید توحید الافعال اول فتوحات السالکین الی الله تعالی ومن نتایج هذه المرتبة التوکل وان یوکل اموره کلها الی الفاعل الحقیقی
ویثق بعنایته وجوده وثانیها مرتبة توحید الصفات وهو ان یری کل قدرة مستغرقا فی قدرته الشاملة وکل علم مضمحلا فی علمه الکامل بل یری کل کمال
کمال لمعة من عکوس کماله ان الشمس اذا تجلت وانتشرت اضواؤها علی الاعیان فالذی لا تحقق حقیقة الحال ربما یعتقد ان الاعیان مشارکة للشمس فی النور
لکن المتبصر یری ان تلک الانوار باسرها نور الشمس ظهرت علیها بحسب قابلیتها ومناسبتها ایاها وهذه المرتبة اعلی من المرتبة الاولی ومستلزمة لها
وثالثها مرتبة توحید الذات وهناک تنمحی الاشارة وتنطمس العبارة ولا اجد للوقت المساعدة للخوض فیه فانه بحر عمیق ویکفی فی تحقیق هذه المرتبة الکلمات
المأثورة عن امیر المؤمنین ویعسوب الموحدین فی جواب کمیل بن زیاد صاحب سره وقابل جوده وبره فلینظر المتبصر فیه بنظر دقیق ویتفکر
فیه بفکر عمیق یتجلی علیه انوار التحقیق والله ولی التوفیق الحمد لله رب العالمین وصلی الله علی سیدنا محمد وآله وصحبه اجمعین انه رؤوف رحیم

رسالة فی الاحزان للشیخ الرئیس ابن سینا رحمه الله

الحزن الم نفسانی یعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات لا یکاد یتعری منه احد من هذه الاسباب اذ لا یوجد احد لا یفقد شیئا من محبوباته
او ینال جمیع مطلوباته اذ کان محبوبات الانسان فی هذا العالم معرضة للزوال والفساد ولیس شیء منها بثابت وکذلک مطلوباته الدنیویة
فان مطلوباته الامور الدنیاویة الزائلة واما الامور العقلیة الثابتة الدائمة فان ذلک لا تفقد ابدا اذ لا ید لغاصب علیها ولا ینالها الآفات ولا
ایضا یفوتنا المطلوبات منها فهی بخلاف الامور الدنیاویة الموقوفات علی کل احد التی لا یمکن تحصنها ولا یؤمن فسادها وزوالها وتبدلها ثم انه
ینبغی ایضا ان اراد ان لا یعرض له الحزن ان یتصور محبوباته الدنیاویة ومطلوباته التی علیه کما هی علیه من الزوال وما جبلت علیه من الفساد فلا
یطلب منها ما لیس من طبعها من الثبات والبقاء والدوام بل لا یستعظم تبدلها وانتقالها وفوتها عند طلبته ایاها ویحقق من امرها هذه الحالة
فلا یأسی علی فقد محبوب ولا یغتم بفوت مطلوب بل یأخذ منها قدر الحاجة ویتسلی عنها بلقاء فقدها ولا یستقبلها بالطلب الحثیث والتمنی العظیم
اذا ارادها ولا یشغل الفکر لفقدها فان من اخلاق اجلة الملوک فانهم لا یتلقون مقبلا ولا یشیعون ظاعنا وضد ذلک من اخلاق صغار
العامة وذوی الدناءة فانهم یتلقون کل مقبل ویشیعون کل ظاعن وایضا فانه ینبغی له ان یتصور انه وجب ان یحزن لشیء فیجب ان یحزن دائما
وذلک انه لا [illegible] فی عیشته وایام حیاته الا ویفقد منها محبوبا ویفوته مطلوب با فیشهر انه لا یجب ان یحزن بل یرضی لکل حال
یکون فیها لیسلم من الم الحزن تمت الرسالة فی اوایل شهر رمضان المبارک لسنة
اربعین ومائتین والف من هجرة من له السعادة والشرف بید الفقیر مصطفی بهجت
رئیس الاطباء السلطانی والقاضی بعسکر روم ایلی المعمورة

رسالة في الاخلاق للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين قال المعتنى بامر نفسه المحب لمعرفة الفضائل
وكيفية اقتنائها ليزكوبها نفسه ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها ليتطهر عنها نفسه المؤثر لها ان يسير بافضل السير ليكون
قد وفى انسانيته حقها من الكمال المستعد به للسعادة الدنياوية والاخروية يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم
الحصاة المشار الى غاية كل واحد منها في كتب احصاء العلوم وتكميل قوته العملية بالفضائل التي اصولها العفة والشجاعة
والحكمة والعدالة المنسوبة الى كل قوة من قواه وتجنب الرذائل التي بازائها اما العفة فالى الشهوانية والشجاعة الى
الغضبية والحكمة الى التميزية والعدالة اليها مجموعة عند استكمال كل واحدة منها بفضيلتها وفروعها التي هي اما
كالانواع لها واما كالمركب منها وهي الشجاعة والقناعة والحلم والصبر والصفح والتجاوز ورحب الباع وكتمان السر
والحكمة والبيان والفطنة واصالة الرأي والحزم والصدق والوفاء والود والحياء وعظم الهمة وحسن العهد
والتواضع والسخاء والقناعة راجعتان ومنسوبتان الى القوة الشهوانية والصبر والحلم ونظائرهما من الكرم والعفو
والصفح والتجاوز ورحب الذراع وكتمان السر راجعة ومنسوبة الى الغضبية والحكمة والبيان والفطنة واصالة الرأي
والحزم والصدق والوفاء والرحمة والحياء وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع راجعة ومنسوبة الى القوة التميزية
فمن فضائل الشهوانية اما العفة فهي ان يمسك عن الشره الى فنون الشهوات المحسوسات من الماكل والمشارب
والمناكح والانقياد الى شيء منها بل يقهرها ويصرفها بحسب الرأي الصحيح واما القناعة فهي ان يضبط قوته عن الاشتغال
بما يخرج عن مقدار الكفاية وقدر الحاجة من المعاش والاقوات المقيمة للابدان وان لا يحرص على ما يشاهد من ذلك
عند غيره واما السخاء فان تسلس قوتها لبذل ما يحوزه من الاموال التي باهل جنسه اليها حاجة حسن المواساة
لما يجوز ان يواسى به منها ومن فضائل الغضبية فالشجاعة هي الاقدام على ما يجب من الامور التي يحتاج ان توطن
الانسان نفسه بها لاحتمال المكاره والاستهانة بالآلام الواصلة اليه منها كالذب عن الحريم وغير ذلك والصبر هو ان
يضبط قوتها عن ان يقهرها الم مكروه ينزل بالانسان ويلزم في حكم العقل احتماله او يغلبها حيث يتوق الانسان اليه
ويلزمه في حكم العقل اجتنابه حتى لا يتناوله على غير وجهه والحلم هو الامساك عن المبادرة الى قضاء وطر الغضب فيمن
يجني عليه جناية يصل مكروهها اليه وقد تسمى هذا كرماً وصفحاً وعفواً وتجاوزاً وتثبتاً واحتمالاً وكظم غيظ ورحب
الباع هو ان لا يدع قوة التجلد عند ورود الاحداث المهمة على الانسان واختلاجها في قلبه ان يحار ويدهش فيها بل
يدعوها الى استعمال الواجب في معناها وقد يسمى ذلك سعة الصدر ايضاً وكتمان السر ان يضبط قوة الكلام من الانسان
على اظهار ما في ضميره مما يضره اظهاره وابداؤه قبل وقته واما العلم فان يدرك الاشياء التي من شأن العقل الانساني
ان يدركها ادراكاً لا يلحقه فيها خطاء ولا زلل فان كان ذلك بالحجج اليقينية الحقيقية يسمى ذلك حكمة والبيان هو
ان يحسن العبارة عن المعاني التي يجيش بها الضمير فيحتاج الى نقل صورها المتخيلة او المعقولة الى ضمير من يخاطبه والفطنة
وجودة الحدس هو ان يسرع هجومه على حقايق معاني ما يورد الحواس عليه واصالة الرأي هو ان يجود ملاحظته
لعواقب الامور التي يجيل فيها رأيه وفكرته حتى ينال جهة الصواب بما يحتاج ان يستعمله فيها والحزم هو ان

يقدم العمل في الحوادث الواقعة في باب الامكان بما هو اقرب الى السلامة وابعد من الغدر والصدق هو ان
يواطئ اللسان الذي هو الآلة المعبرة عما في الضمير مما يخبر به وعنه حتى لا يصير واجباً مساوياً بلسانه ولا مسلوباً
في ضميره وواجباً بلسانه فيزيل بذلك الامور عن حقايقها ويبطل به احكاماً يكون تعلقاً به والوفاء هو ان يعقب
ما تضمنه وبعده بالثبات عليه والرحمة ان يلحقها الرقة على من يحل به مكروه او يخلص اليه الم والحياء هو ان يحسن
ارتداعه عن الامور التي يقبح تعاطيها والاقدام عليها بملاحظتها ما ينتج عن ارتكابها من قبح الاحدوثة وعظم الهمة
ان لا يقتصر على بلوغ غاية من الامور التي يراد بها فضيلة وشرفاً حتى يسمو الى ما وراءها مما هو اعظم قدراً منها واجل خطراً وحسن
العهد والمحافظة هو ان يكون احوال ذوي القرابات والصداقات الذين جرت المعرفة بينه وبينهم محفوظة
عنه واقعة تحت الذكر متمكنة من العناية والتواضع هو ان يعرفها معرفتها بالفطرة التي فطر الانسان عليها من
طباع الضعف والجور والنقص من قصد الترفع على ذي جنسها والاستطالة على احد منهم لفضل اعجاب نفسه
جسمانية او نفسانية وذكر هذه الفضايل ونسبتها الى القوى المذكورة موردها هنا على القول المجمل واما
تحديد القوى النفسانية والاخلاق التي تقدر فيها فضايل او رذائل فله موضع آخر وكذلك تقدير هذه الفضايل
وتحديد كل واحدة منها مستفادة من ارباب الملل والذي يجب على الانسان في ذلك هو تحصيل هذه
الفضايل المذكورة وتجنب الرذائل التي بازاء كل واحدة منها وذلك ان اكثر هذه الفضائل هو الوسائط بين
الرذائل والفضيلة منها وسط بين رذيلتين هما كالافراط والتفريط والعفة وسط بين الشره والشبق وما
اشبههما وبين خمود الشهوة والسخاء يتوسط بين البخل والتبذير والعدالة وسط بين الظلم والانظلام
والقناعة وسط بين الحرص والاستهانة بتحصيل الكفاية وهو الذي يسمى الاخلال والشجاعة وسط بين الجبن
والتهور ومن الرذائل التي ينبغي ان يتجنب مما هي مضادة للفضايل المذكورة الحسد والحقد وسرعة الانتقام الموضوع
بازاء الحلم والبذاء والجياء والسب والرفث والشتيمة والغيبة والنميمة والسعاية والكذب والجزع الموضوع
بازاء الصبر وضيق الذرع وضيق الصدر واذاعة السر والجهل الذي هو اعظم الرذائل والنقايص المضاد للعلم الذي
هو الفضيلة العظمى من فضائل التميزية والعي الموضوع بازاء البيان والغباوة التي بازاء الفطنة وجودة الحدس
والعجز الموضوع بازاء الحزم والغدر والخيانة والقساوة التي بازاء الرحمة والوقاحة وصغر الهمة وسوء العهد
وسوء الرعاية والصلف والتكبر والجور الذي بازاء العدالة فاما وجه التدبير في تحصيل الفضايل وتجنب
الرذائل فقد شرح امره في موضعه ويطول الكلام فيه والعمدة فيه هو ان يعلم ان كل انسان مفطور على قوة
بها يفعل الافعال الجميلة وبتلك القوة بعينها يفعل الافعال القبيحة والاخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة
ويمكن الانسان متى لم يكن له خلق حاصل ان يحصله لنفسه ومتى صادف ايضاً نفسه على خلق حاصل ان
ينتقل بارادته الى ضد ذلك الخلق والذي به يحصل الانسان لنفسه الخلق الجميل ويكتسبه متى لم يكن له خلق او ينقل
نفسه عن خلق صادف نفسه عليه هو العادة واعني بالعادة تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة زماناً طويلاً في
اوقات متقاربة فان الخلق الجميل انما يحصل باعتياد وكذلك الخلق القبيح فينبغي ان يعلم التي اذا اعتدناها حصل لنا
باعتيادها خلق جميل والتي اذا اعتدناها حصل لنا باعتيادها الخلق القبيح فنقول ان الاشياء التي اذا اعتدناها

حصل لنا باعتيادها الخلق الجميل هي اعتياد الافعال التي تكون من اصحاب الاخلاق الجميلة وكذلك اذا اعتدنا
من اول امرنا افعال اصحاب اخلاق القبيحة حصل لنا باعتيادها الخلق القبيح والحال في ذلك كالحال في الصناعات
فان الحذق في التجارة مثلاً انما يحصل للانسان متى اعتاد من هو تجار حاذق ويحصل له رداءة التجارة متى اعتاد فعل
من هو تجار ردي والدليل على ان الاخلاق انما تصدر عن اعتياد الافعال التي تصدر عن الاخلاق ما يراه من اصحاب
السياسات وافاضل الملوك فانهم انما يجعلون اهل المدن خياراً بما يعودونهم من افعال الخير وكذلك اصحاب
السياسات الردية والمتغلبون على المدن يجعلون اهلها شراراً بما يعودونهم من افعال الشر تمت الرسالة
في الاخلاق الحمد لله واهب العقل والاخلاق ابداً سرمدا

رسالة في البر والاثم للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

واما اي الافعال هي تلك فمتوسطات الافعال فان الافعال متى كانت متوسطة كسبت الخلق المحمود ومتى فعلت
بعد حصول الخلق المحمود حفظته على حاله ومتى كانت زائدة على ما ينبغي او ناقصة فانها ان كانت قبل حصول الاخلاق
كسبت الاخلاق القبيحة وان كانت بعد حصول الاخلاق الجميلة فانها تزيلها والحال في ذلك كالحال في الامور البدنية
كالصحة مثلاً فانها متى كانت حاصلة فينبغي ان تحفظ ومتى لم تكن حاصلة فينبغي ان تكتسب والتي بها تكتسب هي اعتدال
في الطعم والتعب والراحة وسائر الاشياء التي يعرفها صناعة الطب فان تلك متى كانت متوسطة كسبت الصحة
اذا لم تكن صحة وتحفظ الصحة متى حصلت وكما ان التوسط فيما يكسب الصحة للبدن او يحفظها عليه انما يقدر باحوال
الابدان التي تعالج ويقدر ذلك بحسب الازمان فان الذي هو حاد باعتدال عند بدن زيد يمكن ان يكون ازيد
مما ينبغي عند بدن عمرو وكذلك ما هو في الشتاء حار باعتدال عند بدن ما عسى ان لا يكون معتدلاً لذلك البدن بعينه في
الصيف كذلك التوسط في الافعال انما يقدر بحسب الزمن وبحسب المكان الذي يكون الفعل وبحسب ما من اجله
يكون الفعل وبحسب ما فيه يكون الفعل وكما ان الطبيب متى صادف البدن اميل الى الحرارة ازال ذلك
بما يقابل الحرارة وهي البرودة واذا وجده اميل الى البرودة ازال ذلك بالحرارة كذلك متى صادفنا انفسنا مالت الى
الخلق الذي هو من جهة الزيادة فينبغي ان نزيل ذلك بالذي هو من جهة النقصان واذا صادفناها انها مالت
الى الذي هو من جهة النقصان جذبناها الى الذي هو من جهة الزيادة الى ان نقفها على الوسط بحسب تحرينا
الوسط والوجه في ذلك ان نعودها الافعال الكائنة عن ضد ما صادفناها عليه وذلك ان ننظر فان كان
ما صادفناها عليه هو الزيادة تعودنا فعل ما يصدر عن الناقص وان كان صادفناها عليه من جهة النقصان
فعلنا الافعال الكائنة من جهة الزيادة ونكرر فعل ذلك مكاناً زماناً ولا نزال كلما صادفنا انفسنا مالت الى
جانب املناها الى الجانب الآخر اعني كلما رأينا انفسنا مالت الى الزيادة جذبناها الى النقصان واذا مالت الى
النقصان جذبناها الى الزيادة الى ان تبلغ الوسط او تقاربه وينبغي ان نعلم ان الانفس الانسانية ليس فعلها
الذي يخصها ادراك المعقولات فقط بل لها بمشاركة البدن افعال اخرى ويحصل بسببها لها سعادات وذلك
اذا كانت تلك الافعال سائقة الى العدالة ومعنى العدالة ان تتوسط النفس بين الاخلاق المتضادة

فيما

فيما تشتهي وفيما لا تشتهي وفيما تغضب وفيما لا تغضب وفيما يدبر به الحياة ولا يدبر والخلق هيئة تحدث
للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وعدم انقيادها له فان العلاقة التي هي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً
وانفعالاً والبدن بالقوى البدنية يقتضي اموراً والنفس بالقوى العقلية تقتضي اموراً مضادة لكثير منها فتارة تحمل
النفس البدن فتقهره وتارة يسلم للبدن فيمضي البدن من فعله واذا تكرر تسليمها له حدث من ذلك في النفس هيئة اذعانية
للبدن حتى لا يعسر عليها بعد ذلك ما كان يعسر عليها قبل ممانعته وكفه عن حركته واذا تكرر قهرها له حدث منه في النفس
هيئة عالية يسهل بذلك عليها من معاوقة البدن فيما يميل اليه ما كان لا يسهل قبل وانما يصدر هيئة الاذعان من وقوع افعال
طرف واحد في النقص والافراط وتقع هيئة الاستيلاء بان تجري الافعال على التوسط فسعادة النفس في كمال ذاتها
من الجهة التي تخصها هي صيرورتها عالماً عقلياً وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن ان تكون لها الهيئة الاستعلائية
فالواجب ان تطلب الاستكمال بان تتصور نسبة الامور للموجودات المفارقة فتستعد بذلك للاستكمال الاكمل عند المفارقة
وان تحتال في ان لا تتعلق بالنفس هيئة بدنية وذلك بان تستعمل هذه القوى على التوسط اما الشهوة فعلى سيرة العفة
واما الغضب فعلى سيرة الشجاعة فمن فارق وهو على ذلك الجملة انمزج في اللذة الابدية وانطبعت فيه هيئة الجمال
الذي لا يتغير مشاهداً فيه الحق الاول وما يترتب بعده وكل ذلك متصور في ذاته وهو كمال ذاته من حيث هو
النفس الناطقة وهو الملاذ الحقيقي وان لم تستعد به في البدن وبعبارة اخرى ان السعادة الانسانية لا تتم الا
باصلاح الجزء العملي من النفس في ذلك بان يحصل ملكة التوسط بين الخلقين الضدين اما للقوى الحيوانية فبان يحصل
فيها هيئة الاذعان واما للقوى الناطقة فبان يحصل فيها هيئة الانفعال والاستعلاء واذا قويت القوة الحيوانية
وحصل لها ملكة استعلائية حدث في النفس الناطقة هيئة اذعانية واثر انفعالي قد يرسخ في النفس الناطقة من شأنها
ان يجعلها قوي العلاقة مع البدن شديد الانصراف اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئة الانقيادية
وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع افادة هذا الاستعلاء التنزه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مايل بها الى جهة
البدن بل عن جهته واذا فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاتصال بالبدن كانت قريبة الشبه من حالها
وهي فيه ولهذا الكلام تمام ذكر في موضعه **فصل** في فائدة العبادة والدعا قد ذكرنا ان السعادة في الآخرة مكتسبة
بتنزيه النفس وتنزيه النفس بتبعيدها عن اكتساب الهيئة البدنية المضادة لاسباب السعادة ومعنى التنزيه
المضاد لاسباب السعادة يحصل باخلاق وملكات والاخلاق والملكات تكتسب بافعال من شأنها ان تصرف
النفس عن البدن والحس وتديم تذكرها المعدن الذي لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال
البدنية وذلك ويعينها عليه افعال شاقة وخارجة عن عادة الفطرة بل هي التكلف فانها تتعب البدن والقوى
الحيوانية وتهدم ارادتها في الاستراحة والكسل ورفض العناد واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض الا في
اكتساب اغراض اللذات البهيمية ويعرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله والملائكة وعالم السعادة شاءت
او ابت فتقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا تنفعل عنه
فاذا جرت عليها افعال ايضاً بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كان مخلداً اليها منقاداً لها من كل وجه
ولذلك ما قال القائل الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة

الثقات من جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة
البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله تعالى كان مع اعتقاده ذلك يلزمه
فى كل فعل ان يتذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديرا ان تقوم من هذا الركا بحظ وافر فكيف اذا استعملها
من يعلم ان النبى من عند الله ان يفرض عبادا ته ويكون الفائدة فى العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة
التى هى اسباب وجودهم ولهم وللعارفين فيما توبهم عند المعاد زلفى ولا يحصل الخيرات الانسانية والسعادات البشرية
تهيئة الانزعاج عن البدن التى تكتسبها الاخلاق الجميلة وتهيئة الاستعداد لقبول الفيض العلوى التى تكسبها الادعية
الصالحة وقد تقدم القول فى الاخلاق بمقدار ما يليق بهذه التذكرة فيجب ان نشير الى حقيقة الادعية ووجه الفائدة فيها
لمتعاطيها فنقول انه قد يتصل الهامات بالمستدعى ولغيره يؤدى الى غاية نافعة وذلك لما يوجبه تصور الخالب للخير
موجب لحصول المستدعى على ما شرح ذلك فى موضعه فذلك يكون بسبب الدعاء والتضرع الى استدعاء تلك الحالة
الموجبة لحصول المستدعى فنسبة التفكر الى استدعاء البيان والسبب فى الدعاء ايضا منا وفى الصدقة وغيره انما
يكون من هناك كما ذكرنا فى موضعه فان مبادى جميع هذه ينتهى الى الطبيعة والارادة والطبيعة مبداها من هناك
والارادات التى هى لنا كانت بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل الراده لنا فلها علة وعلة تلك الارادة
ليست ارادة متسلسلة فى ذلك الى غير النهاية ولا طبيعة المريد الا لزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادة
يحدث بحدوث علل هى الموجبات والدواعى يستند الى ارضيات وسماويات يكون موجبه ضرورة لتلك الارادة
فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادى ايجابها ينزل من عند الله والقضاء هو الوضع الاول البسيط والتقدير
هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التى تنسب من حيث هى بسيطة
الى القضاء والامر الالهى الاول ولو امكن الانسان ان يعرف الحوادث التى فى الارض والسماء جميعا وطبايعها لفهم
كيفية ما يحدث فى المستقبل زيادة شرح لما ذكر **فصل** ان النفس الشريفة اذا طلبت خيرا ودعت الى الله عز وجل
فان الملائكة يعلم ذلك ويعلم ان المنيب الى الله المتضرع يستحق بهيئته واستعداده ترجيحا لوجود ذلك الممكن فيتبع تلك التصورات
وجود تلك الامور فى المادة او يتبعها تصورا من الداعى للواجب من التدبير على سبيل الهداية او يحدث كلال فى
القوى الساعية الى مضادة ذلك ولا يكون تلك منفعلة عن الدعوات بل التصورات التى سلفت منها ان دعى والتماس
صادقا قريبة يصدر عنه يكون من ذلك الداعى لامر حقه كذا او التصور الحاضر لذلك الذى يتبعه تصورات حقه فيما يلتمسه
كذا ويرجح ذلك ويكون اوائل تلك التصورات اسبابا لثوانيها وهى تصورات ما هو اولى ان يكون عندما كان الذى
كان وهذه الاسباب الثوانى اسباب لفيضان الوجود على ان الهداية فايضة والاصوب فى كل امر والاسلك
الى الصلاح فيه معقول فى جنبة العالية وانما لا يقبل الفيض الهادى لسبب فى القابل وربما كان التضرع كاسبا للنفس
استعدادا كاملا لقبول تلك الهداية فى افادتها الاستعداد لقبول الفيض من الفاعل للموفقة او موفقا فى الاسباب
المتعلقة بالعرض زيادة استعداد فيكون ما لا يكون لولا العرض وليس كل ما هو متصور عند الملائكة انه خير يوجبه
ورجح لاستحقاق فانه يوجد دائما كالصحة التى هى تعتقدها خيرا للمريض بل يجب ان يكون هذا الذى هو السبب
القابل مقارنا للاستعداد فى القابل لعدم مصادمات مباديها من هناك ايضا لا يغلب فانه ربما عاف ايضا

١١٢ ب

اذا كان

١١٤

اذا كان اغلب وايضا فان النفوس الانسانية مناسبة للمفارقات ويطيعها المادة العنصرية كما فى بدنها
حين تتبع تصوراتها تسخينات وتبريدات وتبخيرات ينتشر عنها بعض الاعضاء وليست عن معان طبيعية حتى
يكون مبداء ذلك ملكه يتعدى تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما يؤثر بكيفية مزاجية يكون اثرت
مبداء الجميع ما اعد به اذ ما دنا بهذه الكيفيات لا سيما فى جرم صار به اولى لمناسبة يخصه مع بدنه لا سيما وقد
علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا يستنكر ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل فى اجرام اخر
ينفعل عنه انفعال بدنه ولا يستنكر ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لا سيما اذا
استحدث ملكتها بقهر قوتها البدنية التى لها فتقهر كل شهوة او غضبا او خوفا من غيرها وهذه القوة ربما كانت للنفس
بحسب المزاج الاصلى الذى يفيده هيئة نفسانية تصير النفس الشخصية كشخصها وقد يحصل المزاج فيحصل وقد يحصل بضرب
من الكسب يحصل للنفس المجردة لشدة الذكاء كما يحصل للابرار وقد يحصل بضرب من الانقطاع الى الله عز وجل والتضرع والاصابة
اليه والدعاء له يجعل النفس مؤيدة بقوة مناسبة للقوة المذكورة مستفيدة لحالة لم يكن حصل لها لولا الدعاء
بالعين يكاد يكون من هذا والمبداء فيه حالة نفسانية معجبة مؤثرة كما فى المتعجب منه **فصل** للنفس صحة ومرض
كما للبدن صحتها الهيئة التى تصدر عنها الخيرات والافعال الجميلة ومرضها الهيئة التى تصدر عنها الشرور والافعال
القبيحة وصحة البدن هى الهيئة التى تفعل بها النفس افعالها على اتم ما يكون ومرضه الهيئة التى هى بخلاف
ذلك وهذه الهيئة الجيدة للنفس تسمى الفضايل والهيئة الردية لها تسمى الرذائل والمعالج للابدان هو الطبيب والمعالج
للنفوس هو المدنى الذى هو الملك فان المدنى بالصناعة المدنية والملك بالصناعة الملكية يعالج الانفس فيعرف النفس
باسرها واجزاءها وما يعرض لها ولكل واحد من اجزائها من النقايص والرذائل ومما يعرض ومن كم شئ وكيف الوجه
فى ازالتها واما الفضائل والهيئة النفسانية التى تفعل بها الانسان الخيرات وكم هى وكيف الحيلة فى تمكينها ووجه التدبير
فى حفظها على المدنيين حتى لا يزول والاجزاء العظمى للنفس خمسة الغاذى والحاس والمتخيل والنزوعى والناطق ومن
الغاذى القوة الهاضمة والمنمية والمولدة والجاذبة والممسكة والمميزة والدافعة فالغاذى هو الذى ينضج الدم الحاصل
فى عضو عضو حتى يصير شبيها بذلك العضو والحاس هو الذى يدرك باحد الحواس الخمس المعروفة والمتخيل هو الذى يحفظ
رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن مباشرة الحواس فيركب بعضها الى بعض تركيبات مختلفة ويفصل بعضها عن بعض
تفصيلات مختلفة بعضها صادق وبعضها كاذب وذلك فى اليقظة والنوم جميعا والنزوعى الذى به يكون نزاع الحيوان
الى الشئ وبه يكون الشوق الى الشئ والكراهة له والطلب والهرب والايثار والتجنب والغضب والرضاء والخوف
والاقدام والقسوة والرحمة والمحبة والبغضة والهوى والشهوة وساير عوارض النفس والناطق هو الذى به يعقل الاشياء
وبه يكون الروية وبه يقتنى العلوم والصناعات وبه يميز بين القبيح والجميل فى الافعال فمنه عملى ومنه نظرى فالنظرى
هو الذى به يعلم الانسان الموجودات التى ليس شانها ان نعملها نحن [2] ويغيرها من حال الى حال فالفضايل صنفان
نطقية وخلقية فالنطقية هى فضائل الجزء النطقى مثل الحكمة والعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم والخلقية فضائل
الجزء النزوعى مثل العفة والسخاء والشجاعة والعدالة وكذلك الرذائل ينقسم هذه الاقسام والفضايل والرذايل الخلقية
يتمكن بتكرير الافعال الكائنة عن الخلق فان كل خيرات حصلت الفضيلة وان كانت شرورا حصلت الرذيلة وليس

قف

[2] والعملى هو الذى يميز الاشياء التى من شانها ان نعملها نحن ونغيرها من حال الى حال صح

يمكن ان يفطر الانسان بالطبع ذا فضيلة وذا رذيلة لكنه يمكن ان يفطر معدًّا نحو افعال فضيلة او رذيلة فيسهل
عليه افعال احدهما وليس ذلك الاستعداد فضيلة ولا رذيلة بل انما تمكنت بالعادة بتكرير تلك الافعال الهيئة المتمكنة
بالعادة يقال لها رذيلة او فضيلة وهي التي يحمد عليها او يذم الانسان واما ذلك الآخر فلا يحمد عليه ولا يذم وبعيد
ان يوجد الانسان بالطبع معدًّا للفضائل كلها الخلقية والنطقية اعدادًا تامًّا وان يوجد معه للرذائل كلها والاكثر
ان كل واحد يعد نحو فضيلة او فضائل معدودة او نحو رذيلة او رذائل معدودة وذلك كالحال في الاستعداد للصناعات
واذا انضافت الملكة الرئية الطبيعية وتمكنت بالعادة كان الانسان في الخلق اتم ما يكون ويعسر زواله عنه كان خيرًا
او شرًّا واذا وجد من هو معد بالطبع نحو الفضائل كلها ثم تمكنت فيه بالعادة كان ذلك الانسان فائقًا في الفضيلة يكاد يخرج
عن طبقات فضائل الانسانية ويسمى آلهيًّا والذي بالضد هو المعد للرذائل كلها المتمكنة فيه بالعادة فهو الشرير على الاطلاق
ويسمى سبعيًّا والاول يصلح ان يكون ملكًا والثاني يخرج عن المدن كلها **فصل** الاستعدادات الطبيعية منها
ما يمكن ان يزال ويغير بالعادة اذ يكسر ويضعف وينقص ومنها ما لا يمكن ذلك فيها ولكن يمكن ان يخالف بالصبر
وضبط النفس عنها وكذلك الاخلاق ينقسم هذه القسمة وبين الفاضل والضابط لنفسه فرق فان الاول يفعل
الخير وهو يهواه ويستلذه ولا يباديه والثاني يفعله وهو يهوى ضده ويتأذى بفعل الخير ولا يستلذه وكذلك بين العفيف
وبين الضابط لنفسه فرق غير ان الضابط يقوم مقام الفاضل في كثير من الامور والشرور قد يزال عن المدن اما
بتحصيل الفضائل التي يمكن ان يكون في نفوس الناس واما بان يصيروا ضابطين لانفسهم فان لم يمكن ازالة
الشر عن انسان باحد هذين الوجهين لم يمكن ازالته عن المدن وغير ممكن ان يوجد انسان مفطورًا على استعداد
ثم لا يمكنه ان يفعل اضداد افعال ذلك الاستعداد كما في الاخلاق كذلك سواء فان صاحب كل واحد من هذين
قادر على ان يخالف ويفعل الافعال الكائن عن ضد ذلك الاستعداد او الخلق لكنه يعسر الى ان يتغير بالعادة

فصل الفضائل انما هي وسائط بين رذائل وكل فضيلة بين رذيلتين فالعفة متوسطة بين
الشره وبين عدم الاحساس باللذة والسخاء متوسط بين التبذير والتقتير والظرف متوسط بين الهزل
واللعب بين المجون والخلاعة والتواضع متوسط بين التكبر والتخاسس وبين الغرامة والكرم وبين البذخ
والطرفة وبين النذالة والحلم بين افراط الغضب وبين ان لا يغضب على شيء اصلا والحياء متوسط
بين الوقاحة والحصر والتودد بين التمقت والتملق وهذا التوسط انما هو توسط لا باطلاق بل بالقياس
وهو مختلف بحسب الاضافة الى الاشخاص المختلفة ومن اليه العقل وما لاجله وبحسب الزمان والمكان
والحال في ذلك كالحال في تدبير الابدان والمستنبط للمتوسط في الاغذية والادوية هو الطبيب وفي الافعال
والاخلاق هو الملك لكل واحد من جزئي الناطق اعني النظري والعملي فضيلة على حيالها ففضيلة النظري
العقل النظري والعلم والحكمة وفضيلة العملي العقل العملي والتعقل والذهن وجودة الرأي وصواب الظن
والعقل النظري هو قوة يحصل لها بالطبع العلم اليقين بالمقدمات الكلية الاضطرارية التي هي مبادي
العلوم النظرية وهذه قد يكون بالقوة ما لم يحصل لها هذه الاوائل فاذا جعلت لها صارت عقلًا
بالفعل وقوي استعداده لاستنباط العلوم والعلم هو ان يحصل في النفس اليقين بوجود الموجودات

وما هو

وما هو كل واحد منها وكيف هو عن براهين مؤلفة عن مقدمات صادقة ضرورية كلية اوائل حقربها
وهذا العلم صنفان احدهما اليقين بوجود الشيء وسبب وجوده والثاني اليقين بوجوده من غير ان يوقف
على سببه والعلم بالحقيقة هو ما يكون صادقًا يقينًا في الزمان كله لا في بعض دون بعض والحكمة هي علم
الاسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات ووجود الاسباب القريبة للاشياء ذوات الاسباب
وذلك ان يتيقن بوجودها ونعلم ما هي وكيف هي فانها ان كانت كثيرة فانها ترتقي على ترتيب الى
موجود واحد هو السبب في وجود تلك الاشياء البعيدة وما دونها من الاشياء القريبة وان ذلك هو
الحق الواحد الاول في الحقيقة وقوامه لا بوجود شيء آخر بل هو مكتف بذاته عن ان يستفيد الوجود من غيره وانه لا يمكن ان يكون
جسمًا ولا في جسم وان وجوده خارج عن جميع الموجودات ولا يشاركه شيء منها في معنى اصلا بل ان كانت له مشاركة ففي
الاسم لا في المعنى المفهوم من ذلك الاسم وانه لا يمكن ان يكون الا واحدًا فقط وانه هو الواحد في الحقيقة وهو الذي افاد سائر
الموجودات الوحدة التي بها صارت نقول لكل موجود انه واحد وانه هو الحق الاول الذي يفيد غيره الحقيقة ويكتفي بحقيقته
عن ان يستفيد الحقيقة عن غيره وانه لا يمكن ان يتوهم كمال ازيد من كماله فضلًا عن ان يوجد ولا وجود اتم من وجوده ولا
حقيقة اكثر من حقيقته ولا وحدة اتم من وحدته ونعلم من ذلك كيف استفاد عنه سائر الموجودات الوجود والحقيقة في
الوحدة وكيف استفاد عنه سائر الاشياء حاله وان يعلم مراتب الموجودات كلها فان منها اول ومنها اوسط
ومنها اخير والاخير منها اسباب وليست هي اسبابًا لشيء دونها والمتوسطة هي التي لها سبب فوقها وهي
اسباب لاشياء دونها والاول هو سبب لما دونه وليس له سبب فوقه ونعلم من ذلك كيف يرتقي الاخيرة
الى المتوسطات والمتوسطات كيف يرتقي بعضها الى بعض الى ان ينتهي الى الاول ثم كيف يبتدئ التدبير
من عند الاول وينفذ في شيء شيء من سائر الموجودات على ترتيب الى ان ينتهي الى الاواخر فهذه هي
الحكمة في الحقيقة وقد يستعار بهذا الاسم فيسمى الذين حذقوا في الصنائع جدًا وكملوا فيها حكماء والعقل العملي
هو قوة يحصل للانسان من كثرة التجارب للامور وطول مشاهدة الاشياء المحسوسة من مقدمات
يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي ان يؤثر او يجتنب في شيء من الامور التي فعلها الينا وانما يكون هذا
العقل عقلًا بالقوة ما دامت التجربة لم يحصل فاذا حصلت التجارب محفوظة صار عقلًا بالفعل ويزيد هذا
العقل بالفعل بازدياد التجارب في كل سن من اسنان الانسان في عمره والتعقل هو قدرة على جودة الروية
واستنباط الاشياء التي هي اجود واصلح فيما يعقل ليحصل بها للانسان خير عظيم بالحقيقة وغاية شريفة فاضلة كانت
هي السعادة او شيء مما له غناء عظيم في ان ينال بها السعادة والكيس هو القدرة على جودة استنباط ما هو افضل
واصلح في بلوغ خيرات ما يسيره واكدها هو القدرة على صحة الروية في استنباط ما هو افضل واصلح في ان يتم به شيء
عظيم مما يظن خيرًا من ثروة او لذة او كرامة والحب والجربزة هو جودة استنباط ما هو ابلغ واجود في ان
يتم به فعل شيء خسيس مما يظن به خيرًا من ربح خسيس او لذة خسيسة وكما ان مرضى الابدان يتخيلون ما هو
حلو انه مر وبالعكس ويتصورون الملائم بغير الملائم وبالعكس وذلك لفساد حسهم وتخيلهم كذلك مرضى
الانفس وهم الاشرار وذوو النقايص يتخيلون ما هو شرور انه خيرات وبالعكس وذلك لفساد رويتهم

وامّا الفاضل بالفضائل الخلقية فانه يهوى ويشتاق الى الغايات التى هى خيرات بالحقيقة ويجعلها غرضه والشرير يهوى الغايات التى هى شرور بالحقيقة ويتخيلها خيراً لاجل مرض نفسه والتعقل انواع فمنها ما هو جودة الرأى والروية فيما هو اصلح وافضل فى بلوغ جودة المعاش وفى ان ينال الخيرات الانسية كاليسار والجلالة وغيرهما بعد ان يكون خيراً وله غناء فى نيل السعادة والانسان يحتاج فى كل ما يعانيه الى تعقل امّا يسير واما كثير على حسب الامر يزاوله وهذا التعقل هو الذى يسمّيه الجمهور العقل ويسمّى بهذه القوة الانسان عاقلاً **فصل** الظنّ الصواب هو ان يكون كلّما شاهد امراً صادف ما لا يمكن ان يكون الامر المشاهد دالاّ الا عليه وجودة الذهن هو حسن القدرة على مصادفة الصواب الحكم فيما يتنازع فيه من الآراء المتعارضة هو القوة على تصحيحه فهو جودة استنباط لما هو صحيح من الآراء فهو اذاً نوع من التعقل وجودة الرأى ان يكون الانسان فاضلاً خيراً فى افعاله فيكون اقاويله وآراؤه سديدة مستقيمة صادقة ينتهى الانسان الى عواقب محمودة وهو ايضاً نوع من التعقل والاصول التى يستعملها المروّى فى استنباط اثمان الاشياء المشهورة المأخوذة عن الجميع او عن الاكثر والاشياء الحاصلة بالتجارب والمشاهدة والغمز هو الذى تخيله للمشهور ما ينبغى ان يؤثر او يتجنب تخيّلاً سليماً الا انه ليس عنده تجربة عندما يسئله من الامور العمليّة ان يعرف بالتجربة والجنون هو ان يخيّله لما ينبغى ان يؤثر او يجتنب اضداد المشهورة واضداد ما جرت العادة به والحمق هو ان يكون يخيّله للمشهورات سليمة وعنده تجارب محفوظة ويخيله للغايات التى تهواها ويتشوّق سليمة وله روية ولكنه يتخيل فيما ليس يؤدّى الى تلك الغاية انه يؤدّى اليها اذ يتخيل فيما يؤدّى الى ضدّ ذلك الغاية انه يؤدّى اليها فيكون فعله ومشورته على حسب تلك ما يتخيّل له رويته الفاسدة فلذلك يكون الاحمق فى اوّل ما يشاهد صورته صورة عاقل ويكون مقصده وكثيراً ما يوقعه رويته فى شرٍّ لم تتعمّد الوقوع فيه والذكاء جودة الحدس على الشئ بسرعة فى زمان غير مهمل قوم يسمّون المتعقلين حكماء والحكمة هى افضل علم بافضل الموجودات والتعقل اذ كان ان يدرك الاشياء الانسانية فلا ينبغى ان يسمّى حكمة والخطابة هى القدرة على المخاطبة بالاقاويل التى يكون بها جودة الاقناع فى شئ من الامور الممكنة التى شانها ان يؤثر او يجتنب والفاضل يستعمل بهذه القوة فى الخيرات والداهى فى الشرور وجودة التخييل غير جودة الاقناع فانّ جودة الاقناع يقصد بها ان يقبل السامع الشئ بعد التصديق به وجودة التخييل يقصد بها ان ينهض نفس السامع الى طلب الشئ المتخيّل او الهرب والنزاع اليه والكراهة له وان لم يقع له تصديق وربما كان علمه بالشئ يوجب خلاف ما يخيّل اليه وكثير من الناس يؤثرون ويجتنبون ويحبّون ويبغضون بالتخييل دون الروية امّا لانهم لا روية لهم فى الامور وامّا ان يكونوا قد يطرحوها **فصل** استخرجت يتجوّد بها تخييل الشئ وهو ستة اصناف ثلثة محمودة وثلثة مذمومة فالمحمودة احدها ما قصد به اصلاح القوة الناطقة وان يسدّد افعالها وفكرها نحو السعادة وتخييل الامور الالهية والخيرات وجودة تخييل الفضائل وتحسينها وتقبيح الشرور والنقايص وتجنيبها والثانى ما قصد به الى ان يصلح ويعدل القوة عن عوارض النفس ويكسر منها الى ان يصير الى الاعتدال كالغضب وغيره للنفس والقسوة والقحة ومحبة الكرامة والغلبة ويسدّد اصحابها نحو استعدادها فى الخيرات دون الشرور والثالث ما قصد به ان يصلح ويعدل العوارض المنسوبة الى الضعف واللين كالشهوات

واللذات الخسيسة ورقّة النفس ورخاوتها والخوف والجزع والهمّ والغمّ والجبن والحياء والترفه واشباهها لكيكسر ويحطه من افراطها ليصير الى الاعتدال ويسدّد نحو استعمالها فى الخيرات دون الشرور والثلثة المذمومة مضادة لهذه الثلثة المحمودة فانها يفسد كلّما يصلحه تلك ويخرجه عن الاعتدال الى الافراط واصناف الالحان والاغانى تابعة للاشعار واقسامها وعاملة فى مواضعها تاثيرات ابلغ من اعمال الاشعار وتاثيراتها تمّت الرسالة

رسالهٔ آغاز وانجام من تاليفات افضل المتأخرين والحكماء المتألهين نصير الدين طوسى

بسم الله الرحمن الرحيم

ربّنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب ربّنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه انّ الله لا يخلف الميعاد سپاس آفريده كارى را كه آغاز همه ازوست وانجام همه بدو است بل خود همه اوست ودرود بر برگزيدگان كه راهنمايان خلق اند بآغاز وانجام خصوصاً بر محمد عليه السلام وبر آل واصحاب كرام او اين تذكره بر بيست فصل اتفاق افتاد **فصل** در صفت راه آخرت وآفات اعراض مردم ازان **فصل ٢** در اشارت بمبدا ومعاد وآمدن از فطرت اولى وذكر سبب قدر وروز قيامت **فصل ٣** در اشارت بهر دو جهان وذكر مراتب مردم **فصل ٤** در اشارت بمكان وزمان آخرت **فصل ٥** در اشارت بحشر خلايق **فصل ٦** در ذكر احوال واصناف دران جهان وذكر بهشت ودوزخ **فصل ٧** در اشارت بصراط **فصل ٨** در اشارت بصحايف اعمال وكرام الكاتبين ونزول ملائكه وشياطين **فصل ٩** در اشارت بحساب وطبقات اهل حساب **فصل** در اشارت بذكر اعمال وذكر وزن ميزان **فصل ١١** در اشارت بطىّ آسمانها **فصل ١٢** در اشارت بجاها كه روز قيامت حادث شود ووقوف خلق بعرصات **فصل ١٣** در اشارت بدرهاى بهشت ودوزخ **فصل** در اشارت بزبانيهٔ دوزخ **فصل ١٥** در اشارت بجويهاى بهشت وآنچه دوزخ بازاء آن بود **فصل** در اشارت بخازن بهشت ودوزخ وصفت رسيدن مردم بافطرت اولى **فصل ١٧** در اشارت بدرخت طوبى ودرخت زقوم **فصل ١٨** در اشارت بحور عين **فصل ١٩** در اشارت ثواب وعقاب عدل

فصل اوّل در صفت راه آخرت وذكر سالكانش واسباب اعراض مردم ازان وآفات اعراض بدانكه راه آخرت ظاهر است وراهبران متعهد ونشانهاى راه مكشوف وسلوكش آسان وليكن مردم ازان معرضند وكاين من آية فى السموات والارض يمرّون عليها وهم عنها معرضون امّا سبب آسانى السلوك آنست كه اين راه همانست كه مردم ازانجا آمده پس آنچه ديد نيست يكبار ديده است وآنچه شنيدنيست يكبار شنيده ليكن فراموش كرده ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزماً وازين جهت ميگويند ارجعوا وراءكم فالتمسوا نوراً ودر فراموشى ازان بجايزه است كه چشمى كه بدان چشم ديده وگوشى كه بدان گوش شنيده است ياد نمى آرد تا حالش بدان رسيده كه وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون چه اگر بشنيدى شنيده بيلو اوّل ياد آوردى كلّا انها تذكرة فمن شاء ذكره واگر بديدى ديدهٔ اوّل بازشناختى من نظر اعتبر ومن اعتبر عرف داوّل الدين معرفته وامّا سبب اعراض سه چيز است چنانكه گفته اند رؤس الشياطين ثلثة اوّل شوائب طبيعت

مانند شهوت و غضب و توابع آن از حب مال و جاه، تلک الدار الآخرة نجعلها للذین لا یریدون علواً فی الارض
ولا فساداً والعاقبة للمتقین، دوم وساوس عبادت مانند تسویلات نفس اماره و تزیینات اعمال غیر صالحه بسبب خیالات
فاسده و اوهام کاذبه و لوازم آن از اخلاق رذیله و ملکات ذمیمه، قل هل ننبئکم بالاخسرین اعمالا الذین ضل سعیهم
فی الحیوة الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا، سوم اختلال نوامیس امثله مانند متابعت غولان پیکر آدمی پیکر و تقلید جاهلان
عالم‌آسا و اجابت استغوا، استهوا، شیاطین انس و جن و فنون شدن بخدع و تلبیسات ایشان، ربنا ارنا الذین اضلانا
من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا لیکونا من الاسفلین، و ثمره اعراض نکی آن جهان و شقاوت جاودانی باشد، و من اعرض
عن ذکری فان له معیشة ضنکا و نحشره یوم القیامة اعمی قال رب لم حشرتنی اعمی و قد کنت بصیرا قال کذلک اتتک آیاتنا
فنسیتها و کذلک الیوم تنسی، و کدام شقاوت بود بالای آنکه کسی بنزدیک خدای تعالی منسی باشد و کوری در این موضع کوری
دل است، فانها لا تعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور، و از مراتب است ختم و طبع و رین، ختم الله علی قلوبهم، بل طبع الله
علیها، کلا بل ران علی قلوبهم، و این نهایت مراتب کوری است چه منودیست بحجاب بزرگتر، کلا انهم عن ربهم یومئذ
لمحجوبون، و بزرگترین آفتی آنست که کسانی که مردمان ایشان را از زمره راهبران می‌شمرند از راه بیخبراند، یعلمون ظاهرا من الحیوة
الدنیا و هم عن الآخرة هم غافلون، و متابعت ایشان الا ضلالت نیفزاید، و ان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن
سبیل الله، پس سبیل طالب جز اعتصام بحبل الهی نیست که، واعتصموا بحبل الله جمیعا، و تمسک بکلمات تامات
او کرد، و تمت کلمة ربک صدقا و عدلا لا مبدل لکلماته، و کفی بربک هادیا و نصیرا، **فصل دوم** در اشارت بمبداء
و معاد و آمدن از فطرت اولی و رسیدن بآنجا و ذکر شب قدر و روز قیامت، بدانکه مبداء فطرت اولی است
و معاد عود بآن فطرت، فاقم وجهک للدین حنیفا فطرة الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله
ذلک الدین القیم، باول خدای بود و هیچ نه، کان الله و لم یکن معه شیء پس خلق را هست گردانید، و قد خلقناک
من قبل و لم تک شیئا، تا خلق نیست نشوند او هست باشد، کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال والاکرام
پس چنانکه هست شدن بعد از نیستی مبداء خلق است نیست شدن بعد از هستی معاد ایشان باشد چه آمدن و رفتن
چون مقابل یکدیگراند هر یک عین دیگری تواند بود، کما بدانا اول خلق نعیده، و از اینجاست که بحکم مبداء خدا
بگوید خلق جواب دهد، الست بربکم قالوا بلی، و بحکم معاد خدا بگوید هم خدا جواب بدهد، لمن الملک الیوم لله الواحد
القهار، و خلق چون باول از خدا وجود یافته اند باز وجود باز بخدا سپارند، و ان الی ربک الرجعی، نیست شوند
کل شیء هالک الا وجهه، و منه المبداء و الیه المنتهی، نیستی اول بهشت است که آدم در آنجا بود، اسکن انت
و زوجک الجنة، و هستی بعد از نیستی آمدن بدنیاست، اهبطوا منها جمیعا، و هستی دوم که فنا در توحید
است بهشتی است که معاد موحدان بدانجاست، ارجعی الی ربک راضیة مرضیة، آمدن از بهشت
بدنیا توجه از کمال بنقصان است و بیفتادن از فطرت و لا محاله صدور خلق از خالق جز برین طریق
نتواند بود و رفتن از دنیا ببهشت توجه از نقصان بکمال است و رسیدن بافطرت اول و لا محاله رجوع خلق با خالق
جز برین صورت نسق صورت نبندد، الله یبدؤ الخلق ثم یعیده ثم الیه ترجعون، اول نزول و دوم صعود اول
افول نور و دوم طلوع نور، الله نور السموات والارض، باین سبب عبارت از مبداء بشب و آن شب قدر است

کرده آمد و عبارت از معاد بروز و آن روز قیامت است در شب قدر، تنزل الملائکة والروح فیها باذن ربهم
در روز قیامت، تعرج الملائکة والروح الیه فی یوم کان مقداره خمسین الف سنة، و چون کمال مبداء بمعاد
است همچنانکه کمال شب بروز و کمال روز بماه و کمال ماه بسال پس اگر شب قدر مبداء است معاد روز قیامت
و اگر شب قدر نسبت بماه دارد، لیلة القدر خیر من الف شهر، روز قیامت نسبت بسال دارد، یدبر الامر من السماء
الی الارض ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة، و بوجهی دیگر اگر مبداء نسبت بروز دارد، خمرت طینة
آدم بیدی اربعین صباحا، معاد نسبت بسال دارد، ما بین النفختین اربعون عاما، و اگر شب قدر هزار ماه
تفضیل دارد روز قیامت بقدر پنجاه هزار سال است، فی یوم کان مقداره خمسین الف سنة، موسی که مرد
مبداء است و صاحب تنزیل صاحب غرب است که موضع افول نور باشد، و ما کنت بجانب الغربی اذ قضینا الی موسی
الامر اول ما کتب الله التوریة، و عیسی که مرد معاد است و صاحب تاویل صاحب شرق است موضع طلوع نور باشد
و اذکر فی الکتاب مریم اذ انتبذت من اهلها مکانا شرقیا، و انه لعلم للساعة و محمد که جامع هر دو است بر
وجهی که متوسط و بر وجهی که از هر دو مبرا اما جامع بحکم آنکه در مبداء منزلتی دارد که، کنت نبیا و آدم بین الماء والطین
لکل شیء جوهر و جوهر الخلق محمد، و هم در معاد مرتبتی دارد که شفیع روز حشر است، ادخرت شفاعتی لاهل
الکبائر من امتی، و اما متوسط بحکم آنکه از وسط عالم روی بجنوب باید آورد تا بقبله موسی باشد و بمشرق تا
بقبله عیسی باشد و بمیان هر دو تا بقبله محمد باشد، ما بین المشرق والمغرب قبلة، و اما از هر دو مبرا بحکم آنکه
لا شرقیة و لا غربیة است، ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون، **فصل سیوم** در اشارت بهر دو جهان و ذکر
مراتب مردم، خدای تعالی جل جلاله اول و آخر است دو عالم است دنیا و آخرت یکی مبداء است و آن
دیگر معاد بحکم آنکه ظاهر است و باطن یکی عالم خلق و دیگر عالم امر و یکی عالم ملک و دیگر عالم ملکوت و یکی عالم غیب
و یکی عالم شهادت که این محسوس است و آن معقول و خلق را چون گذر باین عالمهاست از دنیا بآخرت
و از خلق بامر و از ملک بملکوت و از غیب بشهادت و رفتن ضروریست و انبیا را بدین سبب فرستاده اند
تا ایشان را از عالمی بعالمی خوانند چنانکه کتب منزله بر آن مقدر است پس دعوت نبی با نباء است و نباء آن
عالمست که خلق بآنجا روند، عم یتساءلون عن النبأ العظیم الذی هم فیه مختلفون، خلق در دنیا بر برازخ اند
و برزخ سدیست ظلمانی میان مبداء و معاد متوسط، و من ورائهم برزخ، و مردم اینجا بعضی خفته اند و بعضی
مرده خفتگان بحکم آنکه، الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا، الدنیا حلم، و مردگان بحکم اموات غیر احیاء
و هر که از این زندگی بمیرد از خواب برخواست و قیامت برخاستن بود، فاذا ماتوا انتبهوا
من مات فقد قامت قیامته، و لیکن مرگ دو مرگ است یکی ارادی، موتوا قبل ان تموتوا، و یکی طبیعی، اینما تکونوا
یدرککم الموت، اگر بمرگ ارادی بمیرد بزندگانی جاودانی زنده شود، مت بالارادة تحیی بالطبیعة، و هر که بموت
طبیعی بمیرد در هلاک جاودانی افتد، و یل لمن انتبه بعد الموت، سر قیامت سری بزرگ است انبیا را اجازت
کشف نداده اند چه انبیا اصحاب شریعت اند و اصحاب قیامت دیگر اند، انما انت منذر من یخشیها، و لکل قوم
هاد، و حضرت خواجه کائنات علیه السلام که بقرب قیامت مخصوص است که، انا و الساعة کهاتین حاشی

با قیامت اینست که «یسئلونک عن الساعة ایان مرسیها فیم انت من ذکریها الی ربک منتهیها» قیامت روز ثواب است و شریعت روز عمل «الیوم عمل بلا ثواب و غداً ثواب بلا عمل» پیغامبران در روز قیامت گواهان باشند «فکیف اذا جئنا من کل امة بشهید» حاکم قیامت دیگر است «وجیء بالنبیین والشهداء وقضی بینهم بالحق» شریعت را جهت از شارع گرفته اند و قیامت مقصد صاحب شریعت میفرماید «ما ادری ما یفعل بی ولا بکم» خلق سالکانند و تا اثری از مقصد بسالک نرسد سلوکش دست ندهد چه هیچ سالک از مقصد آگاه نشود و بدان راغب نگردد در حرکت نیاید و آگاهی از مقصد موقوف است در رغبت بدان محبت پس تا عارف محب نباشد او را سلوک دست ندهد و موقوف و محبت اثر دو صول و کمالش عین وصول و آنرا حشر خوانند «المرء یحشر من احب» و در آگاهی مراتب است چون ظن و علم و ابصار ظن بوجهی این جهانیست و علم آن جهانی چه اینجا «الا انهم فی مریة من لقاء ربهم» و آنجا «ثم یجمعکم الی یوم القیامة لا ریب فیه» و علم بوجهی این جهانیست و شاهد و رؤیت آن جهانی «کلا لو تعلمون علم الیقین» اثر اول که بسالک از وصول بسالک رسد ایمانست و اثر دوم ایقان بتحقیق «ان هذا لهو حق الیقین» ایمان بحسب آنچه در عالم غیب از ان محجوبند «بالله والیوم الآخر» و ایقان بحسب آنچه در عالم شهادت از ان شاهدند پس ایمان نصیب اهل دنیاست «یؤمنون بالغیب» و ایقان نصیب اهل آخرت «وبالآخرة هم یوقنون» و دعوت با ایمانست «آمنوا بربکم» و کمال ایمان با یقانست «واعبد ربک حتی یأتیک الیقین» ایمان را مراتب است باول «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا» بوسط «وقلبه مطمئن بالایمان» باخر «یا ایها الذین آمنوا» پس ایمان نیست بعد از ایمان «اذا ما اتقوا وآمنوا» و ایقان را نیز شرایط است «کلا سوف تعلمون ثم کلا سوف تعلمون» مشاهده دوزخ بعد از حصول علم الیقین است مشاهده بهشت بل سؤال از آنکه هنوز حکم غیب دارد بعد از حصول عین الیقین چه ظلم را هنوز حجاب باقیست بعین و تا غیر باقیست باز اهل گمان پندارند که قیامت هم بزمان دور است «وما اظن الساعة قائمة» و هم بمکان «ویقذفون بالغیب من مکان بعید» و اهل یقین دانند که هم بزمان نزدیک است «اقتربت الساعة» و هم بمکان «انهم یرونه بعیداً ونراه قریباً» «واخذوا من مکان قریب» پیغمبر علیه السلام دست فراگیرد و میوه بهشت برگرفت و تا حارثه مشاهده این حال نکرد برانکار و مؤمن حقیقی است که ام اذ قال له کیف اصبحت یا حارثه قال اصبحت مؤمناً قال علیه السلام ان لکل حق حقیقة فما حقیقة ایمانک قال رأیت اهل الجنة یتزاورون ورأیت اهل النار یتعاوون ورأیت عرش ربی بارزاً فقال علیه السلام اصبت فالزم

فصل چهارم در اشارت بمکان و زمان آخرت چون دنیا ناقص است بمثابت کودک طفل او را از دایه و گهواره گزیر نیست دایه او زمانست و گهواره او مکان و بوجهی پدر او زمان و مادر او مکان زمان و مکان هر یکی بانزی از آثار مبدع خود مخصوص است و آن احاطت بکائنات چه عین احاطت خدای راست «وکان الله بکل شیء محیطا» و از ثنی فیر او را زمان را احاطت که از اثر مبدع است چنان حاصل شد که بعضی از و اول شد و بعضی آخر و مکان را چنانکه بعضی ظاهر شد و بعضی باطن و چون هر دو بذات و طبع نیست اند هیچ کدام جا هیچ کدام تام نیست بل وجود هر بعضی از زمان اقتضاء عدم دیگر بعضی می کند و حضور هر بعضی از مکان اقتضاء غیبت دیگر بعض میکند گذشته اقتضاء زمان نیست کند و آینده همچنین اگر زمان وجودی دارد زمان حالست که کمترین زمانیست و مکان را آن حال خوانند و اگر مکان را احاطتیست

همه مکان را نه جزوی را از و و همه مکان آنست که آسمان و زمین و دیگر کائنات را حاویست و آخرت از مکان و زمان مبراست چه از نقصان منزه است آمان نه آنکه از ان با اهل زمان و مکان دهد گاه زمانی بود و گاه مکانی تا بلسان قومه بود و نشان زمانی بکمترین زمانی توان کرد مانند حال «وما امر الساعة الا کلمح البصر» و نشان مکانی بفراخ ترین مکانی «وجنة عرضها السموات والارض» و ابداع هم زمانیست هم وصفت او بکمترین زمانی کنند «وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر» پس مبداء و معاد ازین روی نیز متشابه اند بیقین که آخرت نیست تعلقش بزمان و مکان هم برین سیاقت گیرد اما تعلقش بقلت زمان چنانکه گفته اند والیقین خطرات و بوسعت مکان «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه»

فصل پنجم در اشارت بحشر خلایق زمان علت تغیر است علی الاطلاق و مکان علت تکثر علی الاطلاق و تغیر و تکثر علت محجوب شدن بعضی موجودات از بعضی پس چون بقیامت زمان و مکان مرتفع شوند حجابها بر خیزد اولین و آخرین مجتمع باشند پس قیامت روز جمعست «یوم یجمعکم لیوم الجمع» و بوجهی روز فصلست چه دنیا کون متشابهات است در وی حق و باطل متشابه نماید متخاصمان در مقابل یکدیگر نشسته اند آخرت کون متباینست «ویوم تقوم الساعة یومئذ یتفرقون» حق از باطل جدا کنند «لیمیز الله الخبیث من الطیب» حکومت متخاصمان فصل کنند و بحقیت حق و بطلان باطل حکم کنند «لیهلک من هلک عن بینة» «لیحق الحق ویبطل الباطل» پس روز فصلست اما این فصل هم اقتضاء آن جمع میکند که در پیش آمد «هذا یوم الفصل جمعناکم والاولین» حشر جمع باشد پس روز حشر باشد «وحشرناهم فلم نغادر منهم احداً» اما حشرها متفاوت قومی را چنین است که «یوم نحشر المتقین الی الرحمن وفداً» و قومی را چنین که «یوم یحشر اعداء الله الی النار» و بر جمله حشر هر کسی را بانچه سلوکش در طلب او بوده است که «واحشر مع من یتولاه» بابین سبب «احشروا الذین ظلموا وازواجهم» و همچنین «فوربک لنحشرنهم والشیاطین» تا بحدی «لو احب احدکم حجراً لحشر معه» و چون آثار افعال مدبران برازخ حیوانی چنانکه گفته شود بعد ازین مصور و حاضر کنند این اصناف را جمله حاضر کرده باشند «واذا الوحوش حشرت» و حشر هر کسی بصورت ذاتی آنکس تواند بود چه آنجا حجاب مرتفع باشد که «وبرزوا لله الواحد القهار» تا باین سبب یحشر بعض الناس علی صورة تحسن عندها القردة والخنازیر وعبد الطاغوت و لیکن اینجا هم کسانی بینند که اهل آن جهان باشند «ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون»

فصل ششم در احوال اصناف خلق در آن جهان و ذکر بهشت و دوزخ کسانی که درین عالم در معرض سلوک راه آخرتند سه طایفه اند «وکنتم ازواجاً ثلاثة فاصحاب المیمنة ما اصحاب المیمنة واصحاب المشأمة ما اصحاب المشأمة والسابقون السابقون اولئک المقربون» و همچنین «فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخیرات» سابقان اهل وحدت اند از راه و از سلوک منزه بل خود مقصد همه سالکان ایشانند «ولا تعد عیناک عنهم» ایشانند آن کرده که «ان حضروا لم یعرفوا وان غابوا لم یفتقدوا» و اهل یمین از نیکان عالمند ایشان را مراتب بسیار است بحسب درجات بهشت و در ثواب متفاوت اند «ولکل درجات مما عملوا» و اهل شمال بدان عالمند و ایشان را اگرچه مراتب است بحسب درکات دوزخ اما در عذاب متساوی اند «قال لکل ضعف ولکن لا تعلمون» و همچنین «فانهم یومئذ فی العذاب مشترکون» و هر سه طایفه را گذر بر دوزخ

وان منکم الا واردها وامّا سابقان تمرّدن علی الصراط کالبرق الخاطف ایشانرا از دوزخ گزندی نیست جز
نارهم وهی خامدة سخن یکی از امامانست بجواب آنکه پرسیده اند که شمارا گذر بر دوزخ باشد امّا اهل یمین را از دوزخ نجات
دهند و اهل شمال را در آنجا بگذارند ثمّ ننجّی الّذین اتّقوا ونذر الظالمین فیها جثیّا سابقان و اهل یمین ببهشت
رسند امّا کمال اهل یمین ببهشت باشد و کمال بهشت بسابقان انّ الجنّة اشوق الی سلمان من سلمان الی الجنّة
ایشانرا ببهشت التفاتی نبود لم یدخلوها وهم یطمعون ایشان اهل اعرافند وعلی الاعراف رجال یعرفون کلّا بسیماهم ایشانرا
همه چیز امکن باشد لکیلا تأسوا علی ما فاتکم وصف حال ایشانست اهل شمال اهل تضادّند باحوال متضادّه که
درین عالم متقابل است مانند هستی و نیستی و مرگ و زندگانی و علم و جهل و قدرت و عجز و لذّت و الم و سعادت
و شقاوت بازمانده اند زیرا که بخود بازمانده اند و از خود خلاص نتوانند یافت کلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلودا
غیرها لاجرم همیشه میان دو طرف سموم و زمهریر دوزخ متردّدند گاه باین معذّب و گاه بآن لهم من فوقهم ظلل
من النّار ومن تحتهم ظلل چون بدنیا در ربقه طاعت که اوّل مرتبه است از مرتبه ایمان نیامده اند و زمام اختیار را
دست باز گرفته باخرت محجوب مانده است کلّما ارادوا ان یخرجوا منها اعیدوا فیها و اهل یمین اهل رتبت
اند همیشه در سلوک باشند تا کمالی بعد از کمالی و درجه بعد از درجه حاصل کنند لهم غرف من فوقها غرف مبنیّة
از عذاب اهل تضادّ خلاص یافته اند لا خوف علیهم ولا هم یحزنون الحزن علی ما فات والخوف ممّا لم یأت چون
بدنیا محجوب بوده اند وما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیرة باخرت مختار مطلق شده اند
لهم فیها ما یشاؤن تا بحکم عدل هر یکی را از جبر و اختیار نصیبی باشد پس اگر این طایفه را تنگی از دو طرف متضادّ
ملابستی باشد این ملابست و تضادّ حقیقی نبود و ایشان بآن معاقب نباشند بل مثاب باشند و آن
مانند حرارت و برودت زنجبیل و کافور باشد که عزیزی اند نه چون حرارت و برودت سموم و زمهریر که [illegible]
انّ الابرار یشربون من کاس کان مزاجها کافورا همچنانکه منازعت اهل توبت منازعتی مجازی باشد
یتنازعون فیها کاسا لا لغو فیها ولا تأثیم تا لاجرم ونزعنا ما فی صدورهم من غلّ اخوانا علی سرر متقابلین
امّا مخاصمت اهل تضادّ مخاصمتی حقیقی باشد انّ ذلک لحقّ تخاصم اهل النّار تا لاجرم کلّما دخلت امّة لعنت اختها
پس حرارت و برودت که متضادّ اند گاه هر دو طرف سبب عذاب قومی اند چنانکه اهل دوزخ را و گاه یکطرف
سبب راحت قومیست و آن بردا وسلاما است اهل برد اهل یقین اند و گاه هر دو طرف سبب راحت
قومی باشد چنانکه در زنجبیل و کافور گفتیم و همچنین نار گاه عذاب قومیست مانند نار الجحیم و گاه راحت قومی
مانند آن نار که شخصی از قسیم الجنّة والنّار علیه السلام التماس کرد و آن امیر المؤمنین علیست رضی الله عنه
یا قسیم النّار اجعلنی من اصحاب النّار تا او بخندید و گفت جعلتک و بعد از آن با دیگر حاضران فرمود که
وی میخواهد که از اهل قیامت باشد و نیستی هم اضافیست نیستی قهر که بعبادت خاص و عام را
باشد کلّ شیء هالک الّا وجهه و نیستی لطف که اهل وحدت را باشد من اجتنی حوت اثره
و نیستی عنف که اهل دوزخ را باشد لا تبقی ولا تذر **فصل هفتم** در اشارت بصراط صراط
راه خداست وانّک لتهدی الی صراط مستقیم صراط الله الّذی له ما فی السموات وما فی الارض الا الی

الشعر واحدّ من السیف باریکی بسبب آنکه اگر اندکی میل بیکی از دو طرف تضاد افتد موجب هلاکت
بود ولا ترکنوا الی الّذین ظلموا فتمسّکم النّار و تیزی بسبب آنکه مقام بر و مقتضی هلاکتست ومن وقف علیه
شقّته بنصفین و دو رخیان از صراط بدوزخ افتند وانّ الّذین لا یؤمنون بالآخرة عن الصّراط لناکبون
از دو جانب صراط دوزخست الیمین والشمال مضلّة بخلاف اعراف که الجنّة علی یمینه والنّار علی شماله
اگرچه یمین و شمال ایشان همین باشد کلتا یدی الرحمن یمین والله اعلم **فصل هشتم** در اشارت بصحایف
اعمال و کرام الکاتبین و نزول ملائکه و شیاطین بر نیکان و بدان قول و فعل ما دامیکه در کون اصوات و حرکات
باشند از بقا و ثبات بی نصیب باشند و چون بکون کتابت و تصویر آیند باقی و ثابت شوند و هر قولی
بگوید یا فعلی بکند اثری ازان با او باقی بماند و باین سبب تکرار مقتضی اکتساب ملکه باشد که با وجود آن
ملکه معاودت باید تا آن قول یا آن فعل آسان بود و اگر نه چنین بودی هیچکس هیچ علم و صناعت نتوانستی
آموخت و تأدیب کودکان و تکمیل ناقصانرا فایده نبودی آن اثرها که از افعال و اقوال با مردم باقی بماند حقیقت
بمثابت کتابت و تصویر آن اقوال و افعال و محلّ آن کتابتها و تصویرها کتاب افعال و صحیفه اعمال خوانند
چه اقوال و اعمال چون متخصّص شوند کتاب باشد چنانکه بیان کنیم ان شاء الله تعالی و کاتبان و مصوّران
آن مکتوبات و مصوّرات کرام الکاتبین باشند قومی بر یمین باشند حسنات اهل یمین نویسند و قومی بر شمال
باشند سیئات اهل شمال نویسند اذ یتلقّی المتلقّیان عن الیمین وعن الشمال قعید در خبرست که هر که حسنه
کند ازان فرشته در وجود آید که او را ثواب دارد و هر که سیّئه کند ازان شیطانی در وجود آید که او را عذاب دارد
و هم در قرآن خبر میدهد انّ الّذین قالوا ربّنا الله ثمّ استقاموا تتنزّل علیهم الملائکة الّا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا
بالجنّة الّتی کنتم توعدون و بمقابل هل انبّئکم علی من تنزّل الشیاطین تنزّل علی کلّ افّاک اثیم و همچنین
ومن یعش عن ذکر الرحمن نقیّض له شیطانا فهو له قرین همینست که بعبارت اهل دانش ملکه گفته اند و بعبارت
اهل بینش ملک و شیطان و مقصود هر دو یکیست و اگر نه بقا و ثبات آن ملکات بودی خلود ثواب و عقاب را
بر اعمال که در زمانی کرده باشند وجهی نبودی و لکن تخلید اهل الجنّة الجنّة و اهل النّار النّار بالنیّات پس هر مثقال
ذرّه نیکی و بدی که کند نیکی و بدی در کتاب مکتوب و مصوّر شود و مؤبّد و مخلّد بماند و چون با پیش چشم ایشان دارند که
واذا الصّحف نشرت کسانی ازان غافل بوده باشند گویند مال هذا الکتاب لا یغادر صغیرة ولا کبیرة الّا
احصیها و همچنین در اخبار بسیار آمده است که از گفتن تسبیحی یا فعل حسنه حوری بیافریدند که در بهشت
جاودانی ازان تمتّع میابند و در دیگر جانب همچنین از سیئات گناهکاران اشخاص آفریدند که سبب
محنت و عقوبت قومی شوند چنانکه در قصّه پسر نوح آمده است انّه عمل غیر صالح و در بنی اسرائیل و لقد
نجّینا بنی اسرائیل من العذاب المهین من فرعون انّه کان عالیا من المسرفین و در خبرست خلق الکافر من
ذنب المؤمن و امثال این بسیارست و این جمله بحکم آن باشد وانّ الدّار الآخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون
پس هرچه در نظر اهل دنیا از وراء حجاب باشد آنرا غیر حیوان بینند چون آن حجاب و غطا از پیش برگیرند که
فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید و این آنگاه بود که ازین حیوة که بحقیقت مرگست بمیرند و بحیوة

آن جهانی که مرگ این جهانست زنده شوند «اَوَ مَن کان میتاً فاحییناه وجعلنا له نوراً یمشی به فی الناس» آنرا
چنان بیند که باشد و اینست اجابت دعاء «اَرِنا الاشیاء کما هی» پس هر که را بعد از کشف غطا و قدرة بصر کتاب
خود بباید خواندن و حساب خود بکردن «وکلّ انسانٍ الزمناه طائره فی عنقه ونخرج له یوم القیامة کتاباً یلقیه منشوراً
اقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیباً» اگر سابق بالخیرات باشد یا از اهل یمین بحکم آنکه «کما تعیشون تموتون
وکما تموتون تبعثون» کتابش از پیش یا از جانب راست دهند «فامّا من اوتی کتابه بیمینه» و اگر از جملهٔ منکوسانی
باشد «ولو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم» یا از اهل شمال کتابش از وراء ظهر یا از جانب چپ دهند «وامّا من
اوتی کتابه وراء ظهره وامّا من اوتی کتابه بشماله» **فصل نهم** در اشارت بحساب و طبقات اهل حساب

مردمان دو طائفه اند طائفهٔ «یرزقون فیها بغیر حساب» و ایشان سه صنف اند صنف اول سابقان و اهل
اعراف‌اند که از حساب منزّه باشند در خبرست که چون در روز فردا در حسابگاه برند فرشتگان از ایشان حساب
طلبند گویند چه بما داده‌اید که حساب باز دهیم خطاب حضرت ایزد در رسد که نیک می گویند شما را با حساب
ایشان کاری نیست و خود خطاب با پیغمبرست در حق جماعتی «ما علیک من حسابهم من شیء وما من حسابک
علیهم من شیء» و صنف دوم جماعتی از اهل یمین که بر سیئات اقدام ننموده باشند و صنف سیوم جماعتی که
دیوان ایشان از سیئات خالی نباشد «فاولئک یبدل الله سیئاتهم حسنات» امّا اهل حساب نیز سه
صنف است اوّل جماعتی که دیوان اعمال ایشان از حسنات خالی باشد که «حبط ما صنعوا فیها وباطلٌ ما کانوا
یعملون» صنف دوم که در شان ایشانست «وقدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً» و صنف سیوم از اهل
حساب که «خلطوا عملاً صالحاً وآخر سیّئاً» و ایشان دو صنف باشند صنفی که حساب خود همیشه میکنند «حاسبوا
انفسکم قبل ان تحاسبوا» بشنیده اند لاجرم بعبارت «یحاسب حساباً یسیراً» و صنفی که از حساب کتاب غافل
بوده باشند لاجرم بمناقشهٔ حساب مبتلا شوند «ومن نوقش فی الحساب فقد عذّب» و حساب عبارت
از جمع و حصر آثار حسنات و سیئاتست که تقدیم یافته باشد تا بحکم عدل جزای هر یکی بیابند و موقفان همیشه شاهد
موقف حساب باشند «لا یؤخّر حساب الموقف الی یوم القیامة» **فصل دهم** در اشارت بوزن اعمال و ذکر میزان

«والوزن یومئذ الحق» هر اثر فعل که اقتضاء اطمینان نفس عامل کند نسبت آن بثقل اولی چه مثقلات کشتیها را از اضطراب
و حرکت ناهموار نگاه دارد و هر اثر که اقتضاء تغیّر نفس و تتبّع اهواء مختلفه کند نسبتش بخفت اولی چه خفیف
باندک تغیّری که در هوا حادث شود در حرکت آید و حرکاتش از نظام خالی بود و اطمینان مستلزم رضا بود لاجرم
«فامّا من ثقلت موازینه فهو فی عیشةٍ راضیة» و اختلاف حرکات نفس از متابعت هوا باشد و هوا مؤدّی بهاویه
لاجرم «وامّا من خفّت موازینه فامّه هاویة» و نیز ابلیس را از آتش آفریده اند و آدم را از خاک «خلقتنی من نار
وخلقته من طین» و آتش خفیف است و خاک ثقیل پس افعال ابلیس اقتضاء خفت کند و افعال آدمی اقتضاء ثقل
ثقیل چه «کل یعمل علی شاکلته» بعضی گفته اند کلمهٔ لا اله الا الله میزانست هرچند فرموده اند «کلمة خفیفة
علی اللسان ثقیلة فی المیزان» که وجود در یک کفّه و عدم در یک کفّه و حرف استثناء که روی با عدم
دارد و روی با وجود بمثابهٔ شاهین است که هر دو کفّه بدو ایستاده است و این کلمه فاصلست

۱۱۹

میان

118

۱۲۰

میان مؤمن و کافر و بهشتی و دوزخی «من قال لا اله الا الله دخل الجنة» **فصل یازدهم** در اشارت بطیّ آسمانها کلام خدای
تعالی دیگرست و کتاب خدای دیگر کلام امریست و کتاب خلقی «انّما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون» و عالم
امر از تضاد بلکه از تکثّر منزّه است «وما امرنا الا واحدة» و امّا عالم خلق مشتمل بر تضاد و تکثّر است «ولا رطب ولا
یابسٍ الّا فی کتاب مبین» و همچنانکه کلام مشتمل بر آیاتست «تلک آیات الله نتلوها علیک بالحق» کتاب هم
مشتمل بر آیاتست «تلک آیات الکتاب المبین» کلام چون متشخص شود کتاب باشد چنانکه امر امضا یابد فعل
شود «کن فیکون» پس صحیفهٔ وجود عالم خلق کتاب خداست جلّ جلاله و آیات او اعیان موجودات
«انّ فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار لآیات لاولی الالباب» و این آیات در آن کتاب
مثبت و مبیّن تا خلق بمطالعهٔ آیات فعلی که در آفاق مثبت است و استماع آیات قولی که در انفس مبیّن است
بحق رسند «سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبیّن لهم انه الحق» و مردم تا در تخت زمان و مکانند آن آیات برو
میخوانند و برو می‌نمایند یکی بعد از دیگری و آن روز بروز است بعد از روزی که برو میگذرد و حالی بعد از حالی که مشاهده میکند
«وذکّرهم بایام الله» بر مثال کسی که نامه میخواند سطری بعد از سطری پس چون نظر بصیرت او بکحل هدایت کشوده شود چنانکه
در اهل قیامت گفته آمد از خلق بگذرد و بعالم امر رسد که مبدأش از آنجا بوده است برجمله کتاب بیکبار مطلع گردد مانند
کسی که آن نامه مشتمل بر سطور و حروف بیکبار در پیچیده بپیش او باشد «یوم نطوی السماء کطیّ السجلّ للکتب والسموات
مطویّات بیمینه» نمی گوید بشماله تا دانند که اهل شمال را از طیّ آسمانها نصیبی نیست و اگر بخود قدرت مطالعه نداشته
باشد چون برو خوانند استماع نکند حالش این بود که «یسمع آیات الله تتلی علیه ثم یصرّ مستکبراً کأن لم یسمعها» در
سمع و بصر و کلام و کتاب اسرار بسیارست که ذکر آن درین مختصر ممکن نباشد **فصل دوازدهم** در اشارت
بنفخات و صور و تبدیل زمین و آسمانها نفخهٔ صور قیامت دو نفخه است از جهت اماتت هر که پندارد که حیاتی
دارد از اهل آسمانها و زمین که اصحاب ظاهر تنزیل و اصحاب باطن تأویل است تا بر خصوص مجعول خود تأویلی کرده اند
«ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا من شاء الله» و اماتت ایشان بکشف عوار مقالات و کسر
اوثان و دیانات باشد تا معاینهٔ نیستی خود بر انداز تحقیقت «انّکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها
واردون» متیقّن شوند «واذا وقع القول علیهم اخرجنا لهم دابةً من الارض تکلمهم انّ الناس کانوا بآیاتنا
لا یوقنون» و نفخهٔ دوم از جهت احیاء ایشان بعد از اماتت و قیام از جهالت «ثم نفخ فیه اخری فاذا هم قیام
ینظرون» و این قیام قیامت باشد و در قیامت بعث بود «ثم انکم یوم القیامة تبعثون» پس ثواب و عقاب باشد
و کسانی باشند که دنیا و آخرت ایشان متحد باشند «لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً» بآن محتاج نباشند
«فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید» پس محل ثواب ایشان همه یکی بود «اعبد الله لا لرغبةٍ او رهبةٍ
بل لانه اهلٌ لان یعبد» پس ایشانرا انتظار قیامت و بعث و ثواب نباشد و غیر ایشانرا در نشأه
ثانیه مکشوف کنند که هستی ایشان نیستی بوده و نیستی هستی و ذوات ایشان بی ذاتی و بی ذاتی خلیفهٔ ذات
صفت ایشان پس ببینند که ظواهر چنانکه انگاشته اند که ایشان بظاهر دانسته اند و بواطن و حقایق نه آنچه
ایشان بباطن حقیقت داشته اند از ارتفاع حجب ظاهر و باطن بحقیقت حقایق و ذات و ذوات رسند

پس زمین نه آن زمین بود که در نشأت اولی از آن زمین میدان فسحت و آسمانها نه آن آسمان بود «یوم تبدل الارض غیر
الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار» **فصل سیزدهم** در اشارت بحالهائی که روز قیامت حادث شود
و وقوف خلق بعرصات «آفتاب که مفیض انوار کلیت در آفرینش این عالم و ماه از او استفاضت نور میکند و بر
مادون خود افاضت میکند در غیبت شود و کواکب مبادی فیضان انوار جزوی اند پس چون نور انوار مکشوف شود
کواکب را وجودی نماند کواکب را وجودی نماند «و اذا الکواکب انتثرت» و ماه محو شود «و خسف القمر» و مستفیض
بمفیض پیوند «و جمع الشمس و القمر» چون ذو النور و نور یکی شود نه از افاضت اثری بماند و نه از استفاضت
«اذا الشمس کورت» «لا یرون فیها شمسا و لا زمهریرا» جبال را که سبب اعوجاج طرق وصول و مقتضی مقامات تعب
سلوک است باول «کالعهن المنفوش کنند» و تا خر بکلی نسف کنند «و یسئلونک عن الجبال فقل ینسفها ربی نسفا
فیذرها قاعا صفصفا لا تری فیها عوجا و لا امتا» یعنی تسبیح و تنزیه و بحار را که عبور از آن جز بتوسط کشتیهای
رساننده بساحل نجات و استدلال بثواقب کواکب متعذر باشد از میان برگیرند «و اذا البحار سجرت» تا بحر و بر
و نشیب و بالا و آسمان و زمین یکی شود و خلایق بعرصات قیامت حاضر شوند «فاذا هم بالساهرة» اهل
برازخ را حجب رقیق و کثیف از پیش بردارند «و اذا القبور بعثرت» و در موقف کشف اسرار باز دارند «وقفوهم
انهم مسئولون» انها که از حبس برزخ خلاص یابند روی ببارگاه عبودیت نهند «فاذا هم من الاجداث الی
ربهم ینسلون» سموم و انیاب و قرون از هوام و سباع و انعام باز ستانند تا سورت اطراف تضاد شکسته شود «یوخذ
السم من الصل و الناب من الذئب و القرن من الکبش» مرگ را که بهر دو طرف تضاد سبب هلاک خلق بود
برصورت کبشی املح میان بهشت و دوزخ بکشند تا هر که مرگ که نیستی باشد هستی مطلق که حیوة ابدی باشد
عیان شود و دوزخ را بر صورت شتری بعرصات آرند «وجیء یومئذ بجهنم» تا اهل عیان او را مشاهده کنند
«و برزت الجحیم لمن یری» و از هول مشاهده او اجزاء آفرینش بر نیستی خود اطلاع یابند «فتشرد شردة ای فیقر نورة
لولا ان جلسها الله لاحرقت السموات و الارض» **فصل چهاردهم** در اشارت بدرهای بهشت و دوزخ
مشاعر حیوانی که بدان اجزاء عالم ملک ادراک کنند هفت است پنج ظاهر و آن حواس خمس است و دو باطن و آن
خیال و وهم است که یکی مدرک صورت است و دیگر مدرک معنی و حافظه و ذاکره از مشاعر نیستند بل اعوان ایشانند و هر نفس که
متابعت هوا کند و عقل را در متابعت مسخر گرداند «افرایت من اتخذ الهه هواه» هر یکی ازین مشاعر سببی باشد از اسباب
هلاک «و اضله الله علی علم» و نا خالش بان کشد «فاما من طغی و آثر الحیوة الدنیا فان الجحیم هی الماوی» پس هر یکی
ازین مشاعر بمثابه دری باشد از درهای دوزخ «لها سبعة ابواب لکل باب منهم جزء مقسوم» و اگر عقل که مدرک
عالم ملکوت است در پیش آن مشاعر است رئیس مطاع باشد و نفس را از هوا او منع کند تا هر یکی از آن مشاعر
مطالعه از کتاب الهی در عالم خلقی که ادراکش بآن مشعر خاص باشد بتقدیم رساند و بعقل نیز استماع کلام الهی از عالم امر تلقی کنند
بخلاف آن قوم که «لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر» آن مشاعر هشتگانه بمثابه درهای بهشت باشند «و اما من
خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی فان الجنة هی الماوی» **فصل پانزدهم** در اشارت بزبانیه دوزخ مدبرات امور
در برازخ علوی که «و السابحات سبحا فالسابقات سبقا فالمدبرات امرا» اشارت باحوال ایشانست هفت سیاره اند که

در دوازده برج میدان سیر میکنند و مجموع هفت و دوازده نوزده باشند و مباشران امور در برازخ سفلی هم هفت
مبادی قوی نباتی است سه اصول و چهار فروع و دوازده مبادی قوی حیوانی ده مبادی احساس کنند که از آنجمله پنج
ظاهر است و پنج باطن و دو مبادی تحرک که یکی قوت جذب است و دیگر قوت دفع و مجموع نوزده باشند پس مردم مادام که
در سجن دنیا محبوس است اسیر تاثیر آن نوزده کارکنان علوی و این نوزده کارکنان سفلی است اگر ازین منزل برنگذرد لا محاله
«کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون» پس چون از سجن بسجین رسد او را مالک با این نوزده زبانیه که از
آثار تعلق یکی ازین نوزده وارد چنانکه گفته آمد باو پیوسته معذب دارند «علیها تسعة عشر» مگر که بر صراط مستقیم
«و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله» بگذرد تا بنور هدایت هادی قیامت بدار
السلام رسد و ازین نوزده زبانیه خلاص یابد «ضرب الله مثلا رجلا فیه شرکاء متشاکسون و رجلا سلما لرجل هل
یستویان مثلا الحمد لله بل اکثرهم لا یعلمون» **فصل شانزدهم** در اشارت بجوهای بهشت و آنچه بازای آن بود
بدانکه آب ماده حیات کافه اصناف نباتات و حیوانات است «و جعلنا من الماء کل شیء حی» مانند مواعظ و نصایح که عموم مردم را بآن انتفاع باشد
و لیکن بعضی از آن اجاج است و بعضی آسن و بعضی غیر آسن و بهترین غیر آسن است و شیر ماده تربیت اصناف حیوانات است
و از آب خاص تر است چه نباتات و بعضی حیوانات را از آن نصیب نباشد و خاص غذای بعضی حیوانات بود در ایام طفولیت مانند
مبادی و ظواهر علوم که سبب ارشاد مبتدیان باشد و از آن نیز بعضی مستحیل و بعضی متغیر و بعضی غیر متغیر و بهترین غیر متغیر است و عسل
از شیر خاص تر است چه غذای بعضی حیوانات است و سبب شفای بعضی اصناف در بعضی احوال و موافق همه امزجه و نسبت وی
مانند حقایق و غوامض علوم است که انتفاع بدان خواص الخواص و محققان را باشد و از آن نیز بعضی مکدر است و بعضی متوسط
و بعضی مصفی و بهترین مصفی است و خمر از عسل خاص تر است چه خاص بنوع انسانست و از نوع بعضی اصناف
در بعضی احوال بر اهل دنیا حرامست و ایشان را از حبس و بر اهل بهشت حلالست و ایشان را طهور و از آن بعضی طاهر
خوذیست و بعضی متوسط و بعضی ملذ و بهترین ملذ است و طهور پس آب سبب خلاص است از تشنگی و شیر از
نقصان و عسل از بیماری و خمر از اندوه و چون اهل بهشت اهل کمال اند تمتع ایشان عام است این چهار را بر وجه اتم «مثل
الجنة التی وعد المتقون فیها انهار من ماء غیر آسن و انهار من لبن لم یتغیر طعمه و انهار من خمر لذة للشاربین و انهار من عسل
مصفی و لهم فیها من کل الثمرات» اما ثمرات اهل بهشت در نظر اهل دنیا متشابه نماید زیرا که اینجا حق و باطل مشتبه اند
«و اتوا به متشابها» و در دوزخ بازاء آن چهار نهر حمیم و غسلین و قطران و مهل باشند «و تلک الامثال نضربها
للناس و ما یعقلها الا العالمون» **فصل هفدهم** در اشارت بخازن بهشت و دوزخ و صفت رسیدن مردم با فطرت
اولی که در نشأه اول بوده باشد بابتدا مردم را وجود داده اند پس آگاهی پس قدرت پس ارادت چه با دل یکچندی موجود
بود و در صورت سلاله و نطفه و مضغه و علقه و عظام و لحم بعد از آن زنده و خبر دار شد «هل اتی علی الانسان
حین من الدهر لم یکن شیئا مذکورا» و یکچندی کارزنده بود تا قوت حرکت و بطش در وی ظهور یافت و یکچندی متحرک بود
تا قوت تمییز میان نافع و ضار در وی بفعل آمد و بعد ازین قوتها مرید نافع و کاره ضار گشت و چون معاد عود است
با فطرت اولی می باید که این صفات در وی منتفی شود بر عکس این ترتیب پس اول باید که ارادتش در ارادت
واحد مطلق که موجد کل است مستغرق و منتفی شود چنانکه او را هیچ ارادت نماند و چون وجود کل تابع ارادت

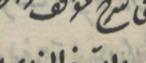
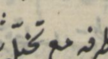
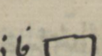
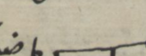
واحد مطلق است تعالی ذکره پس هر چه آید مطابق ارادت او آید و این درجهٔ رضاست و صاحب
این درجه همیشه در بهشت بود لهم ما یشاؤن فیها ولدینا مزید و باین سبب خازن بهشت را
رضوان خوانند که تا باین مقام نرسد از نعیم بهشت لذت نیابد و رضوان من الله اکبر و بعد از آن باید قدرتش
در قدرت او منتفی شود تا خود را هیچ قدرت مغایر قدرت او نداند و این مرتبه را توکل خوانند و من یتوکل علی
الله فهو حسبه و بعد از آن باید که علمش در علم او تعالی منتفی شود تا بخودی خود هیچ نداند و این مرتبه را تسلیم
و یسلموا تسلیما و بعد از آن باید که وجودش در وجود او تعالی منتفی شود تا بخودی خود نباشد و این مقام اهل
وحدت است اولئک الذین انعم الله علیهم من النبیین والصدیقین و اگر سالک این طریقت نشود بر حسب
ارادت خود رود ارادت او هواهای مختلف و مخالف حق اقتضا کند و لو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات
والارض ومن فیهن پس از هواهای خود ممنوع شود و حیل بینهم وبین ما یشتهون و در سخط خدای تعالی
افتد افمن اتبع رضوان الله کمن باء بسخط من الله و هوا او را بهاویه تا باغلال و سلاسل نامرادی کلی
مغلول و مقید کرده و نامرادی صفت مالک است و باین خازن هاویه را مالک خوانند و بعد از آن بازاء
درجهٔ توکل درکهٔ خذلان باشد و ان یخذلکم فمن ذا الذی ینصرکم من بعده و بازاء درجهٔ تسلیم درکهٔ هوان و من یهن الله فما له من
مکرم و بازاء درجهٔ وحدت درکهٔ لعنت اولئک یلعنهم الله ویلعنهم اللاعنون تا همچنانکه انتفاء قدرت و علم و وجود طائفه
اول اقتضاء قدرت نامتناهی و علم ذاتی و هستی جاودانی کرد و ذلک الفوز العظیم استبداد این قوم باین صفات اقتضاء عجز
نامتناهی و جهل کلی و نیستی همیشگی کند و ذلک الخزی العظیم **فصل هژدهم** در اشارت بدرخت طوبی و درخت زقوم علم و قدرت
و ارادت که مبادی ایجاد افعال اند خلق را سه صفت مختلف است و خدای تعالی را هر سه یکی اما باعتبارات مختلف که بنسبت با معقول
خلق باشد سه نماید و خود در ضمایر ما که نسبتی با عالم امر دارد اگر تصور صورتی معقول یا محسوس کنیم آن صورت از آن روی که تصور کرده ایم
معلوم ماست و بآن عالم باشیم و از آن روی که ایجادش کرده ایم مقدور ما باشد و ما بر آن قادر باشیم و از آن روی که تا نخواستیم
متصور نشد مراد ماست و ما آن را مرید باشیم پس معلوم و مقدور و مراد ما هر سه یکی باشد درین صورت و علم و قدرت و ارادت او
تعالی همین حکم دارد پس او را هر سه صفت متحد باشد و کسی که عالم او عالم بود و بقدرت او قادر و بارادتش مرید چنانکه در حال اهل
بهشت گفتیم و چنانکه در خبر آمده است کنت سمعه الذی یسمع بی و بصره الذی یبصر بی الحکمش همین بود اطعنی اجعلک مثلی و لیس
کمثله شیء پس هر چه ارادت او بآن تعلق گیرد هم در حال موجود شود یعنی تمنا و وجدانش یکی بود و این معنی مثال درخت طوبی است
در بهشت که هر چه بهشتیان آرزو کنند هم بآرزوی ایشان دفعةً واحدةً بر آن درخت حاصل شده و در پیش ایشان حاضر طوبی لهم و حسن
مآب و برای این حال کسانی که این سه صفت اقتضاء تکثر کند بحسب هر یکی نوعی از ناکامی و عذاب تو کد کند انطلقوا الی ظل ذی
ثلث شعب لا ظلیل ولا یغنی من اللهب پس بجای درخت طوبی ایشان را درخت زقوم باشد انها شجرة تخرج فی اصل الجحیم طلعها کانه
رؤس الشیاطین ابتدای وجود تخم است که سبب انبات درخت باشد والشیاطین اهواء مردیه و ان الشیطان
لیجری من بنی آدم مجری الدم رؤس ایشان مبادی اشخاص پس مبادی هواء نفس مبداء انبات آن درخت است
و منشاء نشو اصل هاویه عصمنا الله تعالی و ایاکم من الضلال والتضلیل و وفقنا و ایاکم لنصر الحق علی الباطل **فصل**
نوزدهم در اشارت بحور عین چون دیدهٔ بصیرت مرد موفق بکحل توفیق گشاده شود و ابراهیم وار بر مطالعهٔ ملکوت

هر دو کون حاضر و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین و اردات حضرت عزت
را که در پردهٔ غیب ظهور میکند و در یک ذره از ذرات عالم کائنات خویشتن را بواسطهٔ نور تجلی جلوه میدهد
مشاهده کند و لا محاله چنانکه گفته اند هر یکی در نیکوترین صورتی از صور مخلوقات متمثل شوند مانند آنچه در قصهٔ
مریم آمده است که فتمثل لها بشرا سویا و چون تمتع از آن مشاهده بفیضان اثری در عالم وحدت که مقتضی
ازدواج ذات و صورت باشد بایکدیگر بروجهی که مفضی باتحاد بود صورت نبندد پس با هر یکی از آن صورت که
بمنزلت یکی از حوران بهشت باشد این ازدواج حاصل گردد و زوجناهم بحور عین و بآن سبب که چهره این پردگیان
از دیدهٔ اغیار و اهل تضاد مصون است حور مقصورات فی الخیام باشند و بحکم آنکه نامحرمان عالم کثرت را چه آن
قوم را که بظاهر عالم ملک باشند و چه آن قوم را که بباطن عالم ملکوت محجوب شده وصل ایشان ناممکن است
لم یطمثهن انس قبلهم ولا جان باشد و بسبب آنکه معاودت آن حالت موجب التذاذی بود زیادت از نوبت اولی
مانند محبوبی که مفقود باشد بعد از مقاسات طلب مفاقصهٔ بازیافته شود بکارت و غرابت آن لذت هر نوبت
متجددتر شود **فصل بیستم** در اشارت بثواب و عقاب و عدل او باین سبب من جاء بالحسنة فله عشر
امثالها ومن جاء بالسیئة فلا یجزی الا مثلها و در موضع دیگر مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبة
انبتت سبع سنابل فی کل سنبلة مائة حبة اما قومی هستند که از حیز فضل اند یبدل الله سیئاتهم حسنات
و بازاء ایشان آنها که حبطت اعمالهم و قومی هستند که از حیز عدل اند فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره ومن یعمل مثقال
ذرة شرا یره و بازاء ایشان آنها که لا جرم انهم فی الآخرة هم الاخسرون همچنین قومی را یؤتکم کفلین من رحمته و قومی را
یؤتون اجرهم مرتین و قومی در ثواب فیضاعفه له وله اجر کریم و قومی در عذاب یضاعف لها العذاب
ضعفین و آن تفاوت بنسبت تفاوتیست که در سیئات و حسنات باشد بنسبت با هر قومی که حسنات الابرار
سیئات المقربین و از سینهٔ آدم تا از سینهٔ ابلیس تفاوت بسیار است و در خبر است که ضربة علی یوم الخندق
توازی عمل الثقلین پس بالای همه ثوابها ثواب آن کسانی است که بحکم آن جهانی خودی خود در باختند و فوق کل ذی
بر بر حتی یقتل الرجل فی سبیل الله همچنانکه بالاء همه عقابها عقاب کسانی است که بحکم آن خودی خود زیان
کنند الذین خسروا انفسهم و آنها که اعمال ایشان متحد باشد اهل فوز اکبر اند فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة
اعین ایشان راست مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر ایشان از ثواب منزه اند چه دنیا
و آخرت بر مرد خدا حرام است الدنیا حرام علی اهل الآخرة والآخرة حرام علی اهل الدنیا وهما حرامان علی اهل الله
والله اعلم بالصواب و به ثقتی و توکلی

رسالة فی تضعیف المذبح للمولی لطفی المقتول رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة علی نبیه و آله اجمعین **الباب الاول** فی المقدمات التی یجب بتقدیم الکتاب فیها
المربع سطح یحیط به اضلاع اربعة متساویة توازی الخطین تقابلهما علی وجه لا یقع الالتقاء بینهما بکل من
طرفیها و ان اخرجا من ای طرف کان الی غیر النهایة **الاجسام المسطحة** ماله سطوح ستة متوازیة سواء کانت متساویة او لا

المكعب جسم محيط به ستة سطوح متساوية على ما ذكره في شرح المواقف واحسن منه ان يقال المكعب جسم متساوية الابعاد الثلثة كبيت له عشرة اذرع في الطول والعرض والسمك ضرب الخط في الخط عبارة عن تحصيل سطح يكون الخط المضروب ضلعية على التوازى والخط المضروب فيه ضلعية الاخرين على وجه التوازى ايضاً مثلا اذا ضربنا خط اب في ج د يحصل منه سطح اب ج د هكذا ج  ا ب وذلك ان ضرب العدد في العدد عبارة عن ان يصادف احدهما كلاً من احاد الاخر على حدة فيتكرر العدد المضروب بعدد احاد المضروب فيه مثلا ضرب الثلثة في الاربعة عبارة عن مصادفة الثلثة كل واحد من احاد الاربعة حتى يتكرر الثلثة بعدد احاد الاربعة فيحصل منه اثنى عشر وعلى هذا القياس ضرب الخط في الخط فانه عبارة ايضاً من تلاقى احدهما جميع القدر الذى في الاخر وذلك لا يمكن بتطبيق احدهما على الاخر في جهة العرض اذ لا عرض للخط فيتهلك احدهما في الاخر ولا يزيد القدر بالتطبيق في جهة العرض لانه ضرب ما لا قدر له مطلقا فانه قدر لكن ضرب من جهة ما لا قدر له لا يفيد في تحصيل القدر كضرب الواحد في الواحد بل لا بد ان يوضع احد الخطين كخط اب ويجعل خط ج د عموداً على طرفه هكذا ج  ا ب ويجر خط ج د الى طرفه مع تخيله ثابتاً في موضعه الاول وهكذا فعل في خط اب اعنى يمد على وضع العمودية على خط ج د الى طرفه مع تخيله ثابتاً في موضعه الاول فيلاقى كل من الخطين لجميع القدر الذى هو في الاخر على ما هو في معنى الضرب فيحصل منه سطح اب ج د وقس عليه ضرب السطح في السطح ليحصل منه الجسم فانه انما يحصل احدهما عموداً على طرف الاخر وامرار كل منهما على الاخر على الوجه الذى صورناه ولا يحصل الجسم بالتطبيق في جهة العمق لقضية الاستهلاك وقد يقال ضرب ضلع السطح في الارتفاع ولكل منهما يحصل جسم مسطح وستة سطوح يكون الخطان المتوازيان في كل سطح خط الارتفاع والخطان المتوازيان الاخران ضلع السطح المضروب فيه او ضلع سطح المربع انما يحصل بضرب الخط بنفسه والجسم المكعب انما يحصل بضرب السطح المربع في نفسه مساحة الجسم وهو يحصل بضرب طوله في عرضه ثم بضرب السطح الحاصل منه في ارتفاعه التضعيف وتضعيف الشىء عبارة عن جعله مثل نفسه مرتين وذلك لا يتصور الا في الكم فالمضعف اما كم منفصل او متصل وتضعيف الكم المنفصل اعنى العدد جعل احادها مثل نفسها مرتين كجعل الخمسة عشرة والكم المتصل اعنى المقدار والبعد اما بعد واحد اعنى الطول كالخط واما بعدان فقط اعنى الطول والعرض كالسطح واما ابعاد ثلثة اعنى الطول والعرض والعمق كالجسم التعليمى وتضعيف كل منهما جعله مثل نفسه مرتين في بعديته فما هو ذو بعد واحد فتضعيفه في ذلك البعد اعنى جعل ذلك البعد الواحد مثل نفسه مرتين وما هو ذو بعدان فتضعيفه فيهما اعنى جعل مجموعى البعدين من حيث هما مجموع مثل نفسه مرتين فوضع مربع ضلعه تحته اذرع مربع اخر ضلعه تحته اذرع ايضاً ليس بتضعيف للمربع لانه تضعيف له في بعد واحد بل لمجموع المربعين نصف ضعف المربع ولهذا اخطاء القاضى الجاهل بعلم الهندسة في مثله حكى ان واحداً اشترى من اخر ارضاً طوله وعرضه اربعون ذراعاً فسلم البايع ايضاً طوله وعرضه عشرون ذراعاً وارضاً اخر طوله وعرضه عشرون ذراعاً ايضاً فلم يرض المشترى فاتيا القاضى فوض القضية على القاضى فقال القاضى الذى سلمك هو تمام حقك وكان عند القاضى مهندس فقال لا بل هو نصف حقه لان ما سلمه يساوى في احد بعده لا بعديه جميعاً فلا يكون ما سلمه اربعين في اربعين الذى هو تمام حقه كما لا يخفى على المتخيل الصادق فرجع القاضى فليكن المربع هكذا  فاذا وضعت تحته مربعاً اخر مثله هكذا  ما ضعفته لانه جعلته مثل نفسه مرتين في بعد واحد وان الغاية تطلبون ان

تضعيف

121

تضعيف المربع وضع مثله جنبه ظناً منهم ان تضعيف احد بعده تضعيف له وانما تضعفه اذا جعلته مثل نفسه مرتين في مجموعى بعديه هكذا  ومن هذا علم ان تضعيف المربع يشتمل اربعة امثال المربع الاول لكون التضعيف فيه في كلا بعديه كما ان مضعف الخط يشتمل على مثلى الخط بكون التضعيف فيه في بعد واحد والطريق الى تضعيف السطح المربع ان يضرب ضعف احد اضلاعه في نفسه وهذا يجعل المربع مثل نفسه مرتين في كلا بعديه كما لا يخفى على من له تخيل صادق وما له ابعاد ثلثة اعنى الجسم فتضعيفه جعله مثل نفسه مرتين في مجموع ابعاده الثلثة فوضع مكعب ضلع سطوحه اربع اذرع جنب مكعب اخر مثله ليس تضعيف المكعب لانك ما جعلت ابعاده الثلثة مثل نفسها مرتين بل جعلت بعده الواحد كذلك فهو اى مجموع المكعبين نصف نصف ضعف المكعبين ولهذا حكم القاضى المهندس في مثل ذلك بربع الاجرة حكى ان رجلاً اخذ بناء على ان يضعف داره على ثمانية مائة الف درهم وكان الدار عشرة اذرع في الطول والعرض والسمك وجعل البناء طوله عشرين ذراعاً مع بقاء العرض والسمك على حالهما فطلب البناء تمام الاجرة فابى الاجر فجاء الى القاضى فامر القاضى بربع الاجرة فقال ان جعلت الدار عشرين ذراعاً في الطول والعرض فقط دون السمك كان الحاصل نصف المضعف الذى هو ربعه فحقك ليس الا ربع الاجرة واجر الاخر البناء ايضاً على ان يبنى له بيتاً طوله وعرضه وسمكه عشرة اذرع فبنى البناء بيتاً طوله وعرضه وسمكه خمسة اذرع وبعد اتمامه طلب نصف الاجرة فابى الاجر فحاكما القاضى المهندس فحكم بثمن الاجرة فقال اذا نصفت في السمك فقد نصفت البيت مرة واذا نصفت في الطول فقد نصفت مرة اخرى واذا نصفت في الارض فقد نصفت مرة ثالثة فالذى بنيته نصف نصف نصف البيت الذى عقد الاجرة عليه ونصف نصف نصف البيت ثمنه فحقك ليس الا الثمن ومن هذا علم ان القدر الذى هو اكثر من بعد واحد فقى تنصيفه يكفى تنصيف بعد واحد اى بعد كان وعلم ايضاً كما ذكرنا ان مضعف المكعب يشتمل ثمانية امثال المكعب لانك اذا جعلته مثل نفسه مرتان في بعديه فقط يكون مشتملاً على اربعة امثال كمضعف المربع فاذا حصلته مثل نفسه مرتين في بعده الثالث بعد اعتبار ذلك في بعديه الاول والثانى يكون مشتملاً على ثمانية امثاله حتى لو ضعف مكعب ثقله قنطار يكون ثقل مضعفه ثمانية قنطار وهكذا حكم جميع الاجسام وجميل ما ذكرنا مما لا يخفى على المتخيل الصادق عند تجريد النهى الوقادة عن مالوفات الوهم واحكام العادة فتضعيف المكعب الذى اضلاع سطوحه تحته اذرع جعله عشراً في عشر بان يجعل له عشرة اذرع طول فى عشرة اذرع عرض ثم جعل ذلك العشرة في العشرة في عشر اخر بان يجعل له عشرة اذرع طول وعرض في عشرة اذرع سمك وهذا هو تضعيف المكعب لا وضع مثله في جنبه وطريق تحصيله ان يضرب ضعف ضلع سطح المربع في نفسه ليحصل منه مربع ضعف سطح المربع ثم يضرب ضلع الحاصل في ضعف ارتفاعه ومن هذا علم ان تضعيف المربع يضرب ضعف ضلعه في نفسه لا بوضع مثله في جنبه فتضعيف مربع هو خمس في خمس جعله عشراً في عشر النسبة هى فدران احد الكعبين من الاخر في الكميات المناسبة هى التى يكون نسبة الاول منها الى الثانى كنسبة الثالث الى الرابع فان كان الثالث مثل الثانى يسمى ثلثة اعداد متناسبة والاعداد المتناسبة الفرد مثل مجموع الاثنين والاربعة والثمانية لان نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الاربعة الى الثمانية وان لم تكن الثانى مثل الثالث يسمى اربعة اعداد متناسبة والاعداد المتناسبة الزوج مثل مجموع الاثنين والاربعة والثلثة والستة لان نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الثلثة الى

الستة وفي المناسبة الزوج ان كانت نسبة الاول الى الثاني كنسبة الثاني الى الرابع يسمى المناسبة المتوالية
كمجموع الاثنين والاربعة والثمانية وستة عشر فان فيها نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الاثنين الى الاربعة وان
لم يكن كذلك يسمى غير المتوالية كمجموع الاثنين والاربعة والثلثة والستة واقل ما لا بد منه للنسبة المتوالية هو الاشياء
الاربعة لان النسبة المتناسبة لا يمكن حصولها الا بين الاشياء الثلثة فلا بد لتوالي تلك النسبة المتناسبة من شئ آخر لا
اقل منه لان توالي النسبة هو تكرر تناسب النسبة مثلا نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الاربعة الى الثمانية وهي تناسب
النسبة مرة واقل توالي تلك النسبة انما يكون بتكرر تلك المرة اوى كان يقال نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الثمانية الى
ستة عشر ثم هلم جرا في جانب سنة التوالي **الباب الثاني** في المقصود وهو حل كلام افلاطون الالهي حكي انه وقع
وباء عظيم في بعض هياكل اهل وقيل وهو هيكل داود النبي عليه السلام الذي بناه ووضع فيه الارغنون الكبير
فسألوا بعض انبياء بني اسرائيل عن سبب دفعه فاوحى الله اليه انهم متى ضعفوا المذبح الذي كان لهم على هيكل
المكعب ارتفع عنهم الوباء فاثبتوا مذبحا آخر واضافوه الى الاول فازداد الوباء فسألوا ذلك النبي عليه السلام
عن سببه فاوحى الله اليه بانهم لم يضعفوا المذبح بل احدثوا آخر مثله وليس هذا بتضعيف المكعب فاستغاثوا
بافلاطون فقال انكم تنفرون عن ثلث اي ثلثة علوم من الحكمة وهي الحساب والهندسة والوفق فابتلاكم الله بالوباء
عقوبة لكم لان للعلوم الحكمية عند الله مقدارا اتم انه ابقى الى اصحابه انكم متى امكنكم استخراج خطين بين خطين
على نسبة متوالية توصلتم الى تضعيف المذبح وانه لا حيلة لكم فيه دون استخراج ذلك فاهتموا في استخراجه
حتى تمحوا العلل باستخراجه بتضعيف المذبح ووضعوا عشرة آلاف بيت مشحون بعشرة آلاف عدد على سير طبيعي انتهى
كلام الافلاطون **اقول** حل كلامه لا يتم الا بتفسير ما وقع في هذه الحكاية من الالفاظ التي يجب تفسيرها وبيان سبب وقوع الوباء
من ضيق المذبح وبيان سبب ازدياده من اضافة مذبح آخر اليه وبيان ان اضافة مذبح آخر ليس بضعف المكعب وبيان
مناسبة العلوم الثلثة بتضعيف المذبح وبيان استخراج الخطين وكيفية التوصل به الى تضعيف المذبح وبيان سبب اندفاع الوباء
بتضعيف المذبح وبيان تعلق التضعيف بوضع المائة الذي اشير اليه بقوله ووضعوا عشرة آلاف بيت وبيان سبب اندفاع
الوباء بوضع المائة في المائة فهذه تسعة مطالب نورد كلا منها ونبينه على وجه لا يبقى شائبة شبهة **المطلب الاول**
في معنى تغير الالفاظ قال في الصحاح الهيكل بيت الاصنام والمراد هنا المعبد مطلقا المذبح الحفرة التي يذبح فيها وكان
الذبائح والقرابين في المعابد الشريفة كمكة والقدس الشريف وغيرهما من الهياكل العظام كهيكل النور وهيكل عطارد
وهيكل اقليدس الكبير مما يعتنى شأنه في كل امر مهم يكثر وقوعها وكانوا قد وضعوا في هذا الهيكل الذي وقع فيه الوباء
مذبحا مثل الحوض المكعب لاجراء دماء القرابين والقاذورات فيها والمكعب قد مر تفسيره في الباب الاول والمراد من العدد
على سير طبيعي وقوعه على وجه التعداد الذي يقتضي طبعه وتعوده عليه كان يقول واحد واثنان ثلثة اربعة خمسة بالغا ما بلغ
المطلب الثاني في بيان سبب وقوع الوباء من ضيق المذبح فنقول ان الوباء يحدث من عفونة الهواء ولعفونة الهواء اسباب
من جملتها عفونة الجيف والدماء الفاسدة والمزابل وامثالها من سائر القاذورات في المضايق لكثرة تراكمها الموجب
لعفونته على ما تبين في موضعه فاذا كان المذبح ضيقا يتراكم ما فيه تراكما شديدا فيتعفن ويعفن الهواء ويحدث الوباء
المطلب الثالث في بيان سبب ازدياد الوباء باضافة مذبح آخر فنقول لما كان تعفن الهواء المحدث للوباء بتعفن ما في المذبح

بسبب

بسبب كثرة تراكمه لضيقه فلا شك ان تعدد المضايق يوجب تعدد موضع كثرة التراكم فيتعدد موضع التعفن فيكثر
ما يلزمه وحصل فرادا ان تعفن الاخلاط حتى الربع اذا كان في موضع واحد يحم يوما ويومين لا واذا كان التعفن
في موضعين يحم يومين ويوم لا واذا كان في ثلثة مواضع يحم كل يوم كالنائبة ويظنه الطبيب الجاهل نائبة ولا يعرف
انه ربع مركب من ربعين وهذا مما يعرفه حذاق الاطباء **المطلب الرابع** بيان اضافة مذبح آخر ليس تضعيفا للمكعب
فنقول قد مر في الباب الاول ما يغنيك عن بيانه ههنا فليرجع اليه **المطلب الخامس** بيان مناسبة العلوم الثلثة
بتضعيف المذبح وهذا مما يظهر في اثناء تحقيق سائر المطالب فلا حاجة الى بيانه بالاستقلال **المطلب السادس** بيان
استخراج الخطين بين الخطين وكيفية التوصل به الى تضعيف المذبح فنقول انك لما عرفت في الباب الاول طريق
تحصيل تضعيف المربع ان يضرب ضعف ضلع سطح المربع في نفسه ليحصل منه مربع هو ضعف سطح المربع ثم
يضرب ضلع المربع الحاصل الذي هو ضعف ضلع المربع الاول في ضعف ارتفاعه علمت ان تضعيف المربع لا يتوصل به
الا باستخراج خطين بين خطين على نسبة متوالية الخط الاول ضعف ضلع المربع المضروب والخط الثاني هذا الضعف
المضروب والخط الثالث ضلع المربع الحاصل بعد الضرب الذي هو ايضا ضعف ضلع المربع الاول والخط الرابع
ضعف ارتفاع المذبح المكعب وهذه الخطوط على نسبة متوالية لان نسبة الاول الى الثاني كنسبة الثاني الى الثالث
ونسبة الثاني الى الثالث كنسبة الثالث الى الرابع لان الخطوط الاربعة متساوية ههنا فيكون النسبة المتوالية في
الخطوط الاربعة المتوالية في النسبة التي يجب استخراجها في تضعيف الاجسام المسطحة كلها مكعبا كان او غيره على
نسبة التساوي انما وقع لخصوصية المكعب الذي يتساوى اضلاعه سطوحه وفي غيرها المكعب من المسطحات لا يكون
على نسبة التساوي واستخراج تلك الخطوط الاربعة في المكعب انما يحصل بمساحة ضلعه ثم تضعيفه وانما لم يذكر افلاطون طريق
تحصيل تضعيف المكعب على التفصيل بل رمز الى ما هو العمدة لان دأبه الرمز والالغاز في كلامه على ما يعرفه من زاول كتبه
المطلب السابع بيان سبب اندفاع الوباء بتضعيف المذبح فنقول لما كان التعفن بكثرة التراكم بضيق الموضع
وكلما وسع الموضع طولا وعرضا يقل التراكم وكلما وسع سمكا يتحرك فيه الهواء اكثر حركة فلا يحتبس كل الاحتباس
الذي هو من اسباب التعفن ولان الهواء يكون كثيرا حينئذ فلا يعفنه اذى تعفن ما في المذبح كالماء الكثير فانه لا يتغير
قدر قليل من الاشياء المرة الذي ربما يتغير قليلا من الماء مصداقه المثل المشهور بلسان الكلب لا ينجس البحر **المطلب الثامن**
بيان تعلق المذبح بوضع المائة في المائة بضعف فنقول ان من عادات الحكماء انهم اذا وضعوا معبدا او غيرها وضعوا
في اساسها او جدارها او سقفها او سطحها او في موضع آخر فيها وفقا مناسبا لاغراضهم وحاجاتهم قال في شمس الآفاق
في معرفة الاوفاق ان اول من تكلم في علم الوفق هو ابراهيم عليه السلام فانه وضع مائة في مائة في اساس مكة ووضع هذا
ايضا ثاليس الحكيم في هيكل عطارد وذكر انه استخرج بالالهام الالهي وقال ايضا من وضع الستة في ستة في شرف زحل
على آجرة بحداد وضعه في اساس البناء في كل زاوية ركن وذلك اذا وصل زحل الى برج الجدي فانه يطول بقاؤه
ويحسن بناؤه ويصير محل الاكابر ولا يخرب في المدد الطويلة حتى لو ارادوه ان يخربوه لم يمكن ان يخرب وان القى
الآجرة في بئر فان ماءه يزيد زيادة كثيرة وذكر في تواريخ اليونان ان اهرام مصر كانت قد بنيت وتحته لبنة وضع
عليها ستة في ستة ثم ان الوباء كما يحدث من الاسباب الارضية الطبيعية كذلك يحدث من الاسباب السماوية

الالهية صرح به الشيخ الرئيس ابن سينا في القانون وتوسيع المذبح بتضعيفه انما يدفع اسبابه الارضية لا السماوية
والوحي الالهي كان مخبراً عن دفعه على الاطلاق بتضعيف المذبح فلابد ان يتحقق الى التضعيف امر مناسب له ومؤثر
في دفع الاسباب السماوية ليكون التضعيف بما يناسبه دافعاً للوباء على الاطلاق ويكون الوحي الالهي اشارة اليه
ايضاً بامر التضعيف فاذا كان الامر كذلك فهؤلاء اصحاب افلاطون من رمزه وضع وفق المائة في المائة بناء على ذاتهم
من وضع الاوفاق في الابنية مناسباً لوضعهم وكان غرضهم ههنا دفع الوباء فلابد ان يوضع وفق المائة في المائة او يبين
لهم وفق يناسبه بتضعيف المكعب ويرفع الوباء غير المائة في المائة فوضعوا ذلك لدفع الوباء الحادث من الاسباب السماوية حتى
يكون عمل التضعيف تاماً في دفع كلا نوعي الاسباب اذ تاثير الاوفاق تاثير الهي يؤثر في دفع الاسباب السماوية الالهية لان
علم الوفق اول علم اوجده الله تعالى بنفسه ولم يزل بعد ذلك يتوارث الانبياء عليهم السلام والاولياء والحكماء كابراً عن كابر
وانما قلنا ان وفق المائة في المائة مناسب للتضعيف لان عدد بيوته حاصل من ضرب العشرة في نفسها ثم ضرب الحاصل وهو
المائة في نفسها كما ان تضعيف المكعب حاصل من ضرب ضعف ضلع سطح المربع في نفسه ثم ضرب ضلع المربع الحاصل بعد التضعيف
في ضعف ارتفاع المكعب الذي هو مثله وما له ضربه في نفسه مرتفعاً ففي كل منها تكرار الضرب في النفس وايضاً كما ان في
التضعيف خطوطاً على نسبة متوالية ضرب كل واحد من خطها في نفسها كذلك في وفق المائة اعداد على نسبة
متوالية حضرويه كل واحد من عدديها في نفسه وهي العشرة والمائة والالف وعشرة الآف فان نسبة العشرة الى المائة
كنسبة المائة الى الالف ونسبة المائة الى الالف كنسبة الالف الى عشرة الآف وهي حاصلة من ضرب العشرة في نفسها
وضرب الحاصل من هذا الضرب اعني المائة في نفسها فكل واحد من العددين في تلك الاعداد اذ الاربعة المتوالية مضروب
في نفسه في هذا الوفق فوفق المائة في المائة على محاذات تضعيف المكعب في الذات والخاصة فكان الاشارة الى التضعيف
اشارة الى هذا الوفق بعد ملاحظة الامرين اعني ذاب هذا الوفق في الابنية وكون بعض اسباب الوباء سماوية لا
يرفع الا بالامور الالهية ولذلك فهؤلاء اصحاب افلاطون الاشارة الى هذا الوفق وتمموا العمل وبما ذكرنا ظهر المناسبة التامة
بين هذا الوفق وبين تضعيف المكعب **المطلب التاسع** في بيان لمية اندفاع الوباء بوضع المائة في المائة ولنتكلم اولاً
شيئاً يسيراً مما يتعلق بعلم الوفق وتحقيق التأثيرات الوفقية فنقول ان علم الوفق كما ذكرناه اول علم اوجده الله
تعالى وعلمه آدم عليه السلام فتوارث انبياؤه من الانبياء والاولياء والحكماء كابراً عن كابر الى ان بلغ النوبة
الى ابراهيم عليه السلام ففصله ونشره واظهر مكنوناته وبين خواص الاوفاق فانه اول من تكلم في تفصيل هذا العلم
فلما فصله بعض التفصيل رغب الناس في اشتغاله الى ان بلغ النوبة الى موسى عليه السلام فاظهر موسى عليه السلام
ايضاً بعضاً من اسراره وخواصه حتى انه وضع ستة في ستة على صحيفة ذهب واستخرج به تابوت يوسف عليه
السلام من قعر النيل ومن خاصية الستة في الستة انه اذا وضع جسم رفيع على شرف عطارد وهو سالم عن النحوس
والاحتراق ومن نظر المريخ والقمر في ان المشتري والطالع الجوزاء والسنبلة في ثلثة لا محاج احداً الا غلبه وقهره ورزقه الله
تعالى قوة الجنان وجريان اللسان مع الفصاحة والبلاغة وينطق بالحكم والاسرار وهو الذي كان الحكماء يعظمونه
ويقولون بان فيه سر الاسم الاعظم ثم اذا بلغ النوبة الى سليمان عليه السلام اشتغل بعلم العدد والاوفاق فعلم اصحابه
فاشتغلوا بتفصيله واستخراج خواصه وذكر في اوائل كتبه ان جميع الكليات خلقت على حسب ترتيب الاعداد وبانه

صرح به الغزالي رحمه الله
منه

في شرح فضائل الاعداد وخواصها وترتيب نسبها الثلث اعني العددية والهندسية والتأليفية وزعم انه
اقتبس ذلك من مشكوة النبوة وامر تلامذته بتعظيم العدد والتوغل في كشف اسراره وقال علم العدد لمعة من
العالم القدسي وجذوة من الفيض الالهي ثم بلغ النوبة الى ثاليس الحكيم الملطي وضع المائة في المائة على هيكل
عطارد في لوح مربع وزعم انه استنبط ذلك بالالهام الالهي وكان اليونانيون باجمعهم يتبركون به ويعظمونه غاية
التعظيم واذا اتهمهم امر او غشيهم داهية من عدو وغيره لاذوا به وفزعوا اليه واستمدوا من مباديه فينكشف عنهم تلك
الداهية وبقي ذلك اللوح بينهم سنين متطاولة الى ان ظهر ارشميدس الحكيم فنظر فيه واستخرج خاصيته وبين معرفته وكشف
طريق وضعه ومن جملة خواصه المجربة المتفق عليها انه اذا كان في بيت فان الوباء والطواعين وسائر الامراض الصعبة لا
يدخل فيه وصاحبه يكون امناً من الجذام والنقرس واللقوه والقولنج وموت الفجاءة ويصرف الله تعالى عنه شر
جميع الموجودات والحيوانات الموذية ذوات السموم وغيره وفيه لدفع الشقيقة وسائر اوجاع الرأس سر بديع
ذكره دورطيوس الحكيم وفيه سر اسم الله الاعظم ومن عرف قدره استغنى به عن غيره من الموضوعات التصرفية وهو
يوضع على الالوية في الحروف ولا يزال صاحبه غالباً على الاعداء والخصوم وقد جربت بذلك مراراً كثيرة وشوهد منه العجاب
وكان هذا الوفق موضوعاً في لواء اسكندر وقد كان منه ما كان وافريدون الذي كان من اعاظم ملوك الفرس
وكان قبل موسى النبي عليه السلام ملك في الارض خمسمائة سنة وكان قد وضع هذا الوضع برعاية الطوالع الفلكية في
شرف المشتري على ثوب الحلس اصفر وكتب رقومه بماء الذهب ورصعه بالجواهر الغالية الاثمان وتوارثه بعده ملوك
الفرس الى زمان يزدجرد ولما ظهر الدولة الاسلامية بطل حكمه بيمين بركة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو مظهر
اسم الاعظم فانكسر عسكره بجيش العرب حتى قتل يزدجرد وكان عن ملكه يزدجرد فوقع ذلك اللواء الى ايدي جيش
الاسلام فارسلوه الى عمر رضي الله عنه فقوم المقومون جواهره بالفي الف ومائتي الف دينار واول من وضع هذا
الوفق في الاسلام هو علي كرم الله وجهه روي ان علياً ارسل جيشاً الى طائفة من الكفار وكان هذا الوفق
موضوعاً في لواء تلك الطائفة فلما التقاهم جيش الاسلام لم يقدروا على مقاومتهم حتى بلغ خبر الوفق
الى علي رضي الله عنه فوضع الوفق المذكور بزيادة واحد في لواء المسلمين ثم جهز اليهم طائفة من الغزاة ومعهم هذا
اللواء فانتصرت الطائفة الاسلامية على تلك الكفرة ولما ثبت بالتجربة والنقل عن الثقات تاثير هذا الوفق
حاصل من ضرب المائة في نفسها التي هي عدد اسماء الله الحسنى مع الواحد المستثنى الذي اخفى عن الخلق اذ هو
الاسم الاعظم الكافي وجود كل شئ والمستجمع لجميع الاسماء الالهية فكان من احصى المائة احصى عدد جميع الاسماء الالهية
مرتباً اجمالاً وتفصيلاً فاذا ضرب تلك العدد في نفسه فكانه عدد كل من الاسماء الالهية بعدد جميع الاسماء
مرتين وايضاً المائة حاصل من ضرب العشرة في نفسه والعشرة عدد العقول التي هي مبادي الوجود ففي ضرب العشرة
في العشرة يلاحظ كل من تلك العقول بعدد كلها والوفق الذي يلاحظ فيه الاسماء الالهية على هذا الوجه من الكثرة
والاجمال والتفصيل التي هي منشاء التنزلات الوجودية والمراتب الكونية ويلاحظ ايضاً مبادي الوجود على
هذا التكرار الذي بيناه يضاد السموم التي مهدر الحياة والوجود فلا يستمد به في دفع السموم القتالة مما يعين الا انه
قوتية اذا كان عن قلب ذكي خالص بجمع همته ورعاية شرائطه هذا ما فاض علينا من المبداء الفياض في فك

هذا ما هام بلطف
منه

فكان في ملاحظة كل منها على عدد الجميع ملاحظة جميعها فانهم السر
منه

لطلسم فلاطون وحق مغوزه ولم يحم حوله الى هذا الآن واحد من حكماء الزمان الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله الباب الثالث في ذكر نبذ من اسماء الالهية التي لها تأثير عظيم في دفع الوباء من قال كل يوم ايام الوباء اللهم سكن
صدمة قهرمان الجبروت باللطيفة النازلة الواردة من فيضان الملكوت حتى نتشبث باذيال لطفك ونعتصم بك
من انزال قهرك يا ذا القدرة الكاملة والقوة الشاملة لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فانه يأمن من الوباء ومن ذكر
كل يوم اللهم يا لطيف اسئلك اللطف فيما جرت به المقادير ٥٥ يأمن عنه من قال يا دائم لا فناء ولا زوال لملكه كل يوم
١٣٦ مرة يأمن عنه ومن قال لا اله الا الله سبحانك اني كنت من الظالمين ١٣٦ مرة يأمن عنه قال البوني
الرقيب المقتدر اذا رسمها في فص خاتم هكذا ال ال رم ق ت ك اب در ويختم به رجل لم يصبه طاعون ما دام حيا ومن
من نقش الباقي الخلاق على باب داره لم يمت فيها احد من الطاعون ومن قال كل يوم بسم الله رب الارض والسماء
بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شئ في الارض ولا في السماء وهو السميع العليم ١٣٦ يأمن عن الوباء السلام من كتبه
١٣٦ مرة على باب دار يوم الاثنين في ساعة القمر فان الساكن فيها سلم عن الوباء المؤمن من ذكره كل يوم ١٣٦
مرة يأمن عنه القهار اذا ذكره صاحب الحال والاخلاص ١٤٢ مرة على ذي العلة الوبائية يأمن لو فيها ذهبت لوقتها
الحكيم من ذكره كل يوم ٧٨ مرة يأمن عنه الحفيظ من ذكره كل يوم ٨٩٨ مرة يأمن عنه الرقيب من ذكره كل يوم ٣١٢
مرة يأمن عنه الحي اذا كتب في باب الدار ١٨ في الساعة الاولى من يوم الجمعة يأمن عن الطاعون من سكن فيها الباقي من ذكره
كل يوم ١٣٦ مرة يأمن عنه الكافي من قرأ كل يوم ٧٧٧ مرة يأمن عنه واذ قد بلغنا هذا المبلغ مما يتعلق باسماء الوباء
فلا بد علينا ان نشيع القول مما يتعلق من المباحث الطبية اعلم ان الهواء المحيط بنا اذا تم ويصل الى ارداعا يكون علة
لصلاحها بتعديلها بالترويح والتنقية والترويح به تعديل مزاج الروح الحار بالافراط بسبب الاصوات وغيره وهذا يحصل
بالاستنشاق من الرية ومن مسام منافس النبض المتصلة بالشرايين والهواء المحيط بنا اذا لم يعرض مستخن قوي كهواء
الحمامات والهواء الذي يهب فيه ريح السموم وامثال ذلك بان وجدنا القياس الى المزاج الوزي للروح فضلا من
المزاج الحادث بسبب الاحتقان وغيره فاذا وصل اليه صدمة الهواء وخالطه ومنعه عن الاستحالة الى النارية الاحتقانية
المؤدية الى نارية المزاج الذي يزول به عن الاستعداد لقبول التأثير النفساني فيه الذي هو سبب الحياة والى تحلل
الجوهر البخاري الرطب المسمى بالرطوبة الوزية التي هي مركب الروح الحيواني ومدده كالدهن للسراج تمت الرسالة

رسالة في تحقيق القضاء والقدر للفاضل المشتهر بطاشكبري زاده رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عالم الغيب والشهادة الملك الجبار وبيده مقاليد الامور وهو الواحد القهار يدبر الامر من السماء الى الارض وكل شئ
عنده بمقدار له الخلق وله الامر يبدي ويعيد وهو الفاعل المختار ولا تحرك في ملكه وملكوته الا ما يشاء ويختار فتعلى الله الملك
الحق لا اله الا هو العزيز الغفار خلق العباد وامرهم بطاعته على وفق مشيته من غير اجبار افتى فيهم قضائه ونفذ منهم قدره وسلب
ذلك عنهم الاختيار والصلوة والسلام على محمد المصطفى المختار الذي اعطاه الله تعالى خزائن الارض في هذه الدار وبعد
فلا يخفى على علمك ايها الطالب ان مسئلة القضاء والقدر من اعز المطالب طالما اعيى في حلها جهابذة اولي الالباب وتحير في
كشف القناع عنها واحد بعد واحد ممن هو المحدث النقاد لما ان مدخل مبانيها بلغت من الدقة بلغة
عن الوفي

فيها

خيها خادير الافاق وبحار اسرارها وصلت من الغموض الى غاية احجم عن الغوص فيها المهرة الحذاق وشواهد دقائقها
ذرعت الى عنان السماء بحيث يزل صرف العقول عن مدارها واكناف حقائقها اتسعت حتى عجزت عن قطعها سوابق
الاذهان وان وضعت عند اقصى الطرف لتوقفها على تحقيق اثبات الواجب لذاته وبيان توحيده وتعيين صفاته
ونفي الافراط والتفريط في افعال العباد والسلوك في هذا الامر الخطير مسلك الاقتصاد وكل ذلك كما لا يخفى من اصعب
المسائل يعجز عن تحصيلها الاواخر والاوائل لكنه الله سبحانه وتعالى صرف عنان اختياري بحكم قضائه السابق
وقدره الجاري الى ان تكلم في هذه المسائل مع قلة البضاعة وقصوري في ذلك بحسب العجز عن بيانه البراعة
فشرعت في ذلك الامر الخطير متوكلا عليه وغرائص الفكر ترتعد من الوجل والقلم يصب عرق الحياء والورق يبلع
ريق الخجل والرسالة مرتبة على طرفين وخاتمة وتذييل والله يقول الحق وهو حسبي ونعم الوكيل الطرف الاول فيما
يتعلق في ذاته تعالى وصفاته وفيه مقاصد المقصد الاول في بيان معنى الوجوب الذاتي واحكامه كل مفهوم اذا
نسب اليه الوجود فاما ان يكون ثبوته له ضروريا او سلبه عنه ضروريا او لا يكون شئ منهما ضروريا والاول هو الواجب
لذاته ويلزمه ان لا يثبت له ضرورة السلب وهو الامكان العام المقيد بجانب الوجود وينافيه ثبوت ضرورة السلب
لكونهما في طرفي النقيض والثاني هو الممتنع لذاته ويلزمه عدم ضرورة الثبوت وهو الممكن في الامكان العام المقيد بجانب
العدم وينافيه ثبوت ضرورة الوجود لما عرفت والثالث هو الممكن بالامكان الخاص اذا اطلق الامكان يراد به هذا
الامكان ويلزمه ان لا يثبت له شئ من طرفي الوجود والعدم الا بسبب الغير فيكون واجبا بالغير وممتنعا بالغير واذا
كان وجوده طاريا بسبب الغير يكون العدم فيه اصليا واذا تحقق ان الواجب لذاته هو ما يقتضي ذاته وجوده
فبالضرورة يكون وجوده غير ذاته لكن حال الحكم ويكون الوجود زائدا عليه في الذهن واما حال اعتبار الحكم فوجوده هو
خصوصية ذاته التي من شانها الاقتضاء المذكور عند التصور فيكون وجوده عين ذاته في الخارج اذ لا مغايرة بين الشئ
ونفسه فحينئذ لا يحتاج ثبوت الوجود له الى واسطة فيكون تعينه عين ذاته في الخارج اذ لو زاد عليه لاحتاج ذاته في وجوده
الى قيام التعين به اذ الشئ ما لم يتعين لم يوجد ومن احكامه انه لا يتركب من الاجزاء اما الاجزاء العقلية فلان الجنس
لا يتعين الا بالفصل والنوع لا يتعين الا   واما الاجزاء الخارجية فلان المجموع المركب لا يتعين الا بقيام
الهيئة الاجتماعية فما يكون تعينه عين ذاته يكون منزها عن جميع ما ذكر المقصد الثاني في اثبات وجود الواجب
تعالى في الخارج وذلك لانه لو لم يوجد واجب الوجود في الخارج لزم ان لا يوجد في الخارج موجود اصلا واللازم باطل ضرورة
اذ لا شك عاقل في وجود موجود ما في الخارج ويلزم من بطلان اللازم بطلان الملزوم اما الملازمة فلانه على ذلك التقدير
ينحصر الموجود في الممكن وذلك باطل وقد عرفت ان الممكن لا وجود له في ذاته وانما وجوده بسبب الغير فحينئذ يكون ذلك
الغير ممكنا ايضا وما لا وجود له في الخارج اصلا لا يفيد الموجود للغير فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا فتعين ان يكون ذلك
الغير واجبا وهو المطلوب المقصد الثالث في توحيد واجب الوجود ليست له افراد خارجية لتقوم بالماهيات والا لزم وجود
الماهيات قبل قيام تلك الوجودات بها وانه باطل بل الوجودات الخارجية عبارة عن اضافة طبيعة الوجود الى الماهيات
في الذهن وفي الممكن هو الاختصاص الناعت اذا تقرر هذا فاعلم انه لو وجد واجبان يلزم ان لا يكون احدهما لذاته واللازم
باطل لانه خلاف المفروض وكذا الملزوم وهو فرض الواجبين فتعين وحدة الواجب لذاته اما الملازمة فلانك قد عرفت

لما سبق ان تعين الواجب عين ذاته ومن المعلوم ان تعين كل متعين مخالف لتعين المتعين الآخر فيلزم من لزوم طبيعة
الوجود لاحدهما ان لا يكون لازماً للآخر لان الطبيعة الواحدة لا يلزم كلا من المتخالفين فيلزم ان لا يكون واحد الواجبين
واجباً لذاته **المقصد الرابع** في الصفات الكمالية له تعالى واعلم ان العدم لا كمال له وانما الكمال للموجود ضرورة فكمال الموجود اما
لازم لوجوده او لازم حقيقته وحيث كان وجود الواجب عين حقيقته لما مر بيانه كانت كمالاته لوازم حقيقية ولهذا كانت
اشد ثبوتاً واقوى تأثيراً فيكون صفاته الكمالية زائدة على ذاته لان اللازم غير الملزوم لكونه مستنداً اليه ولا نعني بزيادتها
به قيام الحال بالمحل لانه موقوف على وجود المحل فيلزم كونه من لوازم الوجود فما يكون وجوده عين حقيقته لا يتوقف ايضاً صفاته
بها على قيام الوجود بها هذا على ما حققه الشيخ ابو الحسن الاشعري جزاه الله عن الدين خير الجزاء من ان صفاته تعالى ليست عينه
ولا غيره واما انه ليست عينه فلما عرفت من ان اللازم غير الملزوم واما كونه لا غيره بمعنى عدم كونه قائماً قيام الحال بالمحل بحيث
يجتمعان اجتماع القابل مع المقبول فلما مر ايضاً من لزوم كونه من لوازم الوجود وبهذا ظهر بطلان مذهب الفلاسفة والمعتزلة
من نفي الصفات الزائدة ووجه البطلان ان اللازم غير الملزوم بالضرورة وان مفهوم الصفات معلوم لنا حقيقة وحقيقة
الواجب تعالى غير معلومة للبشر وغير المعلوم غير المعلوم فيكون هذا المفهوم عرضياً لا ذاتياً له تعالى وكون المفهوم عارضياً مستلزم
لخروج مبدأ المحمول عن ذاته تعالى وبهذا يظهر ايضاً ضعف ما ذهب اليه بعض المتكلمين من كون صفاته تعالى قائمة به قيام
الحال بالمحل ووجه الضعف ما سلف من ان ذلك انما يتصور فيما يكون وجوده زائداً على حقيقته وايضاً يكون الصفات
حينئذٍ غير ذاته تعالى وجوداً بمعنى استقلاله في الوجود وحينئذٍ يلزم ان يكون الحق جل جنابه مستكملاً بغيره وانه محال
وما قيل في توجيهه من ان المحال انما هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه بصفة كمال من غيره واللازم من مذهبنا هو الباب
الاول فمدفوع بانه وان لم يكن من استكماله بغيره لكن يلزم كونه خالياً في مرتبة الموصوفية عن الكمال ومستكملاً بصفته التي هي من
آثاره وانه نقص في حقه والفرق بين المذهب ومذهب الاشعري هو ان الكمال في مذهبهم حاصل من تأثيره تعالى في صفة الكمال
وقبوله لها وفي مذهب الاشعري ان الكمال هو مقتضى ذات الكمال من غير حاجة الى قبوله والفرق بين هذين الامرين واضح والواجب تعالى
والواجب لا بد وان يكون في اعلى مراتب الكمال وهو في الاقتضاء من غير حاجة الى القبول ثم انهم احتجوا على مذهبهم بان صدق المشتق
على شيء يستدعي قيام مأخذ الاشتقاق به في الخارج وهذا الاحتجاج من قبيل اشتقاق المطلق في المقصد فان قيام المأخذ بالشيء
كما يكون خارجياً في قولك زيد كاتب كذلك يكون ذهنياً كقولك الممكن موجود ومن المعلوم ان قيام الوجود معه انما هو في الذهن
لا في الخارج كما حقق في موضعه **المقصد الخامس** في اثبات صفة الحيوة وهي صفة مثبتة عن كون موصوفها مصدراً للآثار
الخارجية من حيث كانت جميع الآثار مستنداً الى ذاته تعالى كان الحق سبحانه وتعالى احق قطعاً الله لا اله الا هو الحي
القيوم **المقصد السادس** في اثبات علمه تعالى واعلم ان العلم هو انكشاف المعلوم عند العالم وله سبب وهو تجرده عن المادة
اذ المادي ليس من شأنه العلم بل الاحساس كما في حواسنا وله مانع وهو اشتغال العالم بما يحجبه عن المعلوم ونفس الانسان
عالم بذاته لوجود سبب العلم وهو تجرده عن المادة ولارتفاع المانع لعدم امكان الحاجب بين الشيء وبين نفسه فيكون
الانسان عالماً بنفسه علماً حضورياً مستمراً وانما نشأ التردد فيه عن الذهول عن العلم بالعلم لا عن عدم العلم بنفسه احياناً
واما علم الانسان لغيره فليس المانع فيه مرتفعاً بالكلية لانغماسه في العلائق البدنية المانعة عن الالتفات الى الغير
فاذا تجرد عنها بعض التجرد كما في حالة النظر والفكر ينطبع فيه صور بعض المعلومات بحيث ما يقتضيه الفكر لا جميعها

لعدم

لعدم ارتفاع المانع بالكلية وحيث كانت تلك الصور منتزعة من المعلومات يسمى علماً انتزاعياً وباعتبار كون
النفس منتقشة بتلك الصور يسمى علماً انفعالياً وانطباعياً وباعتبار حصول تلك الصور في النفس تسمى علماً حصولياً
واما اذا تجرد النفس الانسان عن العلائق البدنية بالكلية فينكشف له جميع المعلومات لا بعضها لا بصور زائدة
واحدة فيكون علمه حينئذٍ بتلك المعلومات علماً حضورياً شهودياً كما يحكى عن بعض الصوفية المجردين عن علايق
البدن لكن لا يدوم تلك المشاهدة لعدم فناء البدن بعد هذا واما علم الحق سبحانه وتعالى بذاته فهو علم حضوري لوجود السبب
فيه وارتفاع المانع كما مر في علم الانسان بنفسه وكذا علم الاول سبحانه بغيره علم حضوري شهودي لعدم الشاغل هناك
اذ لا يشغله شأن عن شأن وهذا لا يخفى عليه فيكون جميع الممكنات كلياتها وجزئياتها ومجرداتها وماديتها معلومة له
تعالى علماً حضورياً من غير حاجة الى حصول الصور منها لانك قد عرفت ان منشأه ما يورث الغفلة والواجب تعالى منزه
عن ذلك فيكون علمه بجميع ما ذكر علماً فعلياً ازلياً استمرارياً سرمدياً دائمياً فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء وانه تعالى يعلم في الازل الحقايق الممكنة الكلية من حيث ثبوتها في العلم ثم وجودها في الاعيان ثم فنائها
بعد الوجود والعلم بوجودها وفنائها حاصل له تعالى في الازل ومستمر ايضاً وهو عالم بوجودها عند حدوثها
وفنائها بعد وجودها لا بعلم متجدد حتى يلزم التغير في علمه بل يعلم مستمراً به سيحدث وحدث وفني من غير تغير في
العلم لان هذا التغير بعرض المعلوم وكذا هذا التكثر بعرض المعلوم لا العلم وذلك لان العلم كما عرفت هو الانكشاف
وذلك بالنسبة اليه تعالى امر واحد غير متكثر وانما يتعدد ويتكثر بالنسبة الى المعلومات والتكثر بالاعتبار الثاني لا ينافي
الوحدة بالاعتبار الاول ألا يرى ان نور الشمس امر واحد قائم بها ولكنه يتعدد باعتبار ما يقابلها من القوابل واذا
عرفت هذا فقد ظهر لك ان علمه تعالى فعلي حضوري لا حصولي انفعالي كما توهم بعض الفلاسفة وانه امر واحد متعلق بالكليات
والجزئيات لاستواء نسبة الكل الى علمه تعالى وما اشتهر من مذهب الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي
فان ارادوا بذلك صرف النفي الى العلم فذلك غرق غريق في الكفر لمخالفته النصوص القاطعة مع انه خطاء عظيم مخالف
لاصولهم فانهم قالوا في اثبات علمه تعالى بالمعلومات انه تعالى عالم بذاته وانه فاعل للكل والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول فمقتضى هذا الاصل عموم علمه تعالى للكليات والجزئيات فتخصيص جزئيات هٰهنا تحكم ونقض لقاعدتهم المقررة
وهل هذا الا خطاء عظيم وجهل وان ارادوا بذلك صرف النفي الى القيد بان يقولوا يعلم الجزئيات لا على وجه جزئي بل على وجه
كلي فان ارادوا بذلك انه تعالى يعلم الجزئيات المتحققة في نفس الامر في جزئي فذلك راجع الى الوجه السابق بطلاناً وان ارادوا
بذلك ان العلم بالجزئي حال العلم الانفعالي وان علمه تعالى فعلي والعلم الانفعالي يستلزم التغير وعلمه منزه عن ذلك ولهذا
الاحتمال وجه لكن عبارتهم غير ظاهرة في هذا المعنى ثم اعلم ان علم العبد يفارق علم الحق سبحانه من وجوه احدها ان الحق جل
وعلا عالم بجميع المعلومات ويعلم ما بين ايدينا وما خلفنا ولا يحيط احد بشيء من علمه الى غير ذلك بخلاف علم البشر في جميع ذلك
وذلك شرطه اذا رجعنا الى انفسنا وثانيها ان علم الحق سبحانه وتعالى ان ينكشف المعلومات اتم انكشاف واكمل انضياح اذ لا
يخفى عليه خافية بخلاف علم البشر اما علمه النظري فظاهر وان كان كاشفاً لبعض احوال معلوم معين فذلك غافل من سائر احواله
منغمس عن احوال سائر المعلومات واما علمه الشهودي فهو اقل مرتبة واخلاء من مشاهدة الحق سبحانه فان علم البشر
وان اتسع غايته الاتساع لكن لا يبلغ مرتبة اتساع علم الحق كما قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وذلك النقصان

مرتبة الانسان وكون طبقة الوجوب اعلى مراتب الموجودات وثانيها ان العلم الحق سبحانه مستتبع لمعلوماته لانه علم فعلي
يستدعي ظهور معلوماته ازلاً وابداً كما ان البناء اذا صور في خياله بناءً رفيعاً وقصراً عالياً فان هذا التصور مستتبع لوجود المتخيل
في الخارج بخلاف علم البشر فانه كما عرفت منتزع من الامور الخارجية وتابع لها كمن رأى قصراً عالياً وانتزع منه صورة في خياله
وكم بين العلمين بحيث لا يعد علم البشر في جنب علمه تعالى بل هو كتسمية الشعاع على الجدار المقابل للشمس نوراً مع انه من ذرات
نورها وفيض من انوارها كما لا يخفى على ذوي الالباب ثم ان معلومات الله تعالى ليست مجعولة والا لزم خلو الحق سبحانه عنها ازلاً ثم
حدوثها له تعالى عن ذلك علواً كبيراً وايضاً الجعل اثر القدرة والارادة وهما متعلقان بالمعان لصفة العلم فلو كانت معلومات الله تعالى مجعولة
لزم كون صفة العلم تابعة لما ذاته غير جائز اذا عرفت هذا فاعلم ان شان الحق سبحانه وتعالى هو الفيض والجود وتدبير عنها الكمالات
بالعناية الازلية التي هي مقتضى ذاته تعالى يستتبع نظام لفيضه فالحق سبحانه تعالى يعلم تلك المظاهر ازلاً دفعة واحدة بحيث يكون جميعها
في جنب احاطة علمه تعالى امراً واحداً اجمالياً جامعاً لتلك النظام باجمعها وهذا هو الامر الاول الذي كلمح البصر ينكشف وينكشف لعلمه تعالى
ما في ذلك الامر الواحد من الحقايق الكلية وترتيب عليها الوضع الكلي للاسباب الكلية الدائمة لا تزول ولا تحول الى ان يبلغ
الكتاب اجله وهذا هو المسمى بالقضاء الالهي كالارض والسموات والكواكب في حركاتها واحوالها وكونها اسباباً باذنه تعالى للحوادث
الجزئية وايضاً ينكشف لعلمه تعالى ما لتلك الحقايق من النظام الجزئية مع ما يليق بها من التدبيرات الجارية على وفق حكمته وهو
المسمى بالقدر كتوجيه الاسباب المذكورة بحركاتها المتباينة المحدودة المقدرة المحوجة الى المسببات الحادثة المحدودة بقدر
معلوم لا ينقص ولا يزيد ولذلك لا يخرج شيء عن قضائه وقدره هذا كله في مرتبة العلم ثم ان الارادة تتصرف فيما ثبت في القدر
من تعيين الاحوال والاوقات والقدرة تؤثر فيها وتوجدها في الاعيان على وفق ما اقتضته الارادة والمشية فسبحان من
بديع لا تنقضي عجائبه وتبهر العقول والالباب حكمه ودقائقه ثم اعلم ان الكمال الحقيقي انما هو للواجب تعالى وليس للممكن
كمال حقيقي بل كمال اضافي ومراتب الكمال الاضافي ازدياداً وانحطاطاً وان لم تنحصر في عدد ولكنها مضبوطة باندراجها
تحت انواع خمسة ستفصلها ان شاء الله تعالى وكل هذه غير مجعول بجعل الجاعل لما عرفت ولهذا يسمى مثل هذه الاستعدادات
استعداداً فطرياً ولها فروع وشعب ستقف عليها اذا افضت النوبة اليها باذن الله تعالى **المقصد السابع** في اثبات
الارادة والقدرة اما الارادة فهي صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الآخر مع رعاية الحكمة والمصلحة التي علمها الله
تعالى في الازل فهي صفة غير العلم شبيهة بحالة الميلانية التي تعقب علمنا بما فيه مصلحة وذلك لان علم الله امر مستمر
نسبته الى جميع الازمنة على السوية لا يتغير بتجددها فتخصيص بعض الاشياء ببعض الازمنة دون زمان وببعض
الاحوال دون حال لا يكون الا بصفة الارادة وبهذا ظهر بطلان ما ذهب اليه الحكماء من انكار صفة الارادة زاعمين
ان علم الله تعالى كما هو عين ذاته كذلك ارادته تعالى عبارة عن العلم بالنظام الاكمل الذي يسمونه بالعناية الازلية فما
يصدر عنها بالنسبة الينا من الذات مع الصفات يصير عنه بتجرد الذات واما القدرة فهي صفة من شانها صحة الفعل
والترك خلافاً للحكماء ومنشأ الخلاف بين الفريقين هو انهم بعد اتفاقهم على صدق الشرطيتين في قولنا ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل اختلفوا فقال الحكماء مقدم الشرطية الثانية لا يقع بناءً على انه نقص عندهم يجب تنزيه الله عنه
وانما الكمال هو دوام فيض الله تعالى وذهب المتكلمون الى صدق مقدم الشرطيتين معاً بناءً على ان الكمال عندهم صحة الامرين
المذكورين لا الانحصار في احدهما وهذا هو المذهب الحق وعليه مبنى الشرائع والاحكام **المقصد الثامن** في اثبات صفة السمع

والبصر واثباتهما من ضروريات الدين وقد نطق بهما الكتاب والسنة وانعقد على القول بهما اجماع الامة الا ان الاشعري
قال بكونهما عبارتين عن العلم بالمسموع والمبصر وقال سائر المتكلمين انهما صفتان زائدتان على ذاته وهما غير العلم ولما اورد عليهم لزوم
تكثر القدماء اجابوا بان الصفات ليست غير الذات كما انها ليست عينه وتكثر القدماء بهذا المعنى غير مستحيل كما في سائر الصفات **المقصد التاسع**
في اثبات صفة الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم ويلزم من كونه تعالى متكلماً اتصافه بصفة الكلام فان صدق
المشتق على شيء استلزم اتصافه بمأخذ الاشتقاق والكلام يطلق بالاشتراك على اللفظي الحادث المركب من الحروف وعلى الكلام النفسي
القديم القائم بذاته تعالى وهو غير العلم لانه علمه تعالى فعلي اي مقتض للفعل والمقتضي هو العلم والفعل الذي اقتضاه هو الكلام
النفسي الحاصل من اجتماع العلم والارادة والمعتزلة اثبتوا الاول ونفوا الثاني فلزمهم اما كونه تعالى محلاً للحوادث ان
كان الكلام اللفظي صفة قائمة به واما كون صفة قائمة بغيره وفساد كلا الاحتمالين غني عن البيان والاشاعرة اثبتوا
كلام النفسي القديم وانه القائم بذاته وجعلوا الكلام النفسي الحادث دالاً على تعلقاته فلم يلزمهم شيء من المحذورين وقالوا
الكلام اللفظي قد اظهره الله تعالى في اللوح المحفوظ دالاً على صفته القديمة او خلقه على لسان جبريل وقال ارباب الحقايق انما خلقه الله
تعالى في عالم المثال وهو البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة والله اعلم بحقيقة كلامه **المقصد العاشر** في اثبات صفة التكوين اختلف
العلماء فيها ومنشأ الخلاف تفسير القدرة ومن فسرها بانها صفة يمكن معها الفعل والترك احتاج الى القول بصفة التكوين اخذاً
من قوله تعالى كن فيكون وهي صفة يصدر عنها الممكن بالفعل ومعناها الايجاد والتخليق وذهب اليه الماتريدية واختار الحنفية ومن
فسر القدرة بانها صفة تثبت بها الفعل بعد تعيين الارادة جانب الفعل فقد استغنى عن القول بالتكوين وهذا مذهب الاشاعرة
واستدلوا على ذلك بان معنى الصحة الامكان وهو ثابت للممكن بالذات فلا يكون اثراً للقدرة والثابت للقدرة صحة الفعل
والترك لا صحة المفعول لانها له بالذات وصحة الفعل والترك وان لم يستلزم الايجاد والاحداث من القدرة لكن ذلك انما هو
بالنظر الى نفس القدرة لكن بعد تعيين الارادة احد الطرفين يثبت لها الايجاد بلا توقف على صفة اخرى واجاب عنه الماتريدية
بانه ليس مقتضى القدرة الا صحة الفعل والترك ووقوع الايجاد والتخليق بعد ترجيح الارادة انما هو مقتضى صفة اخرى
وهي التي اردناها بالتكوين فتأمل والله اعلم بالصواب **الطرف الثاني فيما يتعلق بافعال العباد** اعلم ان ائمة السلف
قبل ظهور البدع والاهواء اتفقوا على ان لا خالق سوى الله سواء كان المخلوق جوهراً او عرضاً وعلى ان العبد يثاب
على الطاعات ويعاقب على المعاصي ومقتضى الاول ان لا يكون للعبد قدرة اصلاً واليه ذهب الجبرية ومقتضى الثاني ان
يكون العبد موجداً لافعاله واليه ذهب القدرية وهم المعتزلة ولما كان الاول تفريطاً مبطلاً الرسل عليهم السلام وحكمة
التكليف وكان الثاني ابطالاً لان لا خالق سواه تعالى وقد نطق القرآن على خلافه كما سينجلي عليك ذهب اهل الحق
وهم اهل السنة الى الاقتصاد في الاعتقاد حيث اسندوا خلق الافعال الى الله تعالى وكسبها الى العباد وقال بعض عظماء
الملة حين سئل عن هذه المسألة لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وهو المذهب الحق والطريق الاعدل الاقوم ثم
ان اهل السنة افترقوا فقالت الاشاعرة كما ذكره حجة الاسلام ان افعال العباد مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة
العبد على وجه آخر من التعلق المعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباً وباعتبار نسبته الى قدرته
تعالى خلقاً فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليست كسباً له ومنشأ
هذا المذهب انه لا مؤثر في الوجود عند الاشعري الا الله تعالى وان ما عداه اسباب عادية وجميع الممكنات مستندة

الله تعالى من غير واسطة وقالت الماتريدية ان قدرة العبد وارادته مخلوقتان لله تعالى وان قدرته محتملة للضدين
وارادته تترجح احدهما فان ترجيح العبد والتأثير منه تعالى فظهر من هذا التقرير على وجه التحرير ان معظم الخلاف في هذه المسئلة بين
المذاهب اربع فلنذكر تلك المذاهب في اربعة مطالب ووجه الضبط فيها ان فعل العبد ممكن لا محالة والممكن ما يتساوى طرفا
وجوده وعدمه فوقوع احد طرفيه اما بدون المرجح فيكون الفعل اتفاقيا واما بمرجح وهو اما من طرف العبد فيكون الفعل اختياريا
واما من غيره فيكون الفعل اضطراريا وهذه اقسام ثلثة ولم يذهب الى الاول منهم احد وذهب الماتريدية والقدرية الى الثاني الا ان الماتريدية
اسندوا التأثير الى قدرة الله تعالى والقدرية اسندوا الى قدرة العبد وذهبت الاشاعرة والجبرية الى الثالث الا ان الاشاعرة
اسندوا للعبد قدرة متعلقة بالفعل وان لم يكن لها ترجيح ولا تأثير **المطلب الاول** في ادلة الجبرية وابطالها واستدلوا على مذهبهم
تارة بالنصوص الدالة على ان لا خالق سوى الله تعالى سبحانه منها قوله تعالى والله خلق كل شيء فاعبدوه والله خلقكم وما تعملون هل
من خالق غير الله وتارة بالمعقول وهو ان الله تعالى خالق لجميع الاشياء ومن جملتها افعال العباد فهو خالق لها ضرورة فلو كان العبد خالقا
لافعاله يلزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد وكون فعل العبد مخلوقا له وغير مخلوق لله تعالى باطل بالادلة العقلية والجواب عنه اما عن ظواهر النصوص
فانها معارضة بظواهر النصوص الدالة على اسناد افعال العباد اليهم مثل قوله تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا وما تفعلوا من خير فان الله
يعلمه من عمل صالحا فلنفسه الى غيرها ووجه دفع التعارض ان لافعال العباد نسبة الى الخالق بالمخلوقية ونسبة الى العباد بالوصفية
فالمقام قد يقتضي حكاية النسبة الاولى وقد يقتضي حكاية النسبة الثانية فكل من نوعي النصوص وارد على مقتضى كل من المقامين
فالمقام قد يقتضي نفي الشريك عنه تعالى في الخلق فلا بد وان ينظر الى جهة الخلق فيسند جميع الافعال اليه تعالى مطلقا واذا اقتضى المقام
مجازات العباد في الخير والشر لا بد وان ينظر الى جهة الكسب فنسبة افعال العباد اليهم واذا تأملت في الآيات السابقة تأملا صادقا
ظهر لك وجه ما ذكرناه من التوفيق ان ساعدك التوفيق والله اعلم بحقيقة كلامه واما عن المعقول فبالتفرقة الضرورية بين حركتي
الصعود والهبوط ولو لم يكن للعبد اختيار اصلا لبطل الفرق المذكور واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم واستحالة اجتماع المؤثرين
على اثر واحد انما هي تقدير اجتماعهما بالتأثير واما اذا كان احدهما مؤثرا والآخر كاسبا فاستحالة الاجتماع ممنوع **المطلب الثاني** في ادلة القدرية وابطالها استدلوا على مذهبهم تارة بظواهر النصوص الدالة على اسناد افعال العباد اليهم
وتارة بالمعقول حيث قالوا التفرقة بين حركتي الصعود والهبوط بان الاولى باختيار العبد دون الثانية ضرورية وقالوا ان افعال
لو لم يكن غير مخلوقة لهم يبطل المدح والذم والثواب والعقاب والتكليف اذ لا معنى في المدح والذم على ما ليس بفعله والثواب والعقاب
على فعل المثيب والمعاقب والامر بما لا يكون فعل المأمور والجواب ان ما اوردوه من ظواهر النصوص معارض بظواهر النصوص الدالة على اسناد
افعال العباد الى الله تعالى كما تليت عليك فمتى وقع التعارض بينهما سقط الاحتجاج بها وحل اشكال التعارض بما بيناه سابقا
وما ادعوه من التفرقة الضرورية بين حركتين مدفوعة بان الضروري هو كون احدهما باختيار العبد دون الآخر ولا يلزم من تعلق
الاختيار بالشيء التأثير فيه والنزاع في الثاني دون الاول وان ما ادعوه من لزوم بطلان الامور الثلثة مدفوع بان المدح والذم
قد يترتب على ما ليس بفعله كالحسن والقبح وان الثواب والعقاب والتكليف يصح ترتبها على فعل يكون متعلقا للقدرة والارادة
والاختيار ولا يجب في ذلك كونها مخلوقة لتلك القدرة **المطلب الثالث** في دليل الاشاعرة وهو ان العبد لو كان موجدا
لفعله الاختياري فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه بان يرجح فعله على تركه والا لكان صدوره عنه اتفاقيا ولم يقل به احد وذلك المرجح
اما ان يستند الى العبد او الى غيره فعلى الاول ينتقل الكلام الى ذلك المرجح فيلزم التسلسل في جانب المبدأ وانه باطل

باطل

باطل قطعا وعلى الثاني يلزم ان يجب الفعل عند وجود ذلك المرجح والا لا يكون فلم يكن ما فرضناه مرجحا تاما فاذا وجب
بسبب الترجيح من العبد يكون اضطراريا ولا يلزم من ذلك نفي القدرة عن العبد وعن العبد فان الضروري وجود
القدرة في العبد لا تأثيرها واعترض عليه بانه منقوض باختيار الله تعالى لامكان اجراء جميع مقدمات الدليل فيه فيلزم كون
افعاله اضطرارية واجيب عنه بالفرق بين الارادة الحادثة والارادة القديمة بان اسناد الترجيح الى الاولى لكونه
مستندا كما مر بيانه يستلزم صرف الترجيح عنها الى غيرها فيلزم الاضطرار بخلاف الارادة القديمة فان اسناد الترجيح اليها لا
يستلزم فلا يلزم القول بالاضطرارية لقطعه ورد هذا الجواب بانه ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان الله
موجبا لا مختارا وان امكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا
قطعا ودفع هذا الرد باختيار الشق الثالث ومنع لزوم التسلسل في الارادة القديمة لان المرجح لاستقلالها في الترجيح
ليس غيرها فلا يلزم القول بالاضطرار فيها قطعا للتسلسل واعلم ان ما ذكر من دليل الاشاعرة من وجوب المرجح في اختيار
العبد انما هو لالزام المعتزلة القائلين بوجود المرجح والا فالاشاعرة يجوزون لاختيار العبد ترجيح احد طرفي الفعل بلا
مرجح وداع فلا يلزم كون الفعل اتفاقيا واقعا بلا مؤثر فاوردوا عليه ان هذا الاختيار لا يكون باختيار العبد بل بمحض
خلق الله تعالى وحينئذ يجب الفعل فحينئذ يلزم الالجاء الى الجبر والاضطرار ويمكن دفع هذا الايراد بانه ان اراد بالجبر والاضطرار
عدم قدرة العبد اصلا فذلك غير لازم لما اختاره الاشعري وان اراد بذلك عدم ترجيح قدرة العبد وعدم تأثيره في الفعل
فالاشعري لا يلتزمه ويفرق بينه وبين الجبر بعدم مقارنة القدرة اصلا دون عدم ترجيحها **المطلب الرابع** في دليل الماتريدية
على ان قدرة العبد مرجحة لافعاله من غير تأثير فيها واستدلوا على ذلك بان فعل العبد ليس اتفاقيا وذلك ظاهر وليس اضطراريا
لانا نفرق بالوجدان الضروري بين افعالنا الاختيارية والضرورية فتعين ان يكون افعال العباد اختيارية صادرة بارادته
وترجيحه وان كانت الارادة مخلوقة لله تعالى وترجيح الارادة ليس امرا موقوفا على اختيار آخر حتى يلزم التسلسل بل ذلك من شان
الارادة ومقتضاها فاثبات الارادة ونفي مقتضاها نفي لها حقيقة ومن المعلوم ان نفيها جبر صرف لا يرتضيه احد من
العقلاء هذا الكلام اجمالي وسنذكر ان شاء الله تعالى ثم انهم بعد ما استدلوا على مطلبهم فوضوا لابطال دليل الاشعري وتقرير ذلك
يستدعي مزيد بسط بالكلام ولنقرر ذلك مستعينا بملك العلام ولا بد اولا من تحرير محل النزاع اعلم ان الفعل قد يراد به المعنى
الحاصل بالمصدر كالحركة للحالة التي تكون المتحرك عليها في كل جزء من المسافة وقد يراد به المعنى المصدري كايقاع الحركة ولا شك ان
الاول موجود لانه اثر الفاعل واختلف في الثاني والحق انه معدوم لانه منتزع من امرين محققين وهما الموقع والموقع ولا
تركيب بينهما الا بالاعتبار فالمنتزع من الامر الاعتباري اعتباري ولانه لو كان موجودا لكان موقعا فننقل الكلام الى الايقاع
الايقاع فيلزم التسلسل من طرف المبدأ في الامور المحققة ويلزم ايضا عند وقوع شيء اتفاقات غير متناهية وكلاهما محال ودفع
هذين المحالين بتجويز ان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع مردود بان العينية ملزومة للحمل بالمواطات وانه منتف
ههنا ويكونان متغايرين وعدم التعدد في الخارج آية كون احدهما او كلاهما اعتباريا وقيل موجود لحدوثه بعد العدم
مستندا الى التكوين الازلي فلا يلزم المحالان المذكوران ورد ذلك بان حدوثه انما هو بمعنى التجدد وهو لا يستلزم
الوجود لجريانه في المعدوم كالعمى ومعنى تجدده امكان اعتبار العقل اياه وحده او في محل كالاضافيات وقيل انه
من قبيل الحال وهذا فاسد لانه مبني على ثبوت الحال وانه باطل لان العدم سلب الوجود فمعنى ذلك الشيء

اما موجود واما معدوم ان نسبة الوجود الى هذا الشيء اما ثابتة اوليست ثابتة ولا شك انه لا يمكن الواسطة بين اثبات
نسبة معينة ونفيها وهم قد اخذوا العدم معدولة وقالوا الشيء اما ان يثبت له الوجود او يثبت له العدم فحكموا بامكان الواسطة
بين الثبوتين لكنك تعلم ان العدول امر معتبر حال الحكم وانه فرع للسلب حال اعتبار الحكم فلا مندوحة عن اعتبار السلب في العدم
واذا تقرر هذا فقد ظهر لك ان الموجود انما هو الحاصل بالمقدر وان النزاع هنا في ذلك ثم ان الفعل الموجود له نسبتان نسبة الى الله تعالى
خلقا ونسبة الى العبد كسبا ففنا في هذا المطلب مقامان المقام الاول في نسبة فعل العبد الى الله خلقا قد تحير ارباب العقول في اسناد الحادث
الى القديم لما عن لهم في ذلك اشكال عظيم تقريره يستدعي مزيد تفصيل وتشريح فيه سائلا من الله الهداية الى سواء السبيل اعلم ان
الفعل الحادث ممكن ضرورة والممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه وانه ينافي وجوب احد طرفيه ورجحانه بلا مرجح خارج عن
ذاته فعند وجود ذلك المرجح الخارج وهو جملة ما يتوقف عليه يجب وجود الممكن اذ لو امكن عدمه واما لتوقفه على امر خارج عنها فيلزم
ان لا يكون تلك الجملة جملة تامة وانه خلاف المفروض واما بلا توقف على امر خارج عن الجملة فيكون وجود الممكن مع جواز عدمه معها
اخرى مرجحا من غير مرجح وانه باطل ضرورة فالجملة المذكورة اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة منهما لا سبيل الى
الاول لانها ان قدمت قدم الحادث وان حدث شيء منها تنقل الكلام الى علته فيلزم التسلسل او انتهاؤها الى القديم فيلزم
اما قدم الحادث او انتفاء الواجب بناء على امتناع التخلف ولا الى الثاني لان الكلام في مثل زيد الموجود فلا بد من وجود
اجزائه ولا الى الثالث اذ لو توقف وجود الحادث او لو توقف وجود الحادث بعد وجود الجملة الموقوف عليها على عدم امر
فاما على العدم الاصلي فيقدم الحادث او على العدم اللاحق وذلك اما بزوال علة وجوده او بقائه وتنقل الكلام اليه او ينتهي الى
الواجب او بزوال عدم له مدخل فيه وزواله وجود فيلزم ان لا يكون بالجملة هذا تقرير ما استشكلوه ولهم في التفصي
عن ذلك عدة مسالك **المسلك الاول** مسلك القدماء وهو انهم اختاروا الشق الثالث من الاحتمالات المذكورة وهو كون
الجملة مركبة من الموجودات والمعدومات واختاروا ان وجود الحادث موقوف على العدم الحادث لكن لا على عدم جزء من الجملة
حتى يلزم ما ذكروه من الاستحالة على عدم شيء خارج عن الجملة وهو عدم المعدات الغير القارة كالحركات الفلكية فان المعدات من شانها
العدم بعد الوجود فانها غير داخلة في العلة التامة عندهم بل هي تعد الحادث لقبول الوجود من الفاعل وحيث لا يكون
من جملة العلل لا يلزم عدم كون ما ذكر من الجملة جملة تامة ولا يلزم قدم الحادث لتوقفه على المعدات الغير القارة هذا مبلغهم من العلم
ولا يخفى عليك ان هذا مبني على مقدمات فاسدة منها وجودية الزمان وهو ثبت في موضعه انه امر وهمي ومنها قدم الزمان
وانها مقدار حركة الفلك وان الافلاك قديمة وقد قام البرهان على حدوث العالم ومنها كون الحق سبحانه وتعالى موجبا بالذات
وقد ثبت بالادلة القطعية العقلية والنقلية انه فاعل بالاختيار **المسلك الثاني** مسلك بعض المتاخرين وهو عدم الحصر
في الاحتمالات الثلث المذكورة مدعيا ان سلسلة العلل مركبة من امر موجود وهو الارادة القديمة وامر لا موجود ولا معدوم
وهو تعلق الارادة بوجود الحادث وحينئذ لم يكن ذلك الامر موجودا لم يتعلق به اختيار فلا يلزم التسلسل وحيث لم يكن
معدوما يمكن ان يكون من جملة العلة فيكون ذلك الامر اختياريا ومن ضرورته ترجيح بعض الاوقات على البعض فتجوز
بهذا الطريق اسناد الحادث الى القديم وانت خبير بان القول بالحال باطل عند مشايخنا وقد تقرر بيانه مثل هذا المطلب العالي
على مذهب مردود عند مشايخنا ركيك جدا **المسلك الثالث** مسلك مشايخنا من اهل السنة وهو الطريق الاقوم وهو ان
الحوادث كلها مستندة بالذات الى الارادة القديمة وتعلقها اما تعلقا متجددا في اوقات الحوادث وتعلقا

ازليا

ازليا باوقات وجود الحوادث وعلى تقدير كون التعلق متجددا لا يستدعي ذلك التعلق تعلقا آخر اذ التعلق هي النسبة العقلية العدمية
فلا يلزم له اختيار آخر وداع او لا حاجة في اختيار المختار الى الداعي ولئن لزم فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير محال وعلى تقدير كون التعلق
ازليا فتعلق الوقت اما اتفاقي لان طبيعته بعينه بل هو عندنا امر متوهم فلا يتوقف تعيين الوقت على اختيار آخر حتى يلزم التسلسل وتحقيق المقام ان
الارادة القديمة لها نسبتان احديهما نسبتها الى ما ثبت في العلم الازلي وثانيهما نسبتها الى ما سيوجد في الاوقات المعينة والنسبة الاولى
نسبة التابع الى المتبوع والنسبة الثانية نسبة المتبوع الى التابع وهذه هي المعبر عنها بالتعلق فلا بد ان يوجد تعلق ازلي لها لكونه
من شانها الارادة القديمة اذ الواقع في هذا العالم ما هو مراد الله تعالى ازلا ثم ان لها تعلقا آخر بوجود الحوادث وقت الحدوث وهذا
هو التعلق المتجدد والتعلق الاول انما يتعلق بتحصيل الماهيات وتحصيل اشخاصها والتعلق الثاني انما يتعلق بوجودات تلك الاشخاص حسبما
وقعت في سلسلة الاسباب والمسببات على وفق ما اقتضته الحكمة والمصلحة من غير ان يكون مدخل للاوقات فيها لكن لما لم ينفك الوجود عن مقارنة
الزمان يكون تعيين الاوقات من حيث كونها من لوازم الوجود لا انها داخلة بالتعلق واذا ثبت ان التعلق نسبة عقلية فاعلم
انها ليست اعتبارية محضة كسائر الاعتباريات بل هي عبارة عن اقتضاء الارادة واقتضاؤها عبارة عن خصوصية شان
الارادة فالتعلقات نسبة عقلية راجعة الى شان الارادة فلا يستدعي اختيارا آخر لان شان الشيء لا يستدعي اختيارا
آخر بل هي مرجحة بالذات لاحد المتساويين على الآخر فلا يلزم الا الحادث ولا التسلسل في الاختيارات فيندفع المحذورات بحذافيرها
المقام الثاني في نسبة فعل العبد الى نفسه اتفق اهل الملة باجمعهم على ان للعبد ارادة وقدرة خلقهما الله فيه وفسروا القدرة
بما عليه الفاعل عند الفعل والارادة بصفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع ويقولون اذا وجه العبد ارادته متعلقة بالفعل
يخلق الله تعالى عقيبه الفعل بطريق جري العادة ويعبرون عن تعلق الارادة بالاختيار والكسب والقصد ثم يقولون الوجدان
يشهد بان للعبد افعالا اختيارية واضطرارية وان الاولى بارادته دون الثانية وايضا يقولون الارادة صفة مخصصة
بالوقوع ومن شانها الترجيح فاثبات الارادة ونفي مقتضاها نفي لها بالحقيقة فالامر دائر بين نفيها واثبات مقتضاها
ولم يقل بالاول عاقل فتعين الثاني وايضا ربما نقدر على ترك افعالنا الاختيارية كذلك الحركة في الارض المستوية وربما لا نقدر
عليها كترك الحركة الى حبيب عند العقد الشديد والوجدان قاض بان الاول اختياري دون الثاني وايضا قد نفعل بداعية
كالمشي الى المحبوب وبلا داعية كالمشي الى المكروه ثم ان ظهور خوارق العادات التي يعجز قدرة البشر عنها وامتناع معارضتها
حتى للمعاندين مع توفر دواعيهم وسلامة آلاتهم دل على انه لا تاثير لقدرة العبد بل ذلك بايجاد الله تعالى ان شاء خلق
عقيب الارادة وان شاء لم يخلق فثبت ان لنا اعتبارا من غير تاثير وانما التاثير من الله بطريق جري العادة فالقدرة
مخلوقة للعبد ونسبتها الى الفعل والترك سواء وانما ضمها الى واحد منها فهو فعل العبد فالفعل واقع بمجموع القدرتين ثم
انهم يقولون الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر امر موجود في العبد لا مرية فيه وذلك الامر لا محالة موقوف على وجودات كوجوده تعالى
ووجود العبد ووجود قدرته وارادته وعلى معدوم متجدد هو نفس الايقاع فالفعل بالمعنى المذكور لتوقفه على الموجودات مستند
وبحاجة الى موجد تلك الموجودات وهو الله تعالى وهذا الاستناد يسمى خلقا ومن جهة توقفه على المعدوم المتجدد يسمى كسبا مثلا
ملاقاة الاناء بالماء المنصب عن الميزاب امر معدوم متجدد وهو بمنزلة الكسب وانصباب الماء بمنزلة الخلق ثم ان ذلك الامر العدمي
المتجدد مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومدار ترتب الثواب والعقاب عليه والفعل انما يتصف بالحسن والقبح والخير والشر
وعبر عنها باعتبار هذا الامر العدمي المتجدد ولا يتصف الفعل بالقبح والشر باعتبار الخلق اذ لا قبح في خلقه فان خلق القبيح وارادته

ليس بقبيح لجواز اشتمالها على حكم ومصالح اذا تحققت هذه التفاصيل فقد تحقق عندك ان الحق هو التوسط بين الجبر والقدر وان الله تعالى
هو الفاعل بالاختيار الكلي والعبد مختار بالاختيار الجزئي وغير ذلك من عدم التكليف بما لا يطاق ونحوه من مهمات الدين وظهر لك ان الاختلاف
بين الماتريدية والاشاعرة في ان الارادة العبد مقارنة للفعل فقط عند الاشاعرة وترجيحا للفعل عند الماتريدية هذه هي الكلمات الدائرة بين
القوم في هذا المقام وههنا طريقة اخرى مبنية على الذوق لكن يحكي حكاية البرهان عند من له ذوق سليم وهي ان للعبد جهتين جهة
وجوده وجهة حاله في نفسه فالعبد باعتبار الجهة الاولى يتصف بالكمالات من الوجوب بالغير والبقاء والعلم والقدرة ونحو
ذلك وباعتبار الجهة الثانية يتصف بالنقائص من الامكان والفناء والجهل والعجز بالفعل الذي يخلقه الله في العبد يكون مخلوقا لله
تعالى باعتبار الجهة الاولى من غير مدخل للعبد فيه وباعتبار الجهة الثانية فيما يكون من العبد والجبرية نظروا الى الفعل باعتبار الجهة
الاولى فوقعوا في الجبر الصرف والقدرية نظروا اليه باعتبار الجهة الثانية فوقعوا في القدر وكل من الفريقين نظروا الى العالم بعين
العوراء واهل الحق جمعوا بين الامرين وقالوا ان الفعل مخلوق لله تعالى باعتبار الجهة الاولى ومكسوب للعبد باعتبار الجهة
الثانية وتحقيق معنى الكسب يقتضي مزيد تفصيل وهو ان ارادة العبد وقدرته وكذا الفعل المترتب عليهما كلها مخلوقة لله تعالى
باتفاق اهل السنة وانما الكلام في الترجيح ولا يخفى ان الارادة فعل الله تعالى والترجيح شان الارادة وما هو شان الفعل
لابد وان يسند الى فاعله وان لم يكن الترجيح موجودا ولكن مع ذلك يسند الترجيح الى العبد ايضا لان العبد بوسالة عقله
الذي اودعه الله تعالى فيه تخير بين طرفي الفعل فاذا اعتقد لفعله ان النافع له عاجلا واجلا هو الطرف المعين من الفعل
سواء اصاب فيه او اخطا يكون العبد مستعدا لان يخلق الله تعالى فيه ارادة وترجيحا لما اعتقده العبد بطريق جري العادة فالاعتقاد من العبد
لكونه قصد الخلق الارادة المرجحة لما اعتقده يكون سببا عاديا لخلق الفعل لا سببا فاعليا له بل سببا استعداديا لفيضان الفعل من جناب الحق جل
جلاله فاعتقاد العبد لكونه سببا استعداديا يسمى بالكسب ويفيض الله تعالى عليه الفعل بطريق جري العادة يسمى خلقا فعلم العبد يكون علة قابلية للفعل بطريق جري العادة
لا بطريق الوجوب ولكونه علة قابلية يكون العبد مستكملا بالغير لان القابل لا يكمل الا بوجود المقبول ولكونه سببا عاديا يتخلف مراد العبد من ارادته واما علم الله
فلكونه علما فعليا يستتبع كمالاته ولا يكون مستكملا بغيره اصلا ويكون ارادته سببا حقيقيا لا يتخلف مراده عن ارادته وبهذا ظهر الفرق بين الارادة القديمة
والارادة الحادثة هذا ومما ينبغي ان يتنبه عليه ان الترجيح يسند اليه تعالى كما يقوله الاشعري واسناده الى العبد انما هو من جهة قابليته له وهذا هو مراد الماتريدية فلا
يصح لكل من الفريقين نفي قول الآخر على الاطلاق كما يظهر لك بالتامل فيما قررناه فليكن هذا نهاية التحقيق في افعال العباد والله يهدي الى سبيل السداد خاتمة الرسالة

في تحقيق معنى القضاء والقدر واعلم ان العبد له استعدادان احدهما الاستعداد الازلي وهو استعداد ثابت في العلم الازلي لافراد البشر وانه غير مجعول
هناك لما تقرر فالمعلوم تابع للعلم والعالم مستتبع له ازلا لانه ازلي في الوجود فكذلك الثبوت العلمي الا ان الوجود الخارجي لما كان اثرا للقدرة والارادة
كان حادثا والثبوت العلمي لما كان بطريق الاستتباع من غير مدخل في ذلك للقدرة والاختيار كان ازليا والعلم هناك تابع للمعلوم والا يلزم ان لا يكون
العلم على ما هو عليه وانه محال قطعا وثانيهما الاستعداد الحادث وهو ثابت للافراد الموجودة والافراد مخلوقة في الخارج فيكون تابعة للعلم الفعلي الازلي فههنا
مقامان المقام الاول في الاستعداد الازلي قد تحققت فيما سبق ان الممكن ليس له كمال وانما كماله اضافي فيتفاوت الى اخس مراتب لانه اما ان يكون
في اعلى مراتب الكمال او في ادناها او في الاقتصاد بينهما او فيما بين الاقتصاد واحد طرفيه فيكون العبد بحسب هذه المراتب خمسة اصناف الاول اصحاب المرتبة
الاولى وهم الرسل والانبياء صلوات الله وسلامه عليهم ومن اقتفى اثرهم من الاولياء والصديقين والشهداء والصالحين رضوان الله عليهم اجمعين
والصنف الثاني اصحاب المرتبة الثانية وهم المتكبرون على الله تعالى كفرعون ونمرود واضرابهما والمعاندون للحق كابي جهل والمنكرون للحق كاليهود والنصارى
عليهم لعائن الله واحدة بعد اخرى والصنف الثالث اصحاب الاقتصاد وهؤلاء الذين خلطوا عملا صالحا واخر سيئا والصنف الرابع اصحاب المرتبة الرابعة

وهي دون

وهي ما دون الاعلى وفوق الاقتصاد وهؤلاء هم المؤمنون المسرفون على انفسهم والصنف الخامس اصحاب المرتبة الخامسة وهي ما
دون الاقتصاد وفوق الادنى وهؤلاء هم المراؤن في الاعمال وكثيرا ما عد ما فوق الاقتصاد صنفا واحدا تنزيلا للغالب منزلة الكامل وعد
ما دون الاقتصاد صنفا واحدا تنزيلا للغالب منزلة الناقص فيرجع الاصناف الى ثلثة كامل وناقص ومقتصد كما قال تعالى فمنهم ظالم
لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات ولما كان المقتصد راجعا بالاخرة الى احد طرفيه يرجع الاصناف الثلثة الى صنفين كامل وناقص كما قال
تعالى فمنهم شقي وسعيد وكل من هذين الصنفين وما يدخل تحتهما من الاصناف وما يدخل تحت الاصناف من الافراد وما يصدر عن كل منهم من
اصناف محاسن الاعمال وقبائحها كلها ثابتة في علم الله تعالى ازلا لا يتغير ولا يتبدل ولا يتخلف ولا يتحول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كتب الله مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وقال كل شيء بقدر حتى العجز والكيس وقال ان الله تعالى
خلق الجنة وخلق النار وخلق لهذه اهلا ولهذه اهلا خلقهم لها وهم في اصلاب ابائهم وقال لابي هريرة جف القلم بما هو لاق وروي
ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج وبيده كتابان وقال للذي في يده اليمنى هذا كتاب من رب العالمين فيه اسماء اهل الجنة واسماء ابائهم وقبائلهم ثم
اجمل على اخرهم فلا يزاد منهم ولا ينقص منهم ابدا ثم قال للذي في شماله هذا كتاب من رب العالمين فيه اسماء اهل النار واسماء ابائهم
واسماء قبائلهم ثم اجمل على اخرهم فلا يزاد منهم ولا ينقص منهم ابدا ثم قال بيده فنبذهما ثم قال فرغ ربكم من امر العباد فريق في الجنة وفريق في السعير
المقام الثاني في بيان احوال استعداد الحادث واعلم ان الله تعالى خلق الانسان لمعرفته كما حكى النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل
كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف ولهذا اطبق المفسرون على تفسير قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
اي ليعرفون وجعل العبادة مجازا عن المعرفة تنبيها على ان ما خلق الله له الانسان هو المعرفة الحاصلة بالعبادة وتسمى علوم المكاشفة لا
العلوم التي تستمد العمل بينها وهي العلوم الحاصلة بتدقيق النظر واعمال الفكر والروية كما قال عليه السلام من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم
والاول علم النظر والثاني علم المكاشفة والعمل برزخ بينهما يستمد من الاول ويورث الثاني ولهذا خلق الله في الانسان الروح
لان معرفة الله ليست الا من شانها وخلق الله له ايضا البدن لان العبادة لا يحصل الا به فالامور الجارية على الانسان على
حسب القضاء والقدر نوعان احدهما يتعلق بالنشاة الاخروية وهي السعادة والشقاوة وما يتفرع عليهما من الاعمال
وثانيهما يتعلق بالنشاة الدنيوية وهو الرزق والاجل والى هذه الاربعة اشار النبي عليه السلام بقوله ان خلق احدكم
يجمع في بطن امه اربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله اليه ملكا باربع كلمات
عمله واجله ورزقه وسعيد او شقي اما النوع الاول فيما يتعلق بالنشاة الاخروية واذ قد عرفت سابقا ان الانسان مركب من
الروح والبدن فاعلم ان البدن يحتاج الى قوة غضبية وشهوية ووهمية لما بين في موضعه ولهذا ركب الله فيه هذه القوى الثلث
ولما كانت هذه القوى مجبولة على الشر لان مقتضى القوة الوهمية تلبيس الحق بالباطل وتلبيس الباطل بالحق ومقتضى القوة
الشهوية والغضبية الفساد وسفك الدماء وكانت الروح من عالم القدس والطهارة كما قال تعالى قل الروح من امر ربي
ونفرت الروح من التعلق بالبدن فالقى الله تعالى بينهما بمقتضى حكمته على وفق مشيته وارادته محبة اكيدة والفة شديدة
بحيث يكره كل منهما مفارقة الاخر ولما كانت مدة الجسد باعثا قويا على انجذاب الروح الى العالم الادنى خلق الله للروح
عقلا مميزا بين الخير والشر وايد العقل بالشريعة الفارقة بين الحق والباطل مع ما منحه من سلامة الالات والاسباب
فامكن للعقل ان يستظهر بالشريعة ويستعين بالاسباب والالات فيستخدم القوى الثلث المعبر عنها بالطبع بحيث
يكون الطبع عونا له في العبادات وامكن له ايضا ان لا يمتنع بالشريعة ويكون عاجزا من معاودة الطبع المجبول على الفساد

ومن كانت فطرته الاصلية على السعادة ينتفع بالشريعة ويستظهر بها على الطبع فمعنى هذا الانتفاع للعبد بان يخلق الله تعالى
فيه افعال الخير ومن كانت فطرته الاصلية على الشقاوة لا ينتفع بالشريعة فيعجز العقل عن مقاومة الطبع فيكون معنى ان يخلق الله تعالى
فيه افعال الشر وذلك لان الروح وان كان من عالم القدس والطهارة لكنها قابلة للشر بواسطة الجبلة والالفة المذكورتين كما قال عليه
السلام ما من مولود الا ويولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه فههنا امور ثلثة احدها امكان انتفاع العقل بالشريعة لان
وعدم انتفاعه بها وهذا الامكان هو مدار التكليف وثانيها انتفاع العقل بالشريعة وهذا انما يحصل له بواسطة الاستعداد الفطري
العقل في حد ذاته عاجز عن مقاومة الطبع المجبول على الشر فمن كانت فطرته الاصلية على السعادة يستظهر عقله بالشريعة على الطبع
ويستخدمه في الطاعة فيكون الطبع عونا له ومن كانت فطرته الاصلية على الشقاوة لا يستظهر بالشريعة فيبقى على العجز الاصلي ومصداق
ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم مثل ما بعثني الله من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير اصاب ارضا فكانت منها طائفة طيبة
قبلت الماء فانبتت الكلاء والعشب الكثير وكانت منها طائفة اجادب امسكت الماء فنفع الله به الناس فشربوا وسقوا وزرعوا
واصاب منها طائفة اخرى ولا تمسك ماء ولا تنبت كلاء فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم
الناس ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي ارسلت به وثالثها اعداد انتفاع العقل لافعال الخير واعداد
غلبة الطبع لافعال الشر وهذا هو مدار الكسب والاختيار وربما يستظهر من كانت فطرته الاصلية على الشر بالشريعة
ويسلك طريق الهدى لعارض بناء على امكان طرفي الخير والشر للروح لكن لا يدوم هذا العارض له فيعود الى العجز الاصلي
ولا منافاة بين كون الاستعداد على الشر وبين سلوكه طريق الهدى لعارض لان الاستعداد الفطري ليس مجبرا محضا
بحسب سعي قدرة العبد في خلافه ويكون مبطلا لاختياره بالكلية وكذلك ربما لا يستظهر من كانت فطرته الاصلية
على الخير بالشريعة ويسلك طريق الغي لعارض الهوى بناء على امكان طرفي الخير والشر للروح لكن لا يدوم هذا العارض له فيعود
الى الخير بحسب استعداده الفطري وقد عرفت انه لا يمنع الاستعداد الفطري العبد عن تحصيل خلافه لانه ليس مبطلا
باختياره بالتكليف ومصداق ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون
وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها وان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون
وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخل النار وللعلماء في ذلك ثلثة مسالك الاول مسلك
الصوفية المتصوفة وهم يقولون كما ان العبد ليس له مدخل في وجوده سوى المحلية كذلك ليس له مدخل في افعاله سوى
المحلية فاعداد العقل للخير يجعله قابلا لافعال الخير فيخلق الله فيه بطريق جرى العادة افعال الخير بلا سبق قدرة وارادة في العبد
وكذا الحال في اعداد الطبع لافعال الشر مثلا الميزاب ليس له مدخل في جريان الماء فيه وانما يدخله في كثرة الماء وقلته وضيقه
وبقدر سعته والثاني مسلك الاشاعرة وهم يقولون الفعل بعد العبد لقبول افعال الخير فيخلق الله تعالى فيه بطريق جرى العادة
القدرة المقارنة للفعل من غير ترجيح للقدرة ولا تاثير لها فيه وذلك الاعداد كالمحاذاة للاناء للميزاب فان تلك المحاذاة هي
بمنزلة الاعداد يجعل الاناء قابلا لانصباب الماء فيه من غير مدخل للاناء فيه سوى المحاذاة وهي نظير الكسب في العبد وكذلك الحال
في اعداد الطبع لقبول افعال الشر والثالث مسلك الماتريدية وهم يقولون بعد اعداد العقل او الطبع يخلق الله في العبد قدرة
مرجحة للفعل من غير تاثير لها فيه وبهذا عرفت ان الجبر لم يقل به احد من العلماء المحققين اما الصوفية فانهم اسندوا
الافعال الى الاستعداد الفطري للعبد وانه لم يكن له قدرة واما الاشاعرة فيسندون الافعال الى العبد لكن مع قدرة مقارنة

للفعل

للفعل واما الماتريدية فهم يسندون الافعال الى العبد مع القدرة المرجحة وليس هذا جبرا ولا اضطرارا وانما الطاعة من
نعمة الله والمعصية من عجز العبد والفرق بين هذه الامور الثلثة ان الجبر رافع لامكان الطرف المقابل كمن سقط
من علو فانه لا يمكن له عادة ان يقف قبل استقراره في الارض واما الاضطرار فانه لا يرفع امكان الطرف المقابل بل المانع
ملحقه من خارج كمن ربط يدي عبده وامره بان يناوله شيئا والحكيم تعالى وتقدس متعال عن ان يامر عبده بشيء ويمنعه
عنه واما العجز فهو عدم وقوع الحكم في امر يعجز من العبد وهذا واقع لان العقل عاجز في حد ذاته عن مقاومة الطبع المجبول على الشر
وانما يستظهر عليه بالشرع فمن كان استعداده الفطري على السعادة يقوى على الاستظهار بالشريعة ومن لم يكن كذلك يبقى على عجزه
الاصلي وتصديق ذلك ما جاء في الحديث القدسي يا عبادي انما هي اعمالكم احصيها لكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك
فلا يلومن الا نفسه فالعبد بين امرين اعتراف بنعمة الله تعالى من اعطاء الشريعة وسلامة الاسباب والآلات عند الطاعة
واعتراف بالعجز عند المعصية كما هو اللائق بمقام العبودية واما حكم الاستعداد الفطري الذي يتبعها الخاتمة فامر اخفاه الله تعالى
فالعمل باطل بارد والاستعداد الازلي باطن مغيب والمبطن هو حكم الربوبية والظاهر سمة العبودية فالحاصل في السنن يعلق
الخوف بالباطن المغيب والرجاء بالظاهر البادي عند الطاعة وبالعكس عند المعصية والخوف والرجاء بدرجة العبودية يستكمل العبد
بذلك صفة الايمان فالواجب على العبد الاجتهاد في الطاعة فقط واول ذلك التوبة من الذنوب كما تاب ابونا آدم عليه الصلوة
والسلام بعد العصيان وقدم التوبة على سائر الطاعات كما قال تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب
الرحيم ثم تحصيل اليقين في الاعتقاد الذي هو مميز للاخلاص في العمل كما قال تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الهكم
اله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا قال بعض المفسرين الآية جامعة لخلاصة العلم
والعمل وهما التوحيد والاخلاص اللهم ثبتنا على التوبة والاخلاص واليقين ثم يجب عليه ان يجتهد في تحقق المقامات التي امر الله
سبحانه وتعالى بها في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون وتلك المقامات ثلثة
احدها الشريعة وهو المشار اليه بقوله اصبروا اي على مقتضى الطاعات وثانيها الطريقة وقد اشار اليها بقوله وصابروا اي على
رفض العادات وثالثها الحقيقة وقد اشار اليها بقوله ورابطوا اي السر على جانب الحق لترصد الواردات واتقوا الله اي
بالتبري عما سواه لكي تفلحوا اي غاية الفلاح وهذه هي مرتبة الاحسان التي هي غاية ما وصل اليه الانسان اللهم زين ظواهرنا بخدمتك
وبواطننا بمحبتك وارواحنا بمعرفتك واسرارنا بمعاينتك انك على كل شيء قدير واما النوع الثاني فيما يتعلق
بالنشاة الدنيوية واعلم ان اهل الحق اتفقوا على ان لا خالق الا الله تعالى فليس خالق الاسباب العادية ومسبباتها الا
هو والاسباب العادية على نوعين احدهما سماوية لا مدخل للعبد فيها كالمرض والسقوط من علو وثانيهما اختيارية يحصل
بمباشرة العبد عادة كطلب الرزق وكل من النوعين لكونه عاديا قد يحصل المسبب بدون السبب كحصول الموت فجاءة
بدون المرض وحصول الرزق بغتة بدون الطلب وقد يحصل السبب بدون المسبب كحصول المرض المعقب للصحة وطلب الرزق من
غير حصول الرزق وقد يعقب السبب المسبب بطريق جريان العادة كالمرض المؤدي الى الموت والطلب الموصل الى الرزق فكل ذلك لاعلام
الله تعالى كون تلك الاسباب عادية ان شاء خلق المسبب بدونها وان شاء عكس وان شاء جمع بينهما ثم ان الاسباب
الاختيارية وان كانت بمباشرة العبد لكن مباشرته تابعة لمشية الله تعالى كما قال تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ثم
ان الاسباب عقيب مباشرة العبد مخلوق الله تعالى اذ لا خالق سواه واذا اراد الله تعالى ان يخلق المسببات يخلقها بطريق

جرى العادة عقيب الاسباب وان لم يرد فقد لا يخلق السبب اصلاً وقد يخلقه ويخلق معه مانعاً من انعقاده سبباً اذ لا مسبب
للاسباب الا هو وقد يخلق السبب ويمنع حصول المسبب عقيبه اما لمانع من حصول المسبب تحقيقاً لقضائه واما بلا مانع لتحقيق
ان المؤثر هو لا غيره فهذه اربع مراتب اما الاولى فهي ان يريد العبد المباشرة ولا يستطيع لها لعدم تعلق المشية بذلك كمن اراد ان يرمي
بينهما او يخل حرفه وذلك من الله تعالى لاعلام عجز البشر واما الثانية فهو ان يباشر العبد ويخلق الله عقيبه السبب القاصر كمن اراد ان يرمي بينهما
ولم يستطع ان يصل الى المقصود وذلك لاعلام الله تعالى وذلك لا مسبب للاسباب الا هو واما الثالثة فهي ان يباشر العبد ويخلق
الله عقيب السبب الكامل لكن لا يحصل عقيبه المسبب لعروض مانع كمن يرمي بينهما ليقتل شخصاً وتترس ذلك الشخص بما يمنعه عن
الوصول اليه وذلك لاعلام الله تعالى ان السبب لا ينعقد سبباً الا بقضائه وقدره واما الرابعة فهي ان يخلق الله السبب الكامل
ووصل الى المسبب ولم يؤثر كوصول السهم الى ذلك الشخص وجرحه ولم يخلق الله فيه القتل فذلك لاعلام انه لا مؤثر الا الله وان
الاسباب غير مؤثرة بذواتها اذا تحققنا هذه التفاصيل فقد تلخص لك من ذلك ان الله تعالى ربما يخلق الاسباب مع ما يمنعها
عن حصول المسبب وقد يخلق الاسباب مؤثرة في المسبب بحسب عادته كالاسباب والمسببات والموانع كلها مخلوقة الله تعالى بحسب
قضائه وقدره وليس للعبد المباشرة فاما ان يؤدي الى المسبب واما ان لا يؤدي اليه فالاسباب المشفوعة بالموانع ثبتها النبوة الكرام
ومحوها عند عروض الموانع من الله تعالى وهذا لوح الواقعات ولوح المحو والاثبات كما قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب واما الاسباب المؤثرة في مسبباتها ما يخلق الله تعالى فهو لوح القضاء والقدر وانه لا يتبدل لا يتغير وهو المسمى باللوح
القديم ويسمى ام الكتاب قال الله تعالى وعنده ام الكتاب وبهذا ظهر ان قوله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة والصلة يعمران الديار ويزيدان في
الاعمار بيان لما في لوح الواقعات من ان الصدقة مانعة عن خراب الديار ومانعة عن بعض اسباب الاجل ولا ينافي ذلك عدم كون الصدقة
مانعة عن اسباب الخراب بحسب اللوح القديم وعن بعض اسباب الاجل بحسب ذلك ايضاً غاية ما في الباب ان اسباب الاجل نوعان
احدهما ما يكون حتماً مقضياً لا يرده شيء كما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وثانيهما ما يكون سبباً
صالحاً لذلك ولكن لا يكون حتماً مقضياً فيمكن ان يمنعه مانع باذن الله تعالى وقضائه وقدره واليه اشار النبي عليه الصلوة والسلام
حيث خط خطاً مربعاً وخط خطاً في الوسط خارجاً منه وخط خطوطاً صغاراً الى هذا الذي في الوسط من جانبه الذي في الوسط
فقال هذا الانسان وهذا اجله محيط به وهذا الذي هو خارج بعده وهذه الخطوط الصغار الاعراض فان اخطاه هذا نهشه هذا



هذا الحديث من الصحاح رواه عبد الله بن مسعود في كتاب المصابيح في كتاب الرقاق في الباب الثاني منه وهو الباب الامل منه

ولا يخفى ان النهش انما هو فيما يصلح سبباً للموت وان الاخطاء انما هو بمانع من قبل الحق ويجوز ان يكون الصلة مانعة من مثل
هذه الاعراض بقضاء الله وقدره فيندرج في لوح المحو والاثبات واما الاجل الذي لا مرد له قطعاً اذا جاء وقته فهو الثابت
في ام الكتاب واما قوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب فالمفهوم من ظاهره جواز النقص في العمر والتقدم
الموت قبل الاجل فيكون معارضاً للاية المذكورة فلعل الوجه هو ان الله تعالى لما خلق انواع الحيوانات قدر لكل نوع اجلاً
فهو ما يعيش ذلك النوع الى ذلك الاجل غالباً وذلك في الانسان على ما قالوا مائة وعشرون سنين فالاشخاص الانسانية
لها آجال مقدرة بحسب كل شخص شخص فاجل الشخص قد يكون ناقصاً عما قدر لذلك النوع من الاجل وقد يجاوزه نادراً فالمعمر هو
ما استوفى اجل النوع والناقص هو ما لم يبلغ اليه وبهذا يندفع التعارض من هذه الاية ومن قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون وههنا اشكال مشهور وهو ان مجيء الاجل ينفي التأخير لطفاً بالنص واما نفي التقدم فممتنع عقلاً فلا حاجة
الى ايراده فما النكتة في ايراده ههنا واجيب عنه بان قوله ولا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية اعني قوله تعالى فاذا جاء اجلهم

لا على الجملة الجزائية وهي قوله تعالى لا يستأخرون وفي هذا الجواب نظر وهو لان قوله ولا يستقدمون قد ورد في النحل والاعراف ويونس
على منوال قوله لا يستأخرون فالقول بعدم عطفه عليه مع هذه المناسبة والملايمة بينهما اخلال بنظام الكلام وقد يجاب عنه بانه عطف
على قوله لا يستأخرون لكن عارياً عن القيد وهي الجملة الشرطية ولا يخفى ما في هذا الجواب من التعسف لان الاصل كون المعطوف في حكم المعطوف
عليه بحسب ما يعتبر فيه من القيود وعدم صحة الاشتراك يمنع اتيان المعطوف ولا يصح عطفه على المعطوف عليه عارياً عن القيد المعتبر فالحق ان عطفه عليه
وجعل المعطوف فيه كناية عن مطلق التغير لان تغير الزمانيات انما يكون بالتقدم والتأخر فنفي كلا نوعيه لازم لنفي مطلق التغير فالمراد والله اعلم انه اذا
جاء اجلهم لا يتغير اصلاً لا بطريق التقدم لامتناعه عقلاً ولا بطريق التأخر لامتناعه بسبب القضاء والقدر واما تذييل الرسالة وحل اشكالات
الجبرية والقدرية التي اوردوها على مذهب اهل الحق ففيها مقامان المقام الاول في تقرير شبهات الجبرية وحلها الشبهة الاولى ان
فعل العبد لا يخلو من ان علم الله وقوعه او عدم وقوعه فعلى الاول يكون ذلك الفعل واجباً والا لزم انقلاب علمه جهلاً ولا شبهة في استحالته وعلى الثاني
يكون ممتنعاً لذلك بعينه وكل منهما لا يكون مقدوراً للعبد والجواب عنها ان العلم كما حققناه سابقاً تابع للمعلوم فيما يقتضيه استعداده فلا يوجب العلم
على العبد شيئاً من طرفي الفعل فلا يخرج بذلك طرفا الفعل عن كونهما مقدورين للعبد وقد مر تحقيقه مثلاً عدم ايمان ابي جهل معلوم لله تعالى ازلاً
لكن بعدم اختياره بحسب استعداده الفطري فلا يلزم من ذلك كون ابي جهل مجبوراً على الكفر حتى يلزم امتناع تكليفه بالايمان كما توهمته الجبرية وايضاً
لا يلزم عدم كون الايمان مقدوراً لابي جهل لما عرفت من ان الاستعداد الفطري للعبد لا ينافي امكان مقدورية خلافه كما سبق في حديث سبق
الكتاب فتذكر واذا كان ايمان ابي جهل مقدوراً له في نفسه يكون قدرته تعالى على خلق الايمان فيه بالطريق الاولى كما لا يخفى ومن اكتفى في التكليف بابي جهل
بالامكان الذاتي المجامع للامتناع بالغير الذي هو مقابل للامكان الوقوعي فلم يأت بشيء يعتد به اذ الغرض من التكليف ايقاع الفعل فلا بد
فيه من الامكان الوقوعي والامكان الذاتي لا يستلزم الامكان الوقوعي فالاكتفاء به يكون تكليفاً بما لا يطاق وانه غير جائز عند المحققين الشبهة
الثانية ان ما اراد الله وجوده من افعال العباد وقع قطعاً وما اراد عدمه لم يقع قطعاً فلا قدرة للعبد على شيء منهما اصلاً والجواب عنها ان
تعلق قدرة الله وارادته بفعل العبد موقوف على اختيار العبد وكسبه توقفاً عادياً فلا يوجبان على العبد امراً وقد مر تحقيقه الشبهة الثالثة
هي ان قوله تعالى قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم واذا لا تمتعون الا قليلاً دليل على ان القضاء حتم لا يتغير فلا يبقى للعبد قدرة اصلاً كما قاله
بعض المفسرين في تعليل النفي المذكور في اصل الاية فانه لا بد لكل شخص من حتف انف او قتل في وقت معين سبق به القضاء وجرى
به القلم فلا يكون للفرار نفع اصلاً والجواب عنها ان القضاء كما عرفت فيما سبق نوعان احدهما القضاء الحتم والاخر المشفوع بالمانع
والاية بيان القضاء المعين الاول فلا يلزم من ذلك ان لا يكون للعبد مدخل اصلاً ومباشرة المانع من القضاء بالمعنى الثاني فلا
يلزم نفي قدرة العبد اصلاً ومصداق ذلك قوله تعالى خذوا حذركم فانه ارشاد الى مباشرة المانع عن القضاء بالمعنى الثاني وما قوله
بعض المفسرين من ان المعنى لن ينفع الفرار مما لا بد لكم من نزوله بكم من حتف انف او قتل وان نفعكم الفرار مثلاً فمتعتم بالتأخير
لم يكن ذلك التمتع الا زماناً قليلاً فالمفهوم من ظاهره اثبات النفع للفرار من قضاء الحتم وانه ليس بصواب لان نفي النفع انما هو في
القضاء الحتم واثبات التمتع القليل انما هو في القضاء الذي قدر الله تعالى له مانعاً او على تقدير وجود هذا المانع يكون التمتع قليلاً وهذا
اشارة الى فضيلة التوكل بالنسبة الى مباشرة الاسباب الشبهة الرابعة هي ان قوله تعالى وما كان اكثرهم مؤمنين يدل على انهم
ما كانوا مؤمنين في علم الله وقضائه فلذلك لا ينفعهم امثال هذه الايات العظام وكذا قوله تعالى ان الذين حقت عليهم كلمة ربك
لا يؤمنون يدل على انه لا تبديل لكلامه ولا ينقض قضاؤه وكذلك قوله تعالى فريقاً حق عليهم الضلالة يدل على ان الضلالة حقت
عليهم بمقتضى القضاء السابق كما قاله بعض المفسرين في تفسير هذه الايات فيلزم ان يكون العبد مضطراً في افعاله التي يباشرها

131

والجواب عنها ان مدلول هذه الآيات كون افعال العباد مستندة الى العلم الازلي وقد عرفت ان العلم تابع للمعلوم وقد عرفت
ايضا ان ذلك لا ينافي كون كل من طرفي فعل العبد مقدورا له فلا تمسك للجبرية في تلك الآيات المذكورة واما ما نقلنا عن بعض
المفسرين من معاني الآيات المذكورة فانما هي حكاية عن ترتب الافعال للعلم الازلي ولا يلزم من ذلك ان يكون العلم الازلي مضطرا
للعبد في افعاله كما سبق تحقيقه الشبهة الخامسة هي وتمسكوا بما في حديث المحاجة بين آدم وموسى صلوات الله على نبينا وعليهما وعلى سائر
قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم احتج آدم وموسى عند ربهما فقال موسى انت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك
ملائكته واسكنك جنته فاهبطت الناس بخطيئتك الى الارض فقال انت موسى الذي اصطفيك الله برسالاته وكلامه واعطاك
الالواح فيها تبيان كل شيء وقربك نجيا فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل ان يخلق قال باربعين سنة فقال آدم فهل وجدت فيها وعصى
آدم ربه فغوى قال نعم قال أفتلومني على عمل كتبه الله قبل ان اخلق باربعين سنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى وجه
تمسكهم هو ان موسى عليه السلام سلك مسلك القدرية ولهذا لام آدم عليه السلام وسلك آدم مسلك الجبر ولهذا اسقط اللوم عن نفسه وصوب نبينا
عليه السلام مذهب آدم حيث قال فحج آدم موسى فدل ذلك على ان المذهب هو مذهب الجبر والجواب عنها ان موسى عليه السلام لام على الكسب
كما هو مقتضى الشرائع وآدم عليه السلام اسقط اللوم عن نفسه اعترافا بالعجز وكل منهما مصيب في نظرهما وانما رجح نبينا عليه الصلوة والسلام قول
آدم لما فيه من الاعتراف بالعجز كما هو اللائق بمقام العبودية لا لان موسى عليه السلام اخطأ في اللوم كيف واللوم على الذنب مقتضى الشريعة
وهو مصيب في ذلك ولا يلزم من اعتراف آدم بالعجز القول بالاضطرار والجبر كما بينا واجيب عنها بوجوه اخرى الاول ان آدم غلب موسى في الحجة
بان ما صدر عنه كان امرا مقضيا عليه لم يكن له تمكن من تركه وما كان كذلك لا يحسن اللوم عليه عقلا واما ما ترتب عليه من الشرائع
من الحدود والتعزير فحقيقته لا يتوقف على غرض ويمكن ان يقال هذا الجواب مبناه على كون العبد مضطرا في افعاله وانه لا ينافي قدرة العبد
على خلاف استعداده الازلي وان لم يقع كما سبق في حديث سبق الكتاب والقدرة المذكورة تكون باعثة للوم على العبد
فكيف يعتذر عنه بالاضطرار المنافي للقدرة الحاصلة في العبد وانما يعتذر عنه بالعجز اللازم للبشرية الجامع للقدرة المذكورة وقد مر الفرق
بينهما فتذكر وثانيها ما يقال ان حاصل كلام آدم هو انه لا يلام من تنصل وتاب وانما يلام من اصر على الاذناب ويمكن ان يقال في
دفعه ان الفاء في فحج تفريع على اسقاط اللوم وجعلها تفريعا على ما لم تذكر في الكلام من التنصل والتوبة خارج عن اسلوب الرواية
وايضا التنصل والتوبة انما يسقطان العقوبة فيما بينه وبين الله تعالى واما اللوم والعقوبة الشرعية فلا يسقطان به كما لا يخفى
وثالثها ما يقال انما حج آدم موسى حيث وكل الامر طاعة كانت او معصية الى مولاه ويمكن ان يقال في دفعه ان اراد بالتوكيل
ما ينفي قدرة العبد فذلك عين الجبر وان اراد ما ينفي اختيار العبد فذلك لا يسقط اللوم اذ العبد يحق ان يلام على كسبه ورابعها ما قيل
نظر موسى عليه السلام الى ما وقع فيه آدم من سوء الحال بسبب تقصيره في التدبير وتمسك آدم بالتقدير لما فيه من الدلالة على حسن المآل
فحجه فارتفع الملام وما لزم حسن المآل الخروج الى الدنيا ليحصل له التكليف المؤدي الى حسن الحال ولم يكن ذلك الا بصدور العمل المذكور
عنه فعبر به عن ملزومه وهو حسن الحال وذلك لان عصيانه عليه السلام لم يكن مخالفة لامر التكليف اذ لا تكليف في تلك الدار بل كان مخالفة
لامر الارشاد الى دار الخلود والقضاء يطلق على كل منهما كما قال عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل
ابن هاشم والحاصل ان آدم عليه السلام حج موسى بان ما صدر منه من العمل كانت فيه حكمة عظيمة ومسقطة للملام ويمكن ان يقال
في دفعه الظاهر ان ما ذكر آدم من الحكمة المتعلقة بامر التشريع اما ان يكون موسى عليه السلام غافلا عنها او يكون متغافلا عنها لاجل الملام
ولا يليق شيء بينهما بمنصب النبوة فيجب تنزيه موسى عليه السلام عن مثل ذلك المقام الثاني في حل الشبهات التي اوردها القدرية على

132

مذهب اهل الحق الشبهة الاولى هي ان القدرة وكذا الفعل المترتب عليها ان كانا مخلوقين لله تعالى فلا يمكن نسبة الفعل الى العبد
اصلا لان نسبته الى الفاعل انما هي نسبة التأثير لا نسبة المحلية والجواب عنها ان اختيار العبد لما كان سببا عاديا لخلق الله تعالى
القدرة والفعل المترتب عليها كان نسبة الفعل الى العبد نسبة المسبب الى اسبابها العادية ولا يلزم في نسبة الفعل الى الفاعل كونها
بطريق التأثير بل يكفي في ذلك كونها من قبيل الاسباب العادية الشبهة الثانية هي ان مقتضى القدرة هي الترجيح والتأثير واثبات
القدرة بلا ترجيح وتأثير مخالف للمعقول بالكلية والجواب عنها ان مقتضى القدرة وجود التأثير والترجيح عند تعلقها بالمقدور واما نسبة هذا
الترجيح والتأثير فليست الا الى الفاعل وهو الله تعالى لا الى محلها المستعد لها وهو العبد وقولنا ان القدرة مقارنة بفعل العبد من غير ترجيح
ولا تأثير فيه وانما هو بالنظر الى اضافة القدرة الى العبد واما بالنظر الى اضافتها الى الله تعالى ففيها الترجيح والتأثير فليس في كلامنا ما يخالف
المعقول من اثبات القدرة ونفي ما يقتضيه من الترجيح والتأثير الشبهة الثالثة هي ان موجد الافعال لو كان هو الله تعالى لزم ان يكون فاعل
الطاعة والمعصية هو الله تعالى دون العبد وانه خلاف ما ورد الشرع عليه والجواب عنها ان الموجد للقبيح المستند الى كسب العبد يوصف بانه
موجد عقيب كسب العبد بطريق جري العادة ولا يلزم من ذلك اتصاف الموجد بالقبيح بل اللازم اتصاف الكاسب به الشبهة الرابعة هي ان
الذنب لو لم يكن داخلا تحت قدرة العبد لامكن له ان يعتذر بذلك في دار الجزاء واللازم باطل والملزوم مثله والجواب عنها ان ما ذكرتم
انما يلزم الجبرية ولا يلزمنا لانا نقول ان الذنب لا يدخل تحت قدرة العبد ايجادا ولكنه يدخل كسبا واختيارا فلا يمكن له الاعتذار اصلا فان
عاقبه الله يكون عدلا وان عفى عنه يكون فضلا الشبهة الخامسة هي ان قوله تعالى قل لو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء
يدل بظاهره على ان التقدير ليس بملزم والا لم يكن للتعليق المذكور وجه صحة والجواب عنها انا نقول بان التقدير ملزم اذ قد حققنا فيما سبق
ان العلم الازلي تابع للمعلوم وانه لا ينفي الاختيار عن العبد ومعنى التحقق والله اعلم لو كنت اعلم بالغيب لاستكثرت من الخير وما مسني
السوء باختياري واصابة الشر لكن وقوعنا في السوء بسبب جهلنا بالغيب وبهذا يظهر تحصيل العجز اللازم للبشر وقدرته
غير الجبر والاضطرار هذا واذ قد قرع سمعك ايها الطالب ما اودعته في ضمن هذه المطالب فلعلك تقول كيف تجاسرت على التكلم في القدر
وقد نهى عنه سيد البشر لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدر
فغضب حتى احمر وجهه فقال ابهذا امرتم ام بهذا ارسلت اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الامر عزمت عليكم الا تنازعوا
فيه وان سئلت عن سبب النهي وجواز التكلم فاسمع لما يتلى عليك اما سبب النهي فهي ان التنازع في القدر لا يكون في الاكثر الا
بجعل جدالي ينتهي الى الافراط والتفريط وهما الجبر والقدر ولهذا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التنازع خوفا من ان يعلوا
الى احد الجانبين واما الاقتصاد كما روي عن بعض علماء الملة هو الحق ولا يخفى ان التكلم بالحق مع التحرز عن طرفي الامر وهما الافراط
والتفريط لا ينهى عنه بل هو المأمور به لدخوله في الايمان كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في تفسير الايمان هو ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره وجه عادة الايمان في هذا المعطوف دون غيره ايذان اهتمام
الايمان بالقدر وحاصل الايمان بالقدر هو نفي الجبر ونفي التفويض وهذا باب من الايمان يجب علينا تحقيقه وكان ذلك سبب
خوضنا في هذه المسئلة واما تفويض الخير والشر كلاهما الى الله فانما هو نفي لمذهب المجوس فانهم اسندوا الخير الى يزدان والشر
الى اهرمان فاثبتوا شريكا لله تعالى في ايجاد الاعيان ولما اقتدى بهم القدرية في اثبات الشريك لله تعالى في ايجاد الافعال عبر
عنهم النبي صلى الله عليه وسلم بمجوس هذه الامة واما ما ورد عن بعض المشايخ في اسناد الخيرات الى الله تعالى والشر الى
انفسهم فذلك طريقة الادب وقد اخذوا عن ابراهيم عليه السلام حيث قال الله تعالى حكاية عنه وهو يطعمني ويسقيني واذا

رضيت فهو شفيعي حيث اسند الخيرات الى الله تعالى وهي الاطعام والاسقاء والشفاء والشر الى نفسه وهو المرض تأدباً ومثل
هذا ورد قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله قل كل من عند الله والمعنى
كل من عند الله ايجاداً وايصالاً غير ان الحسنة احسان وامتنان لتوقفها على خلق العقل وارسال الشرايع واعطاء سلامة الاسباب
والآلات والسيئة مجازاة وانتقام لما اكتسبه العبد من الآثام ووجه ذلك ان كل فعل مسند الى الله تعالى ايجاداً والى العبد كسباً
ففي الخيرات ينظر الى جانب الايجاد فيسند اليه تعالى وفي الشر ينظر الى طرف الكسب فيسند الى العبد وذلك لان الفعل لا يوصف بالشر
بالنسبة اليه تعالى وانما يوصف بالنسبة الى كسب العبد فيسند الى العبد وهذه الطريقة هي نهاية الادب وغاية التحقيق ودين
الواقفين في مواقف التوفيق يسر الله لنا واياكم التأدب بآداب الشريعة والتخلق باخلاق نبيه الكريم والاهتداء به
الى صراط المستقيم صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين خصوصاً على نبينا محمد سيد
الاولين والآخرين وعلى آله واصحابه الطيبين الطاهرين صلوة وسلاماً دائمين الى يوم الدين والحمد لله رب
العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل نجز الكلام في هذا الباب على طريقة الاملاء عن بعض الاصحاب في شهر صفر
المظفر تحت بركاته المنخرط في سلك شهور سنة ثمان وسبعين وتسعمائة الهجرية على صاحبها افضل السلام واكمل التحية
بمحروسة قسطنطينية   وقع الفراغ من تسويد هذه الرسالة الشريفة في اواخر شهر شوال لسنة اربعين ومائتين
والف من هجرة من له سعادة النبوة والشرف على يد عبد الجاني مصطفى بهجت رئيس الاطباء السلطاني
مشتغلاً بابتلاء صدارة روم ايلي المعموره والحمد لله على اتمامها

رسالة التفرقة بين اهل الاسلام والزندقة للامام الغزالي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله تعالى استسلاماً لعزته واستتماماً لنعمته واستغناماً لتوفيقه واستعصاماً من خذلانه ومعصيته واستدراراً
لسوابغ نعمه والصلوة على محمد عبده ورسوله وخير خلقه انقياداً لنبوته واستجلاباً لشفاعته وقضاء لحق رسالته
واعتصاماً بيمن نقيبته وعلى آله وصحبه وعترته وبعد فاني رأيتك ايها الاخ المشفق والصديق المتعصب موغر الصدر
منقسم الفكر لما قرع سمعك من طعن طائفة من الحسدة على بعض كتبنا المصنفة في اسرار علوم معاملات الدين وزعمهم ان فيها
ما يخالف مذاهب الاصحاب المتقدمين والمشايخ المتكلمين وان العدول عن مذهب الاشعري ولو في قيد شبر كفر ومباينته ولو في شيء
نزر ضلال وخسران فهون ايها الاخ الشفيق المتعصب على نفسك ولا تضيق به صدرك وفل من غربك قليلاً واصبر على ما يقولون
واهجرهم هجراً جميلاً واستحقر من لا يحسد ولا يقذف واستصغر من بالكفر والضلال لا يعرف فاي داع اكمل من سيد المرسلين
وقد قالوا انه مجنون من المجانين واي كلام اجل واصدق من كلام رب العالمين وقالوا انه اساطير الاولين واياك ان تشتغل
بخصامهم وتطمع في افحامهم فتطمع في غير مطمع وتضطرب في غير مرتع اما سمعت ما قيل كل العداوة قد ترجى سلامتها الا عداوة
من عاداك عن حسد ولو كان فيه مطمع لاحد من الناس لما تلي على اجلهم رتبة آيات الياس او ما سمعت قوله تعالى وان كان
كبر عليك اعراضهم فان استطعت ان تبتغي نفقاً في الارض او سلماً في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن
من الجاهلين وقوله تعالى ولو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا انما سكرت ابصارنا بل نحن قوم مسحورون
وقوله تعالى ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بايديهم لقال الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين وقوله تعالى ولو اننا نزلنا

اليهم

اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولكن اكثرهم يجهلون اعلم ان حقيقة
الكفر والايمان وحدهما والحق والضلال وسرهما لا ينجلي للقلوب المدنسة بطلب الجاه والمال وحبهما بل انما ينكشف لقلوب طهرت
عن اوضار الدنيا اولاً ثم صقلت بالرياضة البالغة ثانياً ثم نورت بالذكر الصافي ثالثاً ثم غذيت بالفكر الصائب رابعاً
ثم زينت بملازمة حدود الشرع خامساً حتى فاض عليها النور من مشكوة النبوة وصارت كانها مرآة مجلوة وصار مصباح الايمان
في زجاجة قلبه مشرق الانوار يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وانى تتجلى اسرار الملكوت لقوم الههم هواهم ومعبودهم سلاطينهم
وقبلتهم دراهمهم ودنانيرهم وشريعتهم رعونتهم وارادتهم جاههم وشهواتهم وعبادتهم خدمتهم اغنياءهم وذكرهم وسواسهم وفكرهم استنباط
الحيل لما تقتضيه حشمتهم فهؤلاء من اين تتميز لهم ظلمة الكفر من ضياء الايمان أبالهام الهي ولم يفرغوا القلوب عن كدورات الدنيا
لقبولها ام بكمال علمي فانما بضاعتهم في العلم مسئلة ازالة النجاسة وماء الزعفران وامثالهما هيهات هذا المطلب انفس
واعز من ان يدرك بالمنى او ينال بالهوى واشتغل انت بشأنك ولا تضيع فيهم بقية زمانك فاعرض عن من تولى عن ذكرنا
ولم يرد الا الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بمن اهتدى فصل فاما انت ان
اردت ان تنتزع هذه الحسكة عن صدرك وصدر من هو في مثل حالك ممن لا تحركه غواية الحاسد ولا تقيده عماية التقليد بل تعطشه
الى الاستبصار حزازة اشكال اثارها فكر وهيجها نظر فخاطب قلبك نفسك وصاحبك وطالبه بحد الكفر فان زعم ان حد
الكفر ما يخالف مذهب الاشعري او مذهب المعتزلي او الحنبلي او غيرهم فاعلم انه غر بليد قد قيده التقليد فهو اعمى من العميان
فلا تضيع باصلاحه الزمان وناهيك حجة في افحامه مقابلة دعواه بدعوى خصومه اذ لا يجد بين نفسه وبين سائر
المقلدين المخالفين له فرقاً وفصلاً ولعل صاحبه يميل من بين سائر المذاهب الى الاشعري ويزعم ان مخالفته في كل ورد وصدر
من الكفر الجلي فاسأله من اين ثبت له كون الحق وقفاً عليه حتى قضى بكفر الباقلاني اذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى وزعم انه
ليس هو وصف زائد على الذات ولم صار الباقلاني اولى بالكفر بمخالفته الاشعري من الاشعري بمخالفته الباقلاني ولم صار
الحق وقفاً على احدهما دون الآخر الثاني الذلك لاجل السبق في الزمان فقد سبق الاشعري غيره من المعتزلة فليكن الحق للسابق
عليه ام لاجل التفاوت في الفضل والعلم فباي ميزان ومكيال قدر درجات الفضل حتى لاح له ان لا افضل في الوجود من متبوعه
ومقلده فان رخص الباقلاني والكرابيسي والقلانسي وغيرهم وما مدرك التخصيص بهذه الرخصة وان زعم ان خلاف الباقلاني
يرجع الى لفظ لا تحقيق وراءه كما تعسف بتكلفه بعض المتعصبين زاعماً انهما جميعاً متفقان على دوام الوجود والخلاف
في ان ذلك يرجع الى الذات او الى وصف زائد عليه خلاف قريب لا يوجب التشديد فما باله يشدد القول على المعتزلي في نفيه
الصفات وهو معترف بان الله تعالى عالم محيط بجميع المعلومات قادر على جميع المقدورات وانما يخالف الاشعري في انه عالم
بالذات او بصفة زائدة في الفرق بين الخلافين فاي مطلب اجل واخطر من صفات الحق تعالى والنظر في نفيها واثباتها
فان قال انما اكفر المعتزلي واشدد عليه لانه يزعم ان الذات الواحدة يصدر منها فائدة العلم والقدرة والحيوة وهي صفات
مختلفة بالحد والحقيقة والحقائق المختلفة يستحيل ان توصف بالاتحاد او يقوم مقامها الذات الواحدة فما باله لا يستبعد
من الاشعري قوله ان الكلام صفة واحدة قائم بذات الله تعالى مع كونه واحداً هو توراة وانجيل وزبور وفرقان
وهو امر ونهي وخبر واستخبار فهذه حقائق مختلفة وكيف لا وحد الخبر ما يتطرق اليه التصديق والتكذيب ولا يتطرق ذلك
الى الامر والنهي فكيف يكون حقيقة واحدة يتطرق اليها التصديق والتكذيب ولا يتطرق فيجمع النفي والاثبات فان حبط

في جواب هذا وتحرج عن كشف الغطاء فيه فاعلم انه ليس من اهل النظر وانما هو مقلد ان سكت وسكت تحته لانه قاصر عن سلوك
طرق الحجاج ولو كان اهلاً له كان مستتبعاً لا تابعاً واماماً لا مأموماً وان خاض المقلد في المحاجة فذلك منه فضول
والمشتغل به ضارب في حديد بارد وطالب اصلاحاً للفاسد وهل يصلح العطار ما افسده الدهر ولعلك ان تصنفت علمت
ان من الحق وقفاً على واحد من النظار بعينه وهو الى الكفر والتناقض اقرب اما الكفر فلانه نزله منزلة النبي المعصوم من الزلل
الذي لا يثبت الايمان الا به والتصديق ولا يلزم الكفر الا بمخالفته واما التناقض فهو ان كل واحد من النظار موجب النظر ومحرم التقليد
فكيف تقول يجب عليك النظر مع تقليدي او يجب عليك ان تنظر وان لا ترى في نظرك الا ما رأيت فكل ما رأيته حجة فعليك
ان تعتقده حجة وما رأيته شبهة فعليك ان تعتقده شبهة واي فرق بين من يقول قلدني في مجرد مذهبي وبين من
يقول قلدني في مذهبي ودليلي جميعاً وهل هذا الا تناقض فصل لعلك تشتهي ان تعلم حد الكفر ان تناقض عندك حدود
اصناف المقلدين فاعلم ان ذلك شرح طويل ومدركه غامض ولكني اعطيك علامة ذلك صحيحة مطردة منعكسة لتتخذها
مطمح نظرك ترعوي بسببها عن تكفير الفرق وتطويل اللسان في اهل الاسلام وان اختلفت طرقهم ما داموا متمسكين
بقول لا اله الا الله محمد رسول الله صادقين بها غير مناقضين لها فاقول الكفر تكذيب الرسول عليه السلام في شيء مما جاء به
والايمان تصديقه في جميع ما جاء به واليهودي والنصراني كافران لتكذيبهما الرسول عليه السلام فالبرهمي كافر بالطريق الاولى
لانه انكر رسولنا وسائر المرسلين وهذا لان الكفر حكم شرعي كالرق والحرية مثلاً اذ معناه اباحة الدم والحكم بالخلود في النار
ومدركه شرعي فيدرك اما بنص واما بقياس على منصوص وقد وردت النصوص في اليهود والنصارى والتحق بهم بالطريق الاولى
البراهمة والثنوية والزنادقة والدهرية وكلهم مشركون فانهم مكذبون للرسول وكل كافر مكذب للرسول وكل مكذب فهو
كافر فهذه هي العلامة المطردة المنعكسة فصل واعلم ان الذي ذكرناه مع ظهوره تحته غور بل تحته كل الغور لان
كل فرقة تكفر مخالفها وتنسبه الى تكذيب الرسول عليه السلام فالحنبلي يكفر الاشعري زاعماً انه كذب الرسول في اثبات
الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش والاشعري يكفره زاعماً انه مشبه وكذب الرسول في انه ليس كمثله شيء والاشعري
يكفر المعتزلي زاعماً انه كذب الرسول في جواز رؤية الله تعالى وفي اثبات العلم والقدرة والصفات له والمعتزلي يكفر الاشعري
زاعماً ان اثبات الصفات تكثير القدماء وتكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم في التوحيد فلا ينجيك من هذه الورطة الا ان
تعلم حد التكذيب والتصديق وحقيقتهما فيه فينكشف لك غلو هذه الفرق واسرافها في تكفير بعضها بعضاً فاقول التصديق
انما يتطرق الى الخبر وحقيقة الاعتراف بوجود ما اخبر الرسول عليه السلام عن وجوده الا ان الوجود خمس مراتب ولاجل الغفلة
عنها نسبت كل فرقة مخالفها الى التكذيب فان الوجود ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي فمن اعترف بوجود ما اخبر
الرسول عليه السلام عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الاطلاق فلنشرح هذه الخمسة ولنذكر مثالها
في التأويلات اما الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل ولكن يأخذ العقل والحس عنه صورة
فيسمى اخذه ادراكاً وهو كوجود السماء والارض والحيوان والنبات وهو ظاهر بل هو المعروف الذي لا يعرف الاكثرون
للوجود معنى سواه واما الوجود الحسي فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين فيكون موجوداً في الحس
ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره فيه وذلك كما يشاهد النائم بل كما يشاهد المريض المستيقظ اذ قد يتمثل له صورة ولا وجود
لها خارج حسه حتى يشاهدها سائر الموجودات الخارجة عن حسه بل يتمثل للانبياء والاولياء في والصحة صورة جميلة

محاكية

محاكية لجواهر الملائكة وينتهي اليهم الوحي والالهام بواسطتها فيتلقفون من امر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم
وذلك لشدة صفاء باطنهم كما قال سبحانه وتعالى فتمثل لها بشراً سوياً وكما انه صلى الله عليه وسلم رأى جبريل كثيراً
ولكن ما رآه في صورته الا مرتين وكان يراه في صورة مختلفة يتمثل بها وكما يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام وقد
قال من رآني فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي ولا يكون رؤيته بمعنى انتقال شخصه من روضة من مدينة الى موضع النائم
بل هي سبيل وجود صورته في حس النائم فقط وسبب ذلك وسره طويل بل قد شرحناه في بعض الكتب فان كنت لا تصدق
به فصدق عينك فانك تأخذ قبساً من نار كأنه نقطة ثم تحركه بسرعة الحركة مستقيمة فتراه خطاً من نار وتحركه حركة مستديرة
فتراه دائرة من نار والخط والدائرة مشاهدان وهما موجودان في حسك لا في الخارج عن حسك لان الموجود في الخارج هي نقطة في كل حال
يصير خطاً في اوقات متعاقبة فلا يكون الخط موجوداً في حالة واحدة وهو ثابت في مشاهدتك في حالة واحدة واما الوجود الخيالي
فهو صورة هذه المحسوسات اذا غابت عن حسك فانك تقدر على ان تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وان كنت مغمضاً عينيك
حتى كانك تشاهده وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج واما الوجود العقلي فهو ان يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى
فيتلقى العقل مجرد معناه دون ان تثبت صورته في خيال او حس او كاليد مثلاً فان له صورة محسوسة ومتخيلة ولها معنى هو
حقيقتها وهي القدرة على البطش هي اليد العقلية والقلم صورة لكن حقيقته ما ينتقش به العلوم وهذا يتلقاه العقل من غير ان يكون
مقروناً بصورة خشب وقصب وغير ذلك من الصور الحسية والخيالية واما الوجود الشبهي فهو ان لا يكون نفس الشيء موجوداً لا
بصورته ولا بحقيقته في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه في خاصة من خواصه
وصفة من صفاته وستفهم هذا اذا ذكرت لك مثاله في التأويلات فهذه مراتب وجود الاشياء فصل اسمع الآن
امثلة هذه الدرجات في التأويلات اما الذاتي فلا يحتاج الى المثال وهو الذي يجري على الظاهر ولا يتأول وهو الوجود
المطلق الحقيقي وذلك كاخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العرش والكرسي والسموات السبع فانه يجري على ظاهره اذ هذه
اجسام موجودة في انفسها ادركت بالحس والخيال او لم يدرك واما الوجود الحسي فامثلته في التأويلات كثيرة واقنع عنها
بمثالين احدهما قول الرسول صلى الله عليه وسلم يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار فان
من ظهر عنده البرهان على ان الموت عرض او عدم عرض فان قلب العرض جسماً مستحيل غير مقدور فينزل الخبر على ان
اهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون انه الموت ويكون ذلك موجوداً في حسهم لا في الخارج ويكون سبباً لحصول
اليقين باليأس عن الموت بعد ذلك اذ المذبوح مأيوس منه ومن لم يقم عنده هذا البرهان فعساه يعتقد ان نفس الموت
ينقلب كبشاً في ذاته فيذبح المثال الثاني قول الرسول صلى الله عليه وسلم عرضت علي الجنة في عرض هذا الحائط فمن قام عنده
البرهان على ان الاجسام لا تتداخل وان الصغير لا يسع الكبير حمل ذلك على ان نفس الجنة لم تنتقل الى الحائط لكن تمثل للحس
صورتها في الحائط حتى كانه يشاهدها ولا يمتنع ان يشاهد مثال شيء كبير في جرم شيء صغير كما يشاهد السماء في المرآة وبين ان
تغمض عينيك فتدرك صورة السماء في المرآة على سبيل التخيل واما الوجود الخيالي فمثاله قوله صلى الله عليه وسلم كاني انظر
الى يونس بن متى عليه يلبي ويجيبه الجبال والله يقول له لبيك يا يونس فالظاهر ان هذا انباء عن تمثل
الصورة في خياله اذ كان وجود هذه الحالة سابقاً على وجود رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد انعدم ذلك فلم يكن
موجوداً في الحال ولا يبعد ان يقال ايضاً تمثل هذا في حسه حتى صار يشاهده كما يشاهد النائم الصور ولكن قوله عليه السلام

كأني أنظر ليشعر بأنه لم يكن حقيقة النظر بل كان كالنظر والوضوح فهم الأمثال يرى عين هذه الصورة وعلى الجملة فكل ما يتمثل
في محل الإبصار فيكون ذلك مشاهدة وقل ما يتميز بالبرهان استحالة المشاهدة مما يتصور فيه التخيل وأما الوجود العقلي فأمثلته كثيرة
فأقنع عنها بمثالين أحدهما قوله صلى الله تعالى عليه وسلم آخر من يخرج من النار يعطى من الجنة عشرة أمثالها بالطول والعرض
والمساحة وهو التفاوت الحسي والخيالي قد يتعجب ويقال الجنة في السماء كما دلت عليه ظواهر الأخبار فكيف يتسع السماء لعشرة أمثال
الدنيا والسماء أيضا من الدنيا وقد يقطع المتأول هذا التعجب فيقول المراد به تفاوت معنوي عقلي لا حسي وخيالي كما يقال فلان هذا
الجوهر عشرة أضعاف الفرس أي في روح المالية ومعناها المدرك عقلا دون مساحتها المدركة بالحس والتخيل والمثال الثاني
قوله صلى الله تعالى عليه وسلم إن الله تعالى خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا فقد أثبت الله تعالى يدا ومن قام عنده
البرهان على استحالة يد الله تعالى هي جارحة محسوسة أو متخيلة أثبت الله يدا روحانية عقلية أعني أنه ثبت معنى اليد
وحقيقتها وروحها دون صورتها إذ روح اليد ومعناها ما به يبطش ويعطي ويمنع والله تعالى يعطي ويمنع بواسطة ملائكته
كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم أول ما خلق الله العقل فقال بك أعطي وبك أمنع ولا يمكن أن يكون العرض أول مخلوق بل يكون
عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلا من حيث يعقل الأشياء بجوهره وذاته من غير حاجة إلى تعلم وربما يسمى
قلما باعتبار أنه ينقش به حقائق العلوم في ألواح قلوب الأنبياء وسائر الملائكة والأولياء إلهاما ووحيا فإنه قد
ورد في حديث آخر أن أول ما خلق الله القلم فإن لم يرجع ذلك إلى العقل تناقض الحديثان ويجوز أن يكون لشيء واحد أسماء
كثيرة باعتبارات مختلفة فيسمى عقلا باعتبار ذاته وملكا باعتبار نسبته إلى الله تعالى في كونه واسطة بينه وبين الكل وقلما
باعتبار إضافته إلى ما يصدر منه نقش العلوم بالوحي والإلهام كما يسمى جبريل عليه السلام روحا باعتبار ذاته وأمينا باعتبار ما أودع فيه
من الأسرار وذو مرة باعتبار قدرته وشديد القوى باعتبار كمال قوته ومكينا عند ذي العرش باعتبار قرب منزلته ومطاعا
باعتبار كونه متبوعا في حق بعض الملائكة فهذا القائل يكون قد أثبت قلما ويدا عقليا لا حسيا ولا خياليا وكذلك من ذهب
إلى أن اليد عبارة عن صفة الله تعالى أما القدرة أو غيرها كما اختلف فيه المتكلمون وأما الوجود الشبهي فمثاله الغضب مثلا حقيقته
أن غليان دم القلب لإرادة التشفي وهذا لا ينفك عن نقصان وألم فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب فيه
سبحانه ذاتيا وحسيا وخياليا وعقليا نزله على ثبوت أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كإرادة العقاب والإرادة لا
تناسب الغضب في حقيقة ذاتية لكن في صفة من الصفات يقاربها وأثر من الآثار يصدر عنها وهو الإيلام فهذه درجات
التأويلات **فصل** اعلم أن من نزل قولا من أقوال الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين وإنما التكذيب
أن ينفي جميع هذه المعاني ويزعم أن ما قاله لا معنى له وإنما هو كذب محض وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا وذلك هو
الكفر المحض والزندقة ولا يلزم كفر المتأولين ما داموا يلازمون قانون التأويل كما سنشير إليه وكيف يلزم الكفر وما من فريق
من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه فأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل رحمه الله وأبعد التأويلات عن الحقيقة وأقربها
أن يجعل الكلام مجازا أو استعارة هو الوجود العقلي والوجود الشبهي والحنبلي مضطر إليه وقائل به فقد سمعت من الثقات
من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون إن أحمد بن حنبل صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط أحدها قوله عليه السلام الحجر الأسود يمين
الله في الأرض والثاني قوله عليه السلام قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن والثالث قوله عليه السلام إني
أجد نفس الرحمن من قبل اليمن فانظر إليه كيف يأول هذا حيث قام البرهان عنده على استحالة ظاهره فيقول اليمين

يقبل

يقبل في العادة تقربا إلى صاحبها والحجر الأسود أيضا يقبل تقربا إلى الله تعالى فهو مثل اليمين لا في ذاته ولا في صفة ذاته
ولكن في عارض من عوارضه فسمي يمينا وهذا هو الذي سميناه وجود الشبهي فهذا أبعد وجوه التأويل فانظر كيف اضطر إليه أبعد
الناس عن التأويل وكذلك لما استحال عنده وجود الإصبعين بأدلة على روح الإصبعين وهي الإصبع العقلية الروحانية أعني روح الإصبع
ما به تيسر قلب الأشياء وتقليبها وقلب المؤمن بين لمة الملك ولمة الشيطان وبهما يقلب الله القلوب فكنى بالإصبعين عنهما وإنما
أحمد رحمه الله على تأويل هذه الأحاديث الثلاث لأنه لم يظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر لأنه لم يمعن في النظر العقلي ولو أمعن في النظر العقلي
لظهر له ذلك في الاختصاص بجهة فوق وغيره مما لم يتأوله والأشعري والمعتزلي لزيادة بحثهما تجاوزا إلى تأويل ظواهر كثيرة وأقرب الناس
إلى الحنابلة في الأمور الآخرة الأشعرية فإنهم قرروا فيها أكثر الظواهر إلا اليسير والمعتزلة أشد منهم توغلا في التأويلات ومع هذا
فيضطرون أيضا إلى تأويل أمور عني الأشعرية كما ذكرناه من قوله عليه السلام يؤتى بالموت في صورة كبش أملح وكما ورد من وزن
الأعمال ويخلق فيها أوزان بقدر درجات الأعمال وهذا رد إلى الوجود الشبهي البعيد فإن الصحائف أجسام فيثبت رقوم تدل بالاصطلاح
على أعمال هي أعراض فيثبت الموزون إذ العمل بل محل نقش العمل يدل بالاصطلاح على العمل والمعتزلة يأول نفس الميزان وجعله كناية
عن سبب به ينكشف لكل واحد مقدار عمله وهو أبعد عن التعسف في التأويل بوزن الصحائف وليس الغرض تصحيح أحد التأويلين بل
يجب أن يعلم أن كل فريق وإن بالغ في ملازمة الظواهر فهو مضطر إلى التأويل إلا أن يتجاوز الحد في الغباوة والتجاهل فيقول الحجر
الأسود يمين تحقيقا والموت وإن كان عرضا فيستحيل كبشا بطريق الانقلاب والأعمال وإن كانت أعراضا فقد عدمت فينقلب إلى
الميزان ويكون فيها أعراض هي الثقل ومن انتهى إلى هذا الحد من الجهل فقد تخلع عن غريزة العقل **فصل** اسمع الآن قانون التأويل فقد
علمت اتفاق الفرق على هذه الدرجات الخمس في التأويل وأن شيئا من ذلك ليس من حيز التكذيب واتفقوا أيضا على أن جواز
ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر والظاهر الأول الوجود الذاتي فإنه إذا ثبت تضمن ما بعده وإن تعذر
فالوجود الخيالي والعقلي وإن تعذر فالوجود الشبهي المجازي ولا رخصة في العدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة
البرهان فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البرهان إذ يقول الحنبلي لا برهان على استحالة اختصاص الباري تعالى بجهة فوق
والأشعري لا برهان على استحالة الرؤية وكأن كل واحد لا يرتضي ما ذكره الخصم ولا يراه دليلا قطعيا وكيف ما كان لا ينبغي
لأن يكفر كل واحد فريق خصمه بل يراه يكون غالطا في البرهان نعم يجوز أن يسميه ضالا أو مبتدعا أما ضالا فمن حيث
ضل عن الطريق عنده وأما مبتدعا فمن حيث إنه أبدع قولا لم يعهد من السلف الصالح التصريح به إذ المشهور فيما بين السلف
أن الله تعالى يرى فقول القائل لا يرى بدعة وتصريحه بتأويل الرؤية بدعة بل إن ظهر عنده أن تلك الرؤية معناه مشاهدة
بالقلب فينبغي أن لا يظهره ولا يذكره لأن السلف لم يذكروه لكن عند هذا يقول الحنبلي إثبات الفوق لله تعالى مشهور عند السلف
ولم يذكر أحد منهم أن خالق العالم ليس متصلا بالعالم ولا منفصلا لا داخلا ولا خارجا وأن الجهات الست خالية عنه وأن نسبة جهة فوق إليه
كنسبة جهة تحت فهذا قول بدع إذ البدعة عبارة عن إحداث مقالة غير مأثورة عن السلف وعند هذا يتضح لك أن هنا مقامين أحدهما مقام عوام
الخلق والحق فيه الاتباع والكف عن تغيير الظاهر رأسا والحذر عن إبداع التصريح بتأويلات لم يصرح بها الصحابة وحسم باب السؤال رأسا والزجر عن
الخوض في الكلام والبحث واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه سأل سائل عن آيتين متعارضتين فعلاه
بالدرة وكما روي عن مالك رحمه الله أنه سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والإيمان به واجب والكيفية مجهولة
والسؤال عنه بدعة المقام الثاني بين النظار الذين اضطربت عقائدهم المشهورة المأثورة فينبغي أن يكون بحثهم بقدر

الضرورة وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع ولا ينبغي ان يكفر بعضهم بعضاً بان يراه غالطاً فيما يعتقده
برهاناً فان ذلك ليس امراً هيناً سهل المدرك وليكن البرهان بينهم رفع الخلاف بالوزن وقد ذكرنا الموازين
الخمسة في كتاب القسطاس المستقيم وهي التي لا يتطرق الخلاف فيها اصلاً بعد فهمها بانها مدارك اليقين قطعاً
والمحصلون لها يسهل عليهم عقد الانصاف والانتصاف كشف الغطاء ورفع الاختلاف ولكن لا يستحيل بينهم الاختلاف
ايضاً اما لقصور بعضهم عن ادراك تمام شروطه واما لرجوعهم في النظر الى محض القريحة والطبع دون الوزن بالميزان كالذي يرجع
بعد تمام العروض في الشعر الى الذوق لاستثقاله عرض كل شعر على العروض فلا يبعد ان يغلط واما لاختلافهم في العلوم التي هي
مقدمات البراهين فان من العلوم التي هي اصول البراهين تجربية وتواترية وغيرهما والناس يختلفون في التجربة والتواترية
فقد يتواتر عند واحد ما لا يتواتر عند غيره وقد يتولى تجربته ما لا يتولاه غيره واما لالتباس قضايا الوهم بقضايا العقل
واما لالتباس الكلمات المشهورة المحمودة بالضروريات والاوليات كما فصلنا ذلك في كتاب محك النظر لكن بالجملة اذا
حصلوا تلك الموازين وحققوها امكنهم الوقوف عند تركب العناد على مواقع الغلط **فصل** من الناس من يبادر الى التأويل
بغلبات الظنون من غير برهان قاطع ولا ينبغي ان يبادر ايضاً الى تكفيره في كل مقام بل ينظر فيه فان كان تأويله في امر لا يتعلق
باصول العقائد ومهماتها فلا يكفره وذلك كقول بعض الصوفية ان المراد برؤية الخليل عليه الصلوة والسلام الكوكب والقمر والشمس
وقوله هذا ربي غير ظاهرها بل هي جواهر نورانية ملكية ونورانيتها عقلية لا حسية ولها درجات في الكمال نسبة ما بينها
في التفاوت نسبة الكوكب والقمر والشمس ويستدل بان الخليل عليه السلام اجل من ان يعتقد في جسم انه اله حتى يحتاج الى ان
يشاهد افوله افترى انه لو لم يافل اكان يتخذه الهاً ولو لم يعرف استحالة الالهية من حيث كونه جسماً مقدراً واستدل بانه كيف
يمكن ان يكون اول ما راه الكوكب والشمس هي الاظهر وهي اول ما يرى واستدل بان الله تعالى قال اولاً وكذلك نري ابراهيم
ملكوت السموات والارض ثم حكى هذا القول فكيف يمكن ان يتوهم ذلك بعد كشف الملكوت له وهذه دلالات ظنية وليست
براهين اما قوله هو اجل من ذلك فقد قيل انه كان صبياً لما جرى له ذلك ولا يبعد ان يخطر لمن سيكون نبياً في صباه مثل
هذا الخاطر ثم يتجاوزه على قرب ولا يبعد ان يكون دلالة الافول على الحدوث عنده اظهر من دلالة التقدر والجسمية واما رؤية الكوكب
اولاً فقد روي انه كان محبوساً في صباه في غار وانما خرج بالليل واما قوله تعالى اولاً وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات
والارض يجوز ان يكون قد ذكر الله حال نهايته ثم رجع الى ذكر بدايته فهذه وامثالها ظنون يظنها براهين من لا يعرف
حقيقة البرهان وشرطه فهذا جنس تأويلهم وقد تأولوا العصا والنعلين في قوله تعالى اخلع نعليك وقوله والق ما في يمينك
ولعل الظن في مثل هذه الامور التي لا تتعلق باصول الاعتقاد فلا يكفر به ولا يبدع نعم ان كان هذا الباب يؤدي الى
الى تشويش قلوب العوام فيبدع به صاحبه في كل ما لم يؤثر من السلف ذكره ويقرب منه قول بعض الباطنية ان عجل السامري
مؤول اذ كيف يخلو خلق كثير عن عاقل يعلم ان المتخذ من الذهب لا يكون الهاً وهذا ايضاً ظن اذ لا يستحيل ان
تنتهي طائفة من الناس اليه كعبدة الاوثان وكونه نادراً لا يورث يقيناً فاما ما يتعلق من هذا الجنس باصول
العقائد المهمة فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع كالذي ينكر حشر الاجساد وينكر العقوبات الحسية
في الآخرة بظنون واوهام واستبعادات من غير برهان قاطع فيجب تكفيره قطعاً اذ لا برهان على استحالة رد
الارواح الى الاجساد وذكر ذلك عظيم الضرر في الدين فيجب تكفيره وتكفير من قال منهم ان الله تعالى لا يعلم الا نفسه

او لا يعلم الا الكليات فاما الامور الجزئية المتعلقة بالاشخاص فلا يعلمها لان ذلك تكذيب للرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم قطعاً وليس من قبيل الدرجات التي ذكرناها في التأويل اذ ادلة القرآن
والاخبار على تفهيم حشر الاجساد وتفهيم علم الله تعالى بتفصيل كل ما يجري على الاشخاص مجاوز حداً
يقبل التأويل وهم معترفون بان هذا ليس من التأويل ولكن قالوا لما كان صلاح الخلق في ان يعتقدوا
حشر الاجساد لقصور عقلهم عن فهم المعاد العقلي وكان صلاحهم في ان يعتقدوا ان الله عالم بما يجري عليهم
ورقيب عليهم ليورث ذلك رغبة ورهبة في قلوبهم جاز للرسول صلى الله عليه وسلم ان يفهمهم ذلك
وليس بكاذب من اصلح غيره فقال ما فيه صلاحه وان لم يكن كما قاله وهذا القول باطل قطعاً لانه تصريح
بالكذب ثم طلب عذر في انه لم كذب ويجب اجلال منصب النبوة عن هذه الرذيلة ففي الصدق واصلاح
الخلق به مندوحة عن الكذب وهذه اول درجات الزندقة وهي رتبة بين الاعتزال والزندقة المطلقة
فان المعتزلة يقرب منهاجهم من مناهج الزندقة الا في هذا الامر الواحد وهو ان المعتزلي لا يجوز الكذب
على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بمثل هذا العذر بل يؤول الظاهر مهما ظهر له بالبرهان خلافه والفلسفي
لا يقتصر مجاوزته للظواهر على ما يقرب التأويل على قرب او على بعد واما الزندقة المطلقة فهو ان ينكر اصل المعاد
عقلياً وحسياً وينكر العالم الصانع اصلاً وراساً واما اثبات المعاد بنفي عقلي مع نفي الآلام واللذات
الحسية واثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل الامور فهي زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الانبياء
وظاهر ظني والعلم عند الله ان هؤلاء المرادون بقوله عليه الصلوة والسلام ستفترق امتي نيفاً وسبعين
فرقة كلهم في الجنة الا الزنادقة وهي فرقة هذا لفظ الحديث في بعض الروايات وظاهر الحديث يدل
على انه اراد الزنادقة من امته اذ قال ستفترق امتي ومن لم يعترف بنبوته فليس من امته والذين
ينكرون اصل المعاد واصل الصانع فليسوا معترفين بنبوته اذ يزعمون ان الموت عدم محض وان العالم
لم يزل كذلك موجود بنفسه من غير صانع ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وينسبون الانبياء
الى التلبيس فلا يمكن نسبتهم الى الامة فاذاً لا معنى لزندقة هذه الامة الا ما ذكرناه **فصل** اعلم ان
شرح ما يكفر به وما لا يكفر به يستدعي تفصيلاً طويلاً يفتقر الى ذكر كل المقالات والمذاهب وذكر شبهة كل واحد ودليله ووجه
بعده عن الظاهر ووجه تأويله وذلك لا تحويه مجلدات وليس يتسع لشرح ذلك اوقاتي فاقنع الآن بوصية وقانون اما الوصية
فان تكف لسانك عن اهل القبلة ما امكنك ما داموا قائلين لا اله الا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها والمناقضة تجويزهم الكذب
على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعذر او غير عذر فان التكفير فيه خطر والسكوت لا خطر فيه واما القانون فهو ان تعلم ان
النظريات قسمان قسم يتعلق باصول العقائد وقسم يتعلق بالفروع واصول الايمان ثلثة الايمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر وما عداه
فروع واعلم انه لا تكفير في الفروع اصلاً لكن في بعضها تخطئة كما في الفقهيات وفي بعضها تبديع كالخطاء المتعلقة بالامامة واحوال
الصحابة واعلم ان الخطاء في اصل الامامة وتعيينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شيئاً منه تكفيراً فقد انكر ابن كيسان
اصل وجوب الامامة ولا يلزم تكفيره ولا يلتفت الى قوم يعظمون امر الامامة ويجعلون الايمان بالامام مقروناً بالايمان بالله وبرسوله
ولا الى خصومهم المكفرين لهم بمجرد مذهبهم في الامامة فكل ذلك اسراف اذ ليس في واحد من القولين تكذيب للرسول صلى الله

عليه وسلم اصلاً ومهما وجد التكذيب وجب التكفير وان كان في الفروع فلو قال قائل مثلاً البيت الذي
بمكة ليس هي الكعبة التي امر الله تعالى بحجها فهذا كفر اذ ثبت تواتراً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
خلافه ولو انكر شهادة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لذلك البيت بانه الكعبة لم ينفعه انكاره بل يعلم
قطعاً انه معاند في انكاره الا ان يكون قريب عهد في الاسلام ولم يتواتر عنده ذلك وكذلك من نسب
عايشة رضي الله تعالى عنها الى الفاحشة وقد نزل القرآن ببرائتها فهو كافر لان هذا وامثاله لا يمكن الا بتكذيب
او انكار التواتر والتواتر ينكره الانسان بلسانه ولا يمكنه ان يجهله بقلبه نعم لو انكر ما ثبت باخبار الآحاد فلا يلزمه
به الكفر ولو انكر ما ثبت بالاجماع فهذا فيه نظر لان معرفة كون الاجماع حجة مختلف فيه فهذا حكم الفروع واما الاصول
الثلثة فكل ما لم يحتمل التاويل في نفسه وتواتر نقله ولم يتصور ان يقوم برهان على خلافه فمخالفته تكذيب محض ومثاله ما ذكرناه
من حشر الاجساد والجنة والنار واحاطة علم الله تعالى بتفاصيل الامور وما يتطرق اليه احتمال التاويل ولو بالمجاز البعيد فينظر
فيه الى البرهان فان كان قاطعاً وجب القول به لكن ان كان في اظهاره مع العوام ضرر لقصور فهمهم فاظهاره بدعة وان لم يكن
البرهان قاطعاً لكن يعلم ضرره في الدين كنفي المعتزلي الرؤية عن الباري تعالى فهذه بدعة وليس بكفر واما ما لا يظهر الضرر فيقع
في محل الاجتهاد والنظر فيحتمل ان يكفر ويحتمل ان لا يكفر ومن جنس ذلك ما يدعيه بعض من يدعي التصوف انه قد بلغ
حالة بينه وبين الله تعالى واسقطت عنه الصلوة وحل له شرب المسكر والمعاصي واكل مال السلطان فهذا ممن لا اشك
في وجوب قتله وان كان في الحكم بخلوده في النار نظر وقتل مثل هذا افضل من قتل مائة كافر اذ ضرره في الدين اعظم وينفتح
به باب من الاباحة لا ينسد وضرر هذا فوق ضرر من يقول بالاباحة مطلقاً فانه يمتنع عن الاصغاء اليه لظهور كفره اما هذا
فهدم الشرع من الشرع ويزعم انه لم يرتكب فيه الا تخصيص عموم اذ خصص عموم التكليفات بمن ليس مثل درجته في الدين وربما
يزعم انه يلابس الدنيا ويقارف المعاصي بظاهره وهو بباطنه بري عنها ويتداعى هذا الى ان يدعي كل فاسق مثل حاله وينحل به
عصام الشرع ولا ينبغي ان تظن ان التكفير ونفيه ينبغي ان يدرك قطعاً في كل مقام بل التكفير حكم شرعي يرجع الى اباحة المال
وسفك الدم والحكم بالخلود في النار فماخذه كماخذ ساير الاحكام الشرعية وتارة يدرك بيقين وتارة بظن غالب وتارة
يتردد فيه فمهما حصل تردد فالتوقف في التكفير اولى والمبادرة الى التكفير انما تغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل ولا بد من التنبيه
لقاعدة اخرى فهو ان المخالف قد يخالف نصاً متواتراً ويزعم انه مؤول ولكن تاويله لا انقداح له اصلاً في اللسان لا على قرب ولا على
بعد فذلك كفر وصاحبه مكذب وان كان يزعم انه مؤول ومثاله ما رأيته في كلام بعض الباطنية ان الله تعالى واحد بمعنى انه يعطي الوحدة
ويخلقها وعالم بمعنى انه يعطي العلم ويخلقه لغيره وموجود بمعنى انه يوجد غيره فاما ان يكون واحداً في نفسه وموجوداً او عالماً على
معنى اتصافه به فلا وهذا كفر صراح لان حمل الوحدة على ايجاد الوحدة ليس من التاويل في شيء ولا تحتمله لغة العرب اصلاً ولو كان
خالق الوحدة واحداً لخلقه الوحدة لسمي ثلثاً واربعاً لانه خلق الاعداد ايضاً فامثلة هذه المقالات تكذيبات عبر عنها بالتاويلات

فصل قد فهمت من هذه التفهيمات ان النظر في التكفير يتعلق بامور احدها ان النص الشرعي الذي عدل عن ظاهره
يحتمل التاويل ام لا وان احتمل التاويل فهو قريب ام بعيد ومعرفة ما يقبل التاويل وما لا يقبل ليس بالهين بل لا يستقل به
الا الماهر الحاذق في علم اللغة العارف باصول اللغة ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجوزاتها ومنهاجها في
ضروب الامثال الثاني في نص المتروك انه ثبت تواتراً او آحاداً او ثبت بالاجماع المجرد فان ثبت تواتراً فهو على شرط

التواتر

137

ام لا اذ ربما يظن المستفيض تواتراً وحد التواتر ما لا يمكن الشك فيه كالعلم بوجود الانبياء ووجود البلاد المشهورة
وغيرها وانه متواتر في الاعصار كلها عصراً بعد عصر الى زمان النبوة ام يتصور ان يكون قد نقص عدد التواتر في عصر من الاعصار
وشرط التواتر الا يحتمل ذلك كما في القرآن اما في غير القرآن فيغمض مدرك ذلك جداً ولا يستقل بادراكه الا الباحثون عن كتب
التواريخ واحوال القرون الماضية وكتب الاحاديث واحوال الرجال واغراضهم في نقل المقالات اذ قد يوجد عدد التواتر في كل عصر
ولا يحصل به العلم اذ كان يتصور ان يكون للجمع الكثير رابطة في التوافق لا سيما بعد وقوع التعصب بين ارباب المذاهب ولذلك
ترى الروافض يدعون النص على علي ابن طالب رضي الله عنه في الامامة لتواتره عندهم وتواتر عند خصومهم في اشياء
كثيرة بخلاف ما تواتر عندهم لشدة توافق الروافض على افاضة اكاذيبهم واشاعتها واما ما يستند الى الاجماع فدرك
ذلك من اغمض الاشياء اذ شرطه ان يجتمع اهل الحل والعقد على صعيد واحد فيتفقون على امر واحد اتفاقاً بلفظ صريح
ثم يستمرون عليه مدة عند قوم والى تمام انقراض العصر عند قوم او يكاتبهم امام في اقطار الارض فياخذ فتاويهم في زمان واحد بحيث
تتفق اقوالهم اتفاقاً صريحاً حتى يمتنع الرجوع عنه والخلاف بعده ثم النظر في ان من خالف بعده هل يكفر بعده ام لا لان من
الناس من قال اذا جاز ذلك في الوقت ان يختلفوا فيحمل توافقهم على الاتفاق ولا يمتنع واحد منهم ان يرجع بعد ذلك وهذا
ايضاً غامض الثالث النظر في ان صاحب المقالة هل تواتر عنده الخبر او هل بلغه الاجماع اذ كل من يؤوله لا تكون الامور عنده
متواترة ولا مواضع الاجماع عنده متميزة عن مواضع الخلاف وانما يدرك ذلك شيئاً شيئاً وانما يعرف ذلك من مطالعة الكتب
المصنفة في الاختلاف والاجماع للسلف ثم لا يحصل العلم به ذلك بمطالعة تصنيف او تصنيفين اذ لا يحصل تواتر الاجماع به
وقد صنف ابو بكر الفارسي رحمه الله كتاباً في مسائل الاجماع وانكر عليه كثير منه وخولف في بعض تلك المسائل فاذا من خالف
الاجماع ولم يثبت عنده بعد فهو جاهل مخطئ وليس بمكذب فلا يمكن تكفيره والاشتغال بمعرفة التحقيق في هذا ليس
بيسير الرابع في دليله الباعث له على مخالفة الظاهر هل هو على شرط البرهان ام لا ومعرفة شروط البرهان لا يمكن
شرحها الا في مجلدات وما ذكرنا في كتاب القسطاس المستقيم وكتاب محك النظر انموذج منه فكل قريحة اكثر فقهاء الزمان
عن فهم شروط البرهان على سبيل الاستيفاء ولا بد من معرفة ذلك فان البرهان اذا كان قاطعاً رخص في التاويل وان كان بعيداً
واذا لم يكن قاطعاً لم يرخص الا في تاويل قريب سابق الى الفهم الخامس في ان ذكر تلك المقالة هل يعظم ضررها في الدين ام لا فان
من لا يعظم ضرره في الدين فالامر فيه سهل وان كان القول شنيعاً وظاهر البطلان كقول المنتظرة ان الامام مختف في سرداب
وانه ينتظر خروجه فانه قول كاذب ظاهر البطلان شنيع جداً ولكن لا ضرر فيه على الدين انما الضرر على الاحمق المنتظر لذلك اذ كل يوم
يخرج من بلده لاستقبال الامام حتى يدخل فيرجع الى بيته خائباً فهذا مثال والمقصود انه لا ينبغي ان يكفر بكل هذيان وان كان ظاهر
البطلان فاذا فهمت ان النظر في التكفير موقوف على جميع هذه المقامات التي لا يستقل باحادها المبرزون علمت ان المبادر الى تكفير من يخالف
الاشعري او غيره جاهل مجازف وكيف يستقل الفقيه بمجرد الفقه بهذا الخطب العظيم وفي اي ربع من ارباع الفقه يصادف هذه العلوم فاذا
رايت الفقيه الذي بضاعته مجرد الفقه يخوض في التكفير والتضليل فاعرض عنه فلا تشغل به قلبك ولسانك فان التحدي بالعلوم غريزة
في الطبع لا يصبر عنه الجهال ولاجله كثر الخلاف بين الناس ولو سكت من لا يدري لقل الخلاف بين الخلق فصل من اشد الناس
اسرافاً وغلواً طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين وزعموا ان من لا يعرف الكلام معرفتنا ولم يعرف العقايد الشرعية بادلتنا التي حررناها فهو
كافر وهؤلاء ضيقوا رحمة الله الواسعة على عباده اولاً وجعلوا الجنة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين ثم جهلوا ما تواتر من السنة ثانياً

اذ ظهر لهم من عصر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعصر الصحابة حكمهم باسلام طوائف من اجلاف العرب كانوا مشغولين
بعبادة الوثن ولم يشتغلوا بتعليم الدليل ولو اشتغلوا به لم يفهموه ومن ظن ان مدرك الايمان الكلام والادلة المجردة والتقسيمات
المرتبة فقد ابعد بل الايمان نور يقذفه الله تعالى في قلب عبده عطية وهدية من عنده تارة بتنبيه من الباطن لا يمكن التعبير
عنه وتارة بسبب رؤيا في المنام وتارة بمشاهدة حال رجل متدين وسراية نوره اليه عند صحبته ومجالسته وتارة بقرينة حال فقد
جاء اعرابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم جاحدا به منكرا فلما وقع بصره على طلعته البهية وراها يتلالا منها انوار النبوة قال والله
ما هذا بوجه كذاب وسأله ان يعرض عليه الاسلام وجاء اليه اخر فقال انشدك الله الله بعثك نبيا فقال اي والله بعثني
نبيا فصدقه بيمينه واسلم وهذا وامثاله مما لا يحصى ولم يشتغل واحد منهم بالكلام وتعليم الادلة بل كان يبدو نور الاسلام اولا بمثل
هذه القرائن في قلوبهم لمعة بيضاء ثم لا تزال تزداد اشراقا بمشاهدة تلك الاحوال العظيمة وبتلاوة القران وتصفية القلوب وليت
شعري متى نقل من الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وعن الصحابة احضار اعرابي اسلم وقوله له الدليل على ان العالم حادث انه لا يخلو
عن الاعراض وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وان الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة زائدة على الذات لا هي هو ولا هي غيره الى غير ذلك من
رسوم المتكلمين ولست اقول لم تجر هذه الالفاظ بل لم يجر ايضا ما معناه معنى هذه الالفاظ بل كان لا تنكشف ملحمة الا عن جماعة من
الاجلاف تحت ظلال السيوف وجماعة من الاسارى يسلمون واحدا واحدا بعد طول من الزمان او على القرب فكانوا اذا نطقوا بكلمة
الشهادة علموا الصلوة والزكوة وردوا الى صناعتهم من رعاية الغنم او غيرها نعم لست انكر ان يكون ذكر ادلة المتكلمين احد اسباب
الايمان في حق بعض الناس ولكن ذلك ليس بمقصور عليه وهو ايضا نادر بل الانفع الكلام الجاري في معرض الوعظ كما يشتمل عليه القران
فاما الكلام المحرر على رسم المتكلمين فانه يشعر نفوس المستمعين بان فيه صنعة جدل ليعجز عنه العامي لا لكونه حقا في نفسه وربما يكون ذلك
سببا لرسوخ العناد في قلبه ولذلك لا ترى مجلس مناظرة للمتكلمين ولا للفقهاء ينكشف عن واحد انتقل من الاعتزال او بدعة الى
غيره ولا عن مذهب الشافعي الى مذهب ابي حنيفة ولا على العكس وتجري هذه المقالات باسباب اخر حتى في القتال بالسيف ولذلك
لم تجر عادة السلف بالدعوة بهذه المجادلات بل شددوا القول على من يخوض في الكلام ويشتغل بالبحث والجدال واذ تركنا المداهنة
ومراقبة الجوانب صرحنا بان الخوض في الكلام حرام لكثرة الافة فيه الا لاحد شخصين رجل وقعت له شبهة ليست تزول عن قلبه
بكلام قريب وعظي ولا بحديث نقلي فيجوز ان يكون القول المرتب الكلامي رافعا شبهته ودواء في مرضه فيستعمل معه ويحرس
عنه سمع الصحيح الذي ليس به ذلك المرض فانه يوشك ان يحرك في نفسه اشكالا ويثير له شبهة تمرضه وتستنزله عن
اعتقاد الجزم الصحيح والثاني شخص كامل العقل راسخ القدم في الدين ثابت الايمان بانوار اليقين يريد ان يحصل هذه الصنعة
ليداوي بها مريضا اذا وقعت شبهة وليفحم بها مبتدعا اذا نبغ وليحرس به معتقده اذا قصد مبتدع اغواءه فتعلم ذلك
لهذا الغرض من فروض الكفايات وتعلم قدر ما يزيل الشك والشبهة في حق المشكك فرض عين اذا لم يمكن اعادة اعتقاده
المجزوم بطريق اخر سواه والحق الصريح ان كل من اعتقد ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم واشتمل عليه القران
اعتقادا جزما فهو مؤمن وان لم يعرف ادلته بل الايمان المستفاد من الدليل الكلامي ضعيف جدا مشرف على
التزلزل بكل شبهة بل الايمان الراسخ ايمان العوام الراسخ الحاصل في قلوبهم في الصبا بتواتر السماع او الحاصل
بعد البلوغ بقرائن لا يمكن التعبير عنها وتمام تاكده بملازمة العبادة والذكر فان من تمادت به العبادة الى حقيقة
التقوى وتطهير الباطن عن كدورات الدنيا وملازمة ذكر الله تعالى دائما تجلت له انوار المعرفة وصارت

الامور التي كان قد اخذها تقليدا عنده كالمعاينة والمشاهدة وذلك حقيقة المعرفة التي لا تحصل الا بعد انحلال عقدة
الاعتقاد وانشراح الصدر بنور الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه كما سئل
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن معنى شرح الصدر فقال نور يقذف في قلب المؤمن فقيل فما علامته قال
التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود فبهذا يعلم ان المتكلم المقبل على الدنيا المتهالك عليها غير مدرك حقيقة المعرفة ولو
ادركها لتجافى عن دار الغرور قطعا **فصل** لعلك تقول انت تاخذ التكفير من التكذيب للنصوص الشرعية والشارع صلوات
الله عليه هو الذي ضيق الرحمة على الخلق دون المتكلم اذ قال صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله تعالى لادم عليه السلام يوم القيامة يا ادم
ابعث من ذريتك بعث النار فيقول يا رب من كم فيقول من كل الف تسعمائة وتسعة وتسعين وقال عليه السلام ستفترق
امتي على نيف وسبعين فرقة والناجية منها واحدة فالجواب ان الحديث الاول صحيح ولكن ليس المعني به انهم كفار مخلدون بل انهم يدخلون
النار ويعرضون عليها ويتركون فيها بقدر معاصيهم والمعصوم من المعاصي لا يكون في الالف الا واحد ولذلك قال الله تعالى وان منكم الا
واردها ثم بعث النار عبارة عمن استوجب النار بذنوبه ويجوز ان يصرفوا عن طريق جهنم بالشفاعة كما وردت به الاخبار الكثيرة بسعة
الرحمة وهي اكثر من ان تحصى فمنها ما روي عن عائشة رضي الله تعالى عنها انها قالت فقدت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذات ليلة
فاتبعته فاذا هو في مشربة يصلي فرايت على راسه انوارا ثلثة فلما قضى صلوته قال من هذه قلت انا عائشة يا رسول الله قال
رايت الانوار الثلثة قلت نعم يا رسول الله قال ان اتيا اتاني من ربي فبشرني ان الله يدخل الجنة من امتي سبعين الفا بغير حساب
ولا عذاب ثم اتاني في النور الثاني ات من ربي فبشرني ان الله يدخل الجنة مكان كل واحد من السبعين الفا سبعين الفا بغير حساب ولا عذاب
ثم اتاني في النور الثالث ات من ربي فبشرني ان الله يدخل الجنة من امتي مكان كل واحد من السبعين الفا المضاعفة سبعين الفا بغير حساب
ولا عذاب فقلت يا رسول الله لا تبلغ امتك هذا قال يكملوا لكم من الاعراب من لا يصوم ولا يصلي فهذا وامثاله من الاخبار الدالة على
سعة الرحمة كثير فهذا من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة وانا اقول الرحمة تشمل كثيرا من الامم السالفة وان كان اكثرهم
يعرضون على النار اما عرضة خفيفة حتى في لحظة او في ساعة واما في مدة حتى ينطلق عليهم اسم بعث النار بل اقول اكثر نصارى الروم والترك
في هذا الزمان تشملهم الرحمة ان شاء الله اعني الذين هم في اقاصي الروم والترك ولم تبلغهم الدعوة فانهم ثلثة اصناف صنف
لم يبلغهم اسم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اصلا فهم معذورون وصنف بلغهم اسمه ونعته وما ظهر عليه من المعجزات وهم المجاورون
لبلاد الاسلام والمخالطون لهم وهم الكفار الملحدون وصنف ثالث بين الدرجتين بلغهم اسم محمد صلى الله عليه وسلم ولم يبلغهم نعته
وصفته بل سمعوا منذ الصبى ان كذابا ملبسا باسم محمد ادعى النبوة كما سمع صبياننا ان كذابا يقال له المقنع تحدى بالنبوة كذبا فهؤلاء
عندي في معنى الصنف الاول فانهم مع انهم سمعوا اسمه سمعوا ضد صفاته وهذا لا يحرك داعية النظر في الطلب واما الحديث الاخر
وهو قوله الناجية منها واحدة فالرواية مختلفة فيه فقد روي الهالكة منها واحدة ولكن الاشهر تلك الرواية ومعنى الناجية هي
التي لا تعرض على النار ولا تحتاج الى الشفاعة بل الذي تعلق به الزبانية لتجره الى النار فليس بناج على الاطلاق وان انتزع بالشفاعة عن
مخالبهم وفي رواية كلها في الجنة الا الزنادقة وهي فرقة ويمكن ان تكون الروايات كلها صحيحة فتكون الهالكة واحدة وهي التي تخلد
في النار ويكون الهالك عبارة عمن وقع الياس عن صلاحه لان الهالك لا يرجى له بعد الهلاك خير وتكون الناجية واحدة
وهي التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش الحساب فقد عذب فليس بناج ايضا على الاطلاق وهذان طرفان
وهما عبارتان عن شر الخلق وخيره وما في الفرق كلهم بين هاتين الدرجتين فمنهم من يعذب بالحساب ومنهم من يقرب من النار

ثم يعرف بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم يخرج على قدر خطايهم في عقائدهم وبدعهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وقلتها
فاما الهالكة المخلدة في النار من هذه الامة فهي فرقة واحدة وهي التي كذبت وجوزت الكذب على رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم بالمصلحة واما من سائر الامم فمن كذبه بعد ما قرع سمعه على التواتر خروجه وصفته ومعجزته الخارقة للعادة كشق القمر وتسبيح
الحصى ونبع الماء من بين اصابعه والقرآن المعجز الذي تحدى به اهل الفصاحة فعجزوا عنه فاذا قرع ذلك سمعه فاعرض عنه وتولى ولم
ينظر فيه ولم يتامل ولم يبادر الى التصديق فهذا هو الجاحد المكذب وهو الكافر ولا يدخل في هذا اكثر الروم والترك الذين تبعد
بلادهم من بلاد الاسلام بل اقول من قرع سمعه هذا فلا بد ان تنبعث به داعية الطلب لتتبين حقيقة الامر ان كان من اهل
الدين ولم يكن من الذين استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة فان لم تنبعث هذه الداعية فذلك لركونه الى الدنيا وخلوه عن الخوف
وخطر امر الدين وذلك كفر وان انبعثت الداعية فقصر في الطلب فهو ايضا كفر بل ذو الايمان بالله واليوم الآخر من اهل
كل ملة لا يمكنه ان يفتر عن الطلب بعد ظهور المخايل بالاسباب الخارقة للعادة فان اشتغل بالنظر والطلب ولم يقصر فادركه الموت
قبل تمام التحقيق فهو ايضا مغفور له ثم له الرحمة الواسعة فاستوسع رحمة الله تعالى ولا تزن الامور الالهية بالموازين المختصرة
الرسمية واعلم ان الآخرة قريب من الدنيا فما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وكما ان اكثر اهل الدنيا في نعمة او في
سلامة او في حالة يغبطها اذ لو خير بينها وبين الاماتة والاعدام مثلا لاختارها واما المعذب الذي يتمنى الموت نادر
فكذلك المخلدون في النار بالاضافة الى الناجين والمخرجين منها في الآخرة نادر فان صفة الرحمة لا تتغير باختلاف احوالنا وانما الدنيا
والآخرة عبارة عن اختلاف احوالك ولولا هذا لما كان لقوله عليه الصلوة والسلام معنى حيث قال اول ما قال الله في الكتاب
الاول انا الله لا اله الا انا سبقت رحمتي غضبي فمن شهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فله الجنة واعلم
ان اهل البصائر قد انكشف لهم سبق الرحمة وشمولها باسباب ومكاشفات سوى ما سمعوه من الاخبار والآثار ولكن
ذكر ذلك يطول فابشر برحمة الله تعالى وبالنجاة المطلقة ان جمعت بين الايمان والعمل الصالح وبالهلاك المطلق ان خلوت
عنهما جميعا وان كنت صاحب يقين في اصل التصديق وصاحب خطاء في بعض التأويلات او صاحب شك فيها او صاحب
خطاء في الاعمال فلا تطمع في النجاة واعلم انك بين ان تعذب مدة ثم تخلى وبين ان يشفع فيك من تيقنت صدقه في
جميع ما جاء به او غيره فاجتهد ان يغنيك الله بفضله عن شفاعة الشفعاء فان الامر في ذلك مخطر **فصل** قد ظن بعض
الناس ان ماخذ التكفير من العقل لا من الشرع وان الجاهل بالله كافر والعارف به مؤمن فيقال له الحكم باباحة الدم والخلود
في النار حكم شرعي لا معنى له قبل ورود الشرع وان اراد به ان المفهوم من الشارع ان الجاهل بالله هو الكافر فهذا لا يمكن حصره فيه
لان الجاهل بالرسول وباليوم الآخر ايضا كافر ثم ان خصص ذلك بالجهل بذات الله وجحد وجوده او وحدانيته ولم يطرده بالصفات
قربنا سوعد عليه وان جعل المخطئ في الصفات ايضا جاهلا او كافرا لزمه تكفير من نفى صفة البقاء وصفة القدم ومن نفى الكلام
وصفا زائدا على العلم ومن نفى السمع والبصر زائدا على العلم ومن نفى جواز الرؤية ومن اثبت الجهة واثبت ارادة حادثة لا في
ذاته ولا في محل او تكفير المخالف فيه وبالجملة يلزم التكفير في كل مسئلة تتعلق بصفات الله تعالى وذلك تحكم لا مستند له وان خصص
بعض الصفات دون بعض لم يجد لذلك فصلا ومردا فلا وجه الا الضبط بالتكذيب ليعم المكذب بالرسول وبالمعاد ويخرج منه
المتأول ثم لا ابعد ان يقع الشك والنظر في بعض المسائل من جملة التأويل او التكذيب حتى يكون التأويل بعيدا او يقضى فيه بالظن وبموجب
الاجتهاد فقد عرفت ان هذه المسئلة اجتهادية **فصل** من الناس من قال انما اكفر من يكفرني من الفرق ومن لا يكفرني فلا

وهذا لا ماخذ له فان قول القائل علي رضي الله عنه اولى بالامامة اذا لم يكن كفرا فبان يخطئ صاحبه ويظن ان المخالف
فيه كافر لا يصير كافرا وانما هذا خطاء في مسئلة شرعية وكذلك الحنبلي اذا لم يكفر باثبات الجهة فلم يكفر بان يغلط ويظن ان
نافي الجهة مكذب وليس بمتأول واما قول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قذف احد المسلمين صاحبه بالكفر فقد
باء به احدهما معناه ان يكفره مع معرفته بحاله فمن عرف من غيره انه مصدق لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم كفره
فيكون المكفر كافرا فاما ان كفره لظنه انه مكذب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهذا اغلط منه فقد اقرناك بهذه
الترديدات على عظم الغور في هذه القاعدة وعلى القانون الذي ينبغي ان يتبع فيها فاقنع به والسلام تم بالخير

كتاب المضنون به على غير اهله للامام الغزالي

بسم الله الرحمن الرحيم

سئل الامام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي رضي الله عنه وارضاه عن قول الله عز وجل فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
ما التسوية وما النفخ وما الروح فقال التسوية فعل في محل قابل للروح وهو الطين في حق آدم عليه السلام والنطفة في اولاده
بالتصفية وتعديل المزاج فانه كما لا يقبل النار يابس محض كالتراب والحجر ولا رطب محض كالماء بل لا يتعلق النار الا بمركب ولا كل مركب
فان الطين مركب فلا يشتعل فيه النار بل لا بد من تركيب خاص وذلك بان يتردد الطين الكثيف في اطوار الخلقة حتى يصير نباتا لطيفا
فتتشبث به النار وكذلك الطين بعد ان ينشيه الله تعالى خلقا بعد خلق في اطوار متعاقبة يصير نباتا ثم ياكله الآدمي فيصير دما فينتزع القوة
المميزة المركوزة في كل حيوان من الدم صفوه الذي هو اقرب الى الاعتدال فيصير نطفة فيقبلها الرحم بحرارته فيمتزج به مني المرأة فيزداد
عند ذلك اعتدالا فينضجه الرحم بحرارته فيزداد تناسبا حتى ينتهي في الصفاء والاستواء الى نسبة الاجزاء التي يستعد بها لقبول الروح وامساكها
كالفتيلة التي يستعد عند شرب الدهن لقبول النار وامساكها والنطفة عند تمام الاستواء والصفاء تستحق باستعدادها روحا
يدبرها ويتصرف فيها فيفيض اليها الروح من الجواد العزيز الوهاب لكل مستحق ما يستحقه ولكل مستعد ما يقبله على قدر قبوله واحتماله من غير
بخل ولا منع فالتسوية عبارة عن هذه الافعال المترددة لاجل النطفة في الاطوار الكثيرة منها الى صفة الاستواء والاعتدال **فصل**
واما النفخ فانه عبارة عما اشتعل نور الروح في فتيلة النطفة وللنفخ صورة ونتيجة اما صورته فاخراج الهواء من جوف النافخ الى جوف المنفوخ فيه
حتى يشتعل الحطب القابل للنار فالنفخ سبب الاشتعال وصورة النفخ الذي هو سبب في حق الله تعالى والمسبب غير محال وقد يكنى بالسبب
عن الفعل الذي يحصل المسبب على سبيل المجاز وان لم يكن الفعل المستعار له على صورة الفعل المستعار منه كقوله تعالى غضب الله عليهم وقوله
تعالى فانتقمنا منهم والغضب عبارة عن نوع تغير في الغضبان يتأذى منه ونتيجته اهلاك المغضوب عليه وايلامه فعبر بالغضب عن نتيجة الغضب وبالانتقام
عن نتيجة الانتقام فكذلك عبر بالنفخ عن نتيجة النفخ وان لم يكن على صورة النفخ فان قيل ما السبب الذي اشتعل به الروح في فتيلة النطفة
قيل هو صفة في الفاعل وصفة في القابل اما صفة الفاعل فالجود الالهي الذي هو ينبوع الوجود وهو فياض بذاته على كل ما له قبول الوجود
ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة ومثاله فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة عند ارتفاع الحجاب بينهما والقابل هو المتلونات دون الهواء
الذي لا لون له واما صفة القابل فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال الله تعالى سويته ومثاله صقالة الحديد فان المرآة التي
ستر الصدأ وجهها لا تقبل الصورة وان كانت محاذية للمرآت واذا اشتغل الصيقل بصقالتها وازال الصدأ الذي كان متراكما عليها
حدثت فيها الصورة من ذي الصورة المحاذية له فكما اذا حدثت الصقالة حدثت الصورة فيها من ذي الصورة المحاذية فكذلك اذا حدث
الاستواء في النطفة حدث فيها الروح من خالق الروح من غير تغير في الحال بل انما حدث الروح الآن لا قبله كما ان الصورة فاضت من ذات

الصورة على المرآة في حكم الوهم من غير تغير حدث في الصورة وانما لم يكن ذلك من قبل لا لان الصورة لم يكن متهيأة لان تنطبع في المرآة لكن لم يكن صقيلة قابلة فان قيل فما الفيض قلنا لا يفهم من الفيض ما يفهم من فيضان الماء من الاناء على اليد مثلا فان ذلك عبارة عن نقصان جزء من ماء الاناء وايصاله باليد بل يفهم منه ما تفهم من فيضان نور الشمس على الحائط ولقد غلط قوم في نور الشمس ايضا فظنوا انه ينفصل شعاع من جرم الشمس ويتصل بالحائط وينبسط عليه وهو خطاء بل نور الشمس سبب بالحدوث شيء يناسبه في النورية وان كان اضعف منه في الحائط المتلون كفيضان الصورة على المرآة من ذي الصورة لا بمعنى انفصال جزء من الانسان واتصاله بالمرآة بل على معنى ان صورة الانسان مثلا سبب لحدوث صورة يناسبها في المرآة المقابلة لمحاكات الصورة وليس فيه انفصال ولا اتصال الا انه سبب المجرد فكذلك الجود الالهي سبب لحدوث انوار الوجود في كل ماهية قابلة للوجود ويعبر عنه بالفيض

فصل فان قيل قد ذكرت التسوية والنفخ فما الروح وما حقيقة الروح وهل هو حال في البدن حلول الماء في الاناء ام حلول العرض في الجوهر ام هو جوهر قائم بنفسه فان كان جوهرا فمتحيز جوهر ام غير متحيز فان كان متحيزا فما مكانه القلب ام الدماغ او موضع آخر فان لم يكن متحيزا فكيف يكون جوهرا غير متحيز فيقال هذا سؤال من سر الروح الذي لم يؤذن لرسول الله صلى الله عليه وسلم في كشفه لمن لم يكن له اهلا وان كنت من اهله فاسمع واعلم ان الروح ليس بجسم يحل حلول الماء في الاناء ولا حلول العرض في الجوهر ولا هو عرض يحل القلب والدماغ حلول السواد في الاسود والعلم في العالم بل هو جوهر وليس بعرض لانه يعرف نفسه وخالقه ويدرك المعقولات والعرض لا يتصف بهذه الصفات ولا هو جسم لان الجسم قابل للانقسام والروح لا ينقسم لانه لو انقسم لجاز ان يقوم بجزء منه علم بالشيء وبالجزء الآخر جهل بذلك الشيء الواحد نفسه بعينه فيكون في حالة واحدة عالما بالشيء جاهلا به وهذا متناقض والعلم والجهل بشيء واحد في شخصين غير محال فلذلك قلنا واحد لا ينقسم وهو غير ما يتعلق العلماء والعقلاء به انه جزء لا يتجزى الى شيء اي لا ينقسم اذ لفظ الجزء غير لائق لان الجزء اضافة الى الكل ولا كل هاهنا ولا جزء الا ان يراد به ما يريد القائل ان الواحد جزء من عشرة فاذا اخذ جميع الموجودات او جميع ما به قوام الانسان في كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها وانه جزء واحد ... فنعت انه شيء واحد لا ينقسم فلا يخلو اما ان يكون متحيزا او غير متحيز وباطل ان يكون متحيزا اذ كل متحيز ينقسم والجزء الذي لا يتجزى باطل ان ينقسم بادلة هندسية عقلية واقربها لو فرض جوهر بين جوهرين لكان كل واحد من الطرفين يلقى من الوسط غير ما يلقى الآخر فيجوز ان يقوم كالوجه الذي يلقاه هذا الطرف علم وبالآخر جهل فيكون عالما جاهلا في شيء واحد وكيف لا ولو فرض بسيط مسطح على احد لا يتجزى لكان الوجه الذي يلينا منه وتراه غير الوجه الآخر الذي لا تراه فان الوجه لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة ولكانت الشمس اذا طلعت احد وجهيه يستنار به ذلك الوجه دون الآخر فاذا ثبت انه لا ينقسم وانه لا يتجزى ثبت انه قائم بنفسه وغير متحيز اصلا

فصل فان قيل فما حقيقة هذا الجوهر وما وجه تعلقه بالبدن اهو داخل فيه او خارج عنه او متصل به او منفصل قيل لا هو داخل في البدن ولا خارج عنه ولا يتصل به ولا ينفصل عنه لان مصحح الاتصاف بالاتصال والانفصال الجسمية والتحيز ونحن ننفي عنه ذلك لان مصحح الاتصاف بالاتصال والانفصال الجسمية والتحيز ونحن ننفي عنه ذلك فانفك عن الضدين كما ان الجماد لا هو عالم ولا جاهل لان مصحح العلم هو الحياة فاذا انتفى انتفى الضدان قيل له فهل هو في جهة فقال هو منزه عن الحلول في المحال والاتصال بالاجسام والاختصاص بالجهات فان كل صفات الاجسام هي التي عرض في الجسم بل هو مقدس عن هذه العوارض

فصل قيل له لم منع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من افشاء هذا السر وكشف حقيقة الروح فقال لان الافهام لا تحتمله لان الناس قسمان عوام وخواص اما من غلب على طبعه العامية فلا تقبله ولا

يصدقه في صفة الله تعالى فكيف في حق الروح الانساني ولهذا انكرت الكرامية والحنبلية ومن كانت العامية اغلب عليه ذلك وجعلوا الاله جسما اذ لم يعقلوا موجودا متجسما مشارا اليه ومن ترقى عن العامية قليلا نفى الجسمية وما امكن ان ينفي عوارض الجسمية واثبت الجهة وترقى عن هذه العامية قليلا الاشعرية والقدرية فاثبتوا موجودا لا في الجهة قيل له فلم لا يجوز الآن كشف هذا السر مع هؤلاء فقال لانهم احالوا ان يكون هذه الصفات لغير الله تعالى فاذا ذكرت هذا لبعضهم كفرك انك تصف نفسك بما هو صفة الاله على الخصوص فكانك تدعي الالهية لنفسك فقيل له فلم احالوا ان يكون هذه الصفة لله ولغير الله ايضا قال لانهم قالوا كما يستحيل في ذوات المكان ان يجتمع اثنان لا في مكان واحد فيستحيل ان يجتمع اثنان لا في مكان ايضا لانه انما يستحيل اجتماع جسمين في مكان واحد لانه لو اجتمع جسمان لم يتميز احدهما عن الآخر فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس في المكان فبم يحصل التمييز والفرق ولهذا لا يجتمع سوادان في محل واحد لان المثل متضادان قيل فهذا اشكال قوي فما جوابه قال جوابه انهم اخطأوا حيث ظنوا ان التمييز لا يحصل الا بالمكان بل يحصل التمييز بثلاثة امور احدها بالمكان كجسمين في مكانين والثاني بالزمان كسوادين في زمانين والثالث بالحد والحقيقة كالاعراض المختلفة في المحل الواحد مثل الطعم واللون والبرودة والرطوبة في جسم واحد فان المحل لها واحد والزمان واحد ولكن هذه معاني مختلفة الذوات بحدودها وحقايقها فيتميز الطعم من اللون بذاته لا بالمكان ولا بالزمان ويتميز العلم عن الارادة والقدرة بذاته وان كان الجميع كشيء واحد فبان تصور اشياء مختلفة الحقايق بذاتها في غير مكان فان قيل هاهنا دليل آخر على احالة ما ذكرتموه اظهر في طلب الفوقية وهو ان هذا الشبه هو اثبات لاخص وصف الله تعالى في حق الروح الانساني فيقال هيهات فان قلنا ان الانسان حي عالم سميع بصير متكلم والله تعالى كذلك ليس فيه شبه لانه ليس ذلك اخص الوصف لله تعالى بل اخص وصفه انه قيوم اي قائم بذاته فكل ما سواه قائم به وانه موجود بذاته لا بغيره وكل ما سواه موجود به لا بذاته بل ليس للانسانية من ذواتها الا العدم وانما لها الوجود المحض من غيرها على سبيل العارية والوجود لله تعالى ذاتي وليس مستفاد وهذه الحقيقة اعني القيومية ليست الا لله تعالى

فصل فان قيل قد ذكرت معنى التسوية والنفخ والروح ولم تذكر معنى النسبة في الروح وان الله تعالى قال من روحي فنسبه الى نفسه فان كان لان وجوده به فجميع الاشياء ايضا كذلك وقد نسب البشر الى الطين فقال اني خالق بشرا من طين ثم قال ونفخت فيه من روحي وان كان معناه انه جزء من الله تعالى فاض على القالب كالفيض المعطي المال على السائل فتقول افضت عليه من مالي فهذه نسبة لذات الله تعالى وقد ابطلت هذا وذكرت ان افاضته ليس بمعنى انفصال جزء وقلنا هذا القول لو نطقت به الشمس مثلا وقالت افضت على الارض من نوري لكان صدقا على وجه من الوجوه وان كان في غاية الضعف من الافاضة الى الشمس وقد عرفت ان الروح منزه عن الجهة والمكان وفي قوة العلم بجميع الاشياء والاطلاع عليها وهذه مضاهات ومناسبة وذلك تخصيص بالروح وهذه المضاهات ليست للاجسام

فصل فان قيل فما معنى قوله تعالى قل الروح من امر ربي وما معنى عالم الامر وعالم الخلق قلنا كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهي الاجسام وعوارضها يقال انه من عالم الخلق والخلق هاهنا بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد والاحداث تقول خلق الشيء وقدره قال زهير ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري يعني تقدر وما لا كمية له ولا تقدير فيقال انه امر رباني وذلك بالمضاهات التي ذكرناها فكل ما هو من هذا الجنس من ارواح البشر وارواح الملائكة تقول انه من عالم الامر فعالم الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة والمكان والتحيز وهو ما لا يدخل تحت المساحة والتقدير لانتفاء الكمية عنه

فصل ولا تتوهم من هذا ان الروح قديم بل هو مخلوق ومن توهم غير ذلك فهو جاهل منه بل يقول انه غير مخلوق بمعنى انه غير مقدر بكم ولا مساحة اذ كان لا ينقسم ولا يتحيز ويقول بانه مخلوق بمعنى انه حادث

فليس بقديم وبرهان حدوثه طويل ومقدماته كثيرة لكن الحق ان الارواح البشرية حدثت عند استعداد النطفة للقبول كما
حدثت الصورة في المرآة بحدوث الصقالة وان كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقل وايجاز هذا البرهان ان الارواح لو كانت
موجودة قبل الابدان لكان لا يخلو اما ان يكون كثيرة او واحدة وباطل ان يكون واحدة وباطل كثرتها وباطل ايضاً وجودها واما استحال
وحدتها بعد التعلق بالابدان نعلمه ضرورة انا نعلمه زيد يجوز ان يجهله عمرو ولو كان هذا الجوهر العاقل منهما واحداً لاستحال اجتماع المتضادين فيه
كما سبق كما يستحيل في زيد وحده ونعني بالروح الجوهر العاقل ومحال كثرتها لان الواحد محال ان ينقسم واما تقدير كثرتها قبل التعلق بالبدن
فمحال لا يخلو اما ان تكون متماثلة او مختلفة وكل ذلك محال وانما استحال التماثل لان وجود المثلين محال في الاصل ولهذا يستحيل وجود
سوادين في محل واحد وجسمين في مكان واحد لان الاثنينية يستدعي مغايرة ولا مغايرة هاهنا وسوادان في محلين جائز لان هذا افترق
ذلك في المحل اذ لا يختص بمحل لا يختص به الآخر وكذلك يجوز في محل واحد في زمانين ولهذا وصف ليس للآخر وهذا الاقتران بالزمان الخاص
فليس بالوجود مثلان مطلقاً بل بالاضافة كقولنا زيد وعمرو مثلان في الانسانية والجسمية وسواد الحبر والغراب مثلان في السوادية ومحل
تغايرهما لان العالم نوعان احدهما باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء الحار والبارد فان كان تغاير الارواح البشرية بالنوع والماهية
فمحال لان الارواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة وهي نوع واحد وان كانت متغايرة بالعوارض فمحال لان الحقيقة الواحدة انما
يتغاير عوارضها اذا كانت متعلقة بالاجسام منسوبة اليها بنوع ما ادى في الاختلاف في احد الاجسام ضرورة ولو في القرب من السماء
والبعد منها مثلاً اما اذا لم يكن كذلك كان الاختلاف محالاً وان كان ربما لا يحتاج تحققه الى تقرير زيادة ولكن هذا القدر ينبه عليه
قيل له فكيف يكون حال الارواح بعد مفارقة الاجسام ولا تعلق لها بالاجساد وكيف تكثرت وتغايرت فقال انها اكتسبت بعد التعلق بالابدان
اوصافاً مختلفة من العلم والجهل والصفا والكدورة وحسن الاخلاق وقبحها وبقيت فيها مغايرة فتعقل بكثرتها بخلاف ما قبل الاجساد
فانها لا سبب لتغايرها **فصل** فان قيل ما معنى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورته قلنا الصورة اسم مشترك
قد يطلق على ترتيب الاشكال ووضع بعضها على بعض واختلاف تراكيبها وهي الصورة المحسوسة وقد يطلق على ترتيب المعاني التي ليست
محسوسة وللمعاني ايضاً تركيب وترتيب فيقال صورة المسئلة وصورة الواقعة كذا وكذا وصورة العلوم الحسية والعقلية كذا والمراد
بالتسوية في هذه الصورة هي الصورة المعنوية بالاشارة الى المضاهات التي ذكرناها ويرجع ذلك الى الذات والصفات والافعال
وحقيقة الروح انه قائم بنفسه ليس بعرض ولا بجوهر ولا متحيز ولا بجسم ولا يحل المكان والجهة ولا هو متصل بالبدن والعالم ولا منفصل
ولا موجود هو داخل فقد خلق حياً عالماً سميعاً بصيراً متكلماً لا في اجسام العالم والبدن ولا خارج وهذه كلها صفات ذات الله تعالى
واما الصفات بعد خلقه فحي قادر عالم مريد سميع بصير متكلم والله تعالى كذلك واما الافعال فهكذا افعال الآدمي له الارادة يظهر اثرها
اولاً في القلب فيسري منه اثرها بواسطة الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف في تجويف القلب فيتصاعد الى الدماغ ثم يسري منه
اثره الى الاعصاب الخارجة من الدماغ ومن الاعصاب الى الاوتار والرباطات المتعلقة بالعضلة فتجذب الاوتار فتتحرك بها الاصابع
وتتحرك بالاصابع القلم وبالقلم المداد مثلاً ويحدث منه صورة ما على وجه القرطاس على وجه المتصور في خزانة التخيل فانه ما لم يتصور في الخيال
هو في المكتوب اولاً لا يكون احداثه على البياض ثانياً ومن استقرأ افعال الله وكيفية احداثه النبات والحيوان على الارض بواسطة تحريك
السماوات والكواكب وذلك بطاعة الملائكة في تحريك السماوات مجيزاً ان نوق الآدمي في العالم الاصغر اعني بدنه ويعرف الخالق تعالى في
عالم الاكبر وهو مثله وانكشف له ان نسبة شكل القلب الى العرش الوسيع ونسبة الدماغ نسبة الكرسي والحواس الخمس له نسبة ملائكة الذين
يطيعون ولا يستطيعون خلافاً والاعصاب والاعضاء كالسماوات والقوة في الاصبع كالطبيعة المركوزة المحركة للاجسام والمواد كالعناصر

التي

161

التي هي ام المركبات في قبول الجمع والتركيب والتفرقة وخزانة التخيل الى اللوح المحفوظ ومهما اطلع بالحقيقة على هذه
الموازنة عرف معنى قوله ان الله خلق آدم على صورته ومعرفة ترتيب افعال الله تعالى بمعرفة غامضة تحتاج الى علوم كثيرة
وما ذكرناه اشارة الى جملته **فصل** فان قيل فما معنى قوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه عرف ربه قلنا ان الاشياء
تعرف بالامثلة المناسبة ولولا المضاهاة المذكورة لم يقدر الانسان على الترقي من معرفة نفسه الى معرفة الخالق ولولا ان الله تعالى
جمع في الآدمي ما هو مثال جملة العالم حتى كأنه نسخة مختصرة من العالم فكأنه رب في عالمه متصرف ولما عرف العالم من التصرف
والربوبية والعلم والقدرة وسائر الصفات الالهية فصارت النفس بصفاتها وموازنتها مرقاة الى معرفة الخالق فتغني
في استكمال المعرفة وما المثلية التي قدمناها بكشف عن هذه المسئلة **فصل** فان قيل ان كانت الارواح حادثة مع الاجساد
فما المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الارواح قبل ان يخلق الاجساد بالفي عام وقوله صلى الله عليه وسلم انا اول
الانبياء خلقاً وآخرهم بعثاً وكنت نبياً وآدم بين الماء والطين قلنا ليس من هذا ما يدل على قدم الروح بل يدل على حدوثه
وكونه مخلوقاً نعم ربما دل بظاهره على ما تقدم وجوده على الجسد وامر الظواهر هين فان تأويلها ممكن والبرهان القاطع
لا يدرأ بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى اما قوله خلق الله الارواح قبل الاجساد
اراد بالارواح ارواح الملائكة وبالاجساد اجساد العالم من العرش والكرسي والسماوات والكواكب والهوا والماء والارض
وكما ان اجساد الآدميين بجملتهم صغيرة بالاضافة الى جرم الارض وجرم الارض اصغر من جرم الشمس بكثير ثم لا نسبة
لجرم الشمس الى فلكها ولا لفلكها الى السموات التي فوقه ثم كل ذلك اتسع له الكرسي اذ قال الله تعالى وسع كرسيه السماوات
والارض والكرسي صغير بالاضافة الى العرش فاذا تفكرت في جميع ذلك استحقرت جميع اجساد الآدميين ولم تفهمها من مطلق
لفظ الاجساد فكذلك فاعلم وتحقق ان ارواح البشر بالاضافة الى ارواح الملائكة كاجسادهم بالاضافة الى اجساد العالم ولو
انفتح لك باب معرفة الملائكة لرأيت الارواح البشرية بالاضافة اليها كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم والارواح
الملائكة بترتيب فكل واحد منفرد ترتيبه ولا يجتمع في رتبة واحدة اثنان بخلاف الارواح البشرية المتكثرة مع اتحاد النوع والرتبة
اما الملائكة فكل واحد نوع برأسه هو كل ذلك النوع واليه اشار بقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا لنحن
المسبحون وبقوله صلى الله عليه وسلم ان الراكع منهم لا يسجد والقائم لا يركع وانه ما من احد منهم الا وله مقام معلوم ولا يتعدى اذاً من
الارواح والاجساد اذا اطلقت الارواح الملائكة واجساد العالم واما قوله عليه السلام انا اول الانبياء خلقاً وآخرهم بعثاً فالخلق
والخلق هاهنا هو التقدير دون الايجاد فانه قبل ان ولدته امه لم يكن موجوداً ولا مخلوقاً ولكن الغايات والكمالات سابقة
في التقدير لاحقة في الوجود وهو معنى قولهم اول الفكرة آخر العمل بيانه بضرب المثال ان المهندس المقدر للدار اول ما يتمثل في
نفسه صورة الدار فيحصل في تقديره دار كاملة وآخر ما يوجد من اعماله هي الدار الكاملة والدار الكاملة هي اول الاشياء في حقه تقديراً
وآخرها وجوداً لان ما قبلها من ضرب اللبنات وبناء الحيطان وتركيب الجذوع وتبليغها الى غاية وكمال هي كمال الدار ولاجلها تقدم
الآلات والاعمال فاذا عرفت هذا فاعلم ان مقصود فطرة الآدميين ادراكهم لسعادة القرب من الحضرة الالهية ولا يدرك كونها
الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها وغايتها لا اولها وانما تكمل سنة الله تعالى في التدريج
كما تكمل عمارة الدار بالتدريج فتمهدت اصول النبوة وغاياتها وتجيز اولها وسيلة اليها كتأسيس البنيان وتمهيد اصول الحيطان
فانها وسيلة الى كمال صورة الدار ولهذا السر كان عليه السلام خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فكمال شكل

الآلة الباطنة كف عليها خمس اصابع فكما ان ذا الاربع ناقص وكذلك ذا الاصابع الست ناقص لان السادسة زيادة على الكفاية فهو نقصان بالحقيقة وان كان زيادة في الصورة واليه الاشارة بقوله عليه السلام مثل النبوة مثل دار معمورة لم يبق منها الا موضع لبنة فكنت انا موضع تلك اللبنة او لفظ هذا معناه فاذا عرفت ان كونه خاتم النبيين ضرورة فلا تتصور خلافه فاذا بلغ بالغاية والكمال فالغاية اول في التقدير وآخر في الوجود واما قوله عليه السلام كنت نبياً وآدم بين الماء والطين فهو ايضا اشارة الى ما ذكرناه وانه كان نبياً في التقدير قبل تمام خلق آدم عليه السلام لانه لم ينشأ خلقة آدم الا لينتزع الصافي من ذريته ولم يزل يستصفي الى ان بلغ كمال الصفاء جسد محمد صلى الله عليه وسلم قبل الروح المقدس المحمدي تماما ولا يفهم هذه الحقيقة الا بان يعلم بان للدار مثلاً وجودين وجود في ذهن المهندس ودماغه حتى كانه ينظر الى صورة الدار وخارج الذهن في العين والوجود الذهني سبب للوجود الخارج العيني وهو سابق لا محالة وكذلك فاعلم ان الله سبحانه وتعالى يقدره اولاً ثم يوجد على وفق التقدير ثانياً وانما التقدير يرسم في اللوح المحفوظ كما يرسم المهندس اولاً في اللوح او القرطاس فيصير الدار موجودة بكمال صورتها نوعاً من الوجود يكون هو سبب للوجود الحقيقي وكما ان هذه الصورة ترسم في لوح المهندس بواسطة القلم والقلم يجري على وفق العلم بل العلم يجريه فكذلك تقدير صورة الامور الالهية ترسم اولاً في لوح المحفوظ وانما ينتقش في اللوح المحفوظ من القلم والقلم عبارة عن موجود منه يفيض الصورة على اللوح المنقوش وان حد القلم هو الناقش لصورة المعلومات واللوح بتلك الصورة وليس من شرطهما ان يكونا جسمين فالجسمية لا يدخل في حد القلم وحقيقته بل روح القلمية واللوحية ما ذكرناه والزائد عليه صورته لا معناه ولا يبعد ان يكون قلم الله ولوحه لا يليقان باصبعه ويده وكل ذلك على ما يليق بذات الالهية فيتقدس عن حقيقة الجسمية بل جملتها جواهر روحانية بعضها عالمة وبعضها معلمة كالقلم وان الله تعالى علم بالقلم فاذا فهمت معنى نوع الوجود فقد بان لك كيف كان نبينا عليه السلام قبل آدم عليه السلام معنى الوجود الاول دون الوجود الثاني الحسي العيني **فصل** فيه مسائل قوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته ليس المعنى به ما هو المراد بالقيامة المطلقة بل هي قيامة الخاصة والقيامة المطلقة ما يعم الكافة اذا نفخ في الصور وبعثر ما في القبور وذلك ميعاد عند الله يخفى عن الخلق لسر من اسرار الله تعالى وهو اعلم به والاوقات وان كانت متشابهة لكن يجوز في العقل اختصاص بعض المواقيت ببعض انواع الوجود على مذهب المتكلمين فيحال ذلك على المشية مع ان الاوقات متشابهة بالاضافة الى القدرة والى ذات القديم واما على مذهب الفلاسفة فلا يلزم استحالته فانهم متفقون على ان مبادي الحوادث حركات الافلاك وان ادوارها مختلفة فلذلك يختلف احكام الاوانات واحوال السفليات وليس من ضرورة كل دورة ان يعرض عود مثلها وسبق مثلها وذلك خيال ضعيف على مذهبهم بل يجوز ان يحدث دورة وشكل لم يسبق له نظير ولا يلحقه نظير ولذلك قد يحدث في بعض الادوار حيوانات غريبة الشكل لم يعهد مثلها قط ولا يبعد ان يكون الادوار متناسبة والاشكال الحاصلة من ترتيبها مختلفة فاذا وضعنا القاء حجر في الماء حصل منه شكل مستدير فلو القينا مثل الحجر عقيب الاول قبل انقطاع حركة الماء بالحجر الاول لم يلزم منه ان يكون شكل الماء بعد الحجر بالحركة الثانية كالحركة الاولى لان الحجر الاول صادف الماء ساكناً والثاني صادفه متحركاً وان كان شكل المتحرك خلاف شكل الساكن فيختلف الاشكال مع تساوي الاسباب لامتزاج اثر السابق في اللاحق فعلى هذا لا يستحيل ان يكون في التقدير الازلي دور من الادوار مخالف للدور المعهود ويقتضي بطانة الوجود على خلاف النمط المعهود ولا يستحيل ان يكون ذلك بدءاً لم يسبق له نظير ولا ان يكون حكماً ثانياً لا يلحقه مثل الدور السابق المنسوخ فيبقى النمط الحاصل من الابداع متميزاً من جنسه وان كانت تتبدل احكام

في التقدير الازلي للادوار دور مخالف صح

احواله فيكون ذلك سبباً جامعاً لجميع ميعاد القيامة حصول ذلك الشكل الغريب في الاسباب الغالبة فيكون ذلك سبباً جامعاً لجميع الارواح فيعم حكمها كافة الارواح فيكون قيامة عامة بوقت مخصوص لا يتبع القوة البشرية معرفتها اعني علم وقتها ولا من الانبياء فان الانبياء ايضاً انما يكشف لهم على قدر حالهم وقولهم واذا لم يقم برهان كلامي ولا فلسفي على استحالته وجب التصديق به اذ ورد الشرع تصريحاً لا يتطرق اليه الاحتمال وقد صرح الشرع تصريحاً وجه ذلك منه على الضرورة وجب الايمان به **فصل** انكار المنكر لاعادة النفس الى الجسد في القبر ثم التوفيق بينهما ثم الاعادة اعادتها اليه في القيامة لاجل ان قيام روح بلا بدن غير معقول فهذا انكار باطل فان قوام النفس دون الجسد ليس بمشكل بل المشكل تعلقه بالبدن فانه كيف يتعلق به وليس حالاً فيه حلول الاعراض بالجواهر فانه ليس بعرض بل هو قائم بنفسه يعرف ذاته ويعرف خالقه وصفات خالقه وهو في هذه المعرفة لا يحتاج الى شيء من الحواس اذ ليس شيء من هذه المعارف محسوساً والانسان في حال ملابسة البدن قادر على ان يقدر نفسه غافلاً عن المحسوسات كلها وعن السماوات والارض وسائر الاجسام ويكون في تلك الحال عارفاً بذاته وبحدوث ذاته وبافتقاره الى محدث ذاته ولا يشعر بشيء من محسوساته فذاته معقولة له على هذا الوجه والتجرد على ذكر الله تعالى على الدوام في بداية طريق التصوف يفضي بالمتصوف الى هذه الحالة حتى انه يعزب عن ذهنه كلما سوى الله تعالى ويعزب عنه نفسه ولا يحس في شعوره بشيء من المحسوسات والمعقولات سوى الله تعالى ولا يشعر بنفسه ولا يعدم شعوره بنفسه ولا ينسى شعوره بالحق بل يكون شاعراً بالمعنى فقط فان الشعور بالشعور بالحق غفلة عن الحق فالمعنى المتجرد لمعرفة الحق كيف يحتاج الى يد وقالب وكيف لا يستغني عن الجسد الذي هو مركب الحواس ولا يراد الا للمحسوسات فمن عقل حقيقة النفس وعلم قوامها بذاتها لم يستحل عليه انفصالها عن الجسد وربما يشكل اتصالها به الى ان يعرف انه لا معنى له سوى تأثر الجسد به وتصرفه تحت تصرفه وتحركه بتحريكه كما يعرف تحريك الاصبع بتصريف الارادة مع قطعه ان الارادة ليست في الاصبع لكن الاصبع مسخرة لما ليس فيها فالنفس وان لم يكن في الجسد فالجسد مسخر لها وهذا التسخير يجوز ان يحدث ويزول ويعود ولا يستحيل في العقل شيء منه ويكون لعوده وزواله اسباب ملكية وفلكية وتقديره لا يحيط به البشرية فعلى هذا يجب التصديق بما خفيه من الاعادة والتوفيق **فصل** الايمان بالميزان واجب لانه اذا ثبت قوام النفس بجوهرها واستغناؤها عن الجسد وهي متهيئة بذاتها لان ينكشف لها حقايق الامور وتعلقها بالبدن كالحجاب عن درك حقايق الامور وبعد الموت ينكشف الغطاء وينكشف حقايق الامور ولذلك قال الله تعالى فكشفنا عنك غطاك فبصرك اليوم حديد ومما يكشف تأثير اعماله في تقريبه من الله تعالى وابعاده في مقادير تلك الآثار وان بعضها اشد تأثيراً من بعض وفي قدرة الله تعالى ان يجري شيئاً يعرف الخلق في لحظة واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تأثيرها في التقرب والابعاد وحد الميزان لا يطلق على القبان للاثقال والميزان المعروف بالطباق للذهب والفضة والاصطرلاب لحركات الافلاك والاوقات والمسطرة لمقادير الخطوط والعروض لمقادير الشعر وحركات الاصوات فالميزان الحقيقي اذا مثله الله تعالى للخلق فليس يعلم منه مثله ما بيناه في هذه الامثلة وغيرها وحقيقة الميزان وحده موجود في جميع ذلك وهو ما يعرف به الزيادة من النقصان وصورته يكون موجودة في الحس عند التشكيل والخيال عند التمثيل والله اعلم بما يقدره في تشكيل حقيقي وتمثيل حقيقي والقدرة واسعة والتصديق بجميع ذلك واجب **فصل** الحساب يجب التصديق به لان الحساب عبارة عن جمع اعمال المتفرقات المقادير وتعريف مبالغها ومامن انسان الا وله اعمال متفرقة نافعة وضارة وحوبته وجبرة لا يعرف قدرها ولا يحصر آحاد متفرقاتها فاذا اظهرت المتفرقات وجمعت كان حساباً وان كان في قدرة الله تعالى ان يكشف في لحظة واحدة للعاملين متفرقات اعمالهم ومبلغ آثارها فهو اسرع الحاسبين ومعلوم ان

م ذاته سخ

ذلک فی قدرة الله تعالی فهو اسرع الحاسبین مطلقا **فصل** الایمان بالشفاعة واجب لانه عبارة عن نور تشرق
من الحضرة الالهیة علی جواهر النبوة وینتشر منها الی کل جوهر استحکمت مناسبته مع جوهر النبوة لشدة المحبة وکثرة
المواظبة علی الذکر والفکر والصلوة علیه ومثاله نور الشمس اذا وقع علی الماء فانه ینعکس منه الی موضع مخصوص من الحائط
لا الی جمیع الحائط وانما یختص ذلک الموضع بالانعکاس لمناسبة بینه وبین الماء فی الموضع وتلک المناسبة منتفیة علی
سائر اجزاء الحائط وذلک هو الموضع الذی خرج منه خط الی موضع النور فی الماء حصلت منه زاویة یلی الارض مساویة للزاویة
الحاصلة من الخط الخارج من الماء الی قرص الشمس بحیث لا یکون اوسع منها ولا اضیق منها وهذا لا یمکن الا فی موضع مخصوص
من الجدار فکما ان المناسبات الوضعیة تقتضی الانعکاس للنور والمناسبات المعنویة تقتضی ذلک فی الجواهر المعنویة فمن
استولی علیه الاختصاص بتوحید التوحید تاکدت فیه مناسبته مع الحضرة الالهیة اشرق علیه النور من غیر واسطة ومن استولی علیه
التمسک بالسنن والاقتداء بالرسول صلی الله تعالی علیه وسلم ومحبة اتباعه ولم یترسخ قدمه فی ملاحظة الوحدانیة لم یستحکم مناسبته
الا مع الواسطة فافتقر الی واسطة فی اقتباس النور کما یفتقر الحائط الذی لیس مکشوفا للشمس الی واسطة الماء المکشوف
للشمس والی مثل هذا ترجع حقیقة الشفاعة فی الدنیا فالوزیر المتمکن فی قلب الملک یعفو عن جرائم اصحابه لا عن مناسبة بین
الملک وبینهم لانهم لا یناسبون الوزیر المناسب للملک ففاضت العنایة علیهم بواسطة الوزیر لا لانفسهم ولو ارتفعت الواسطة
لم یثبت العنایة لهم اصلا لان الملک لا یعرف اصحاب الوزیر واختصاصهم لا یکون الا بتعریف الوزیر واظهار الرغبة فی العفو عنهم
فتسمی لفظة التعریف فی اظهار الرغبة فیها شفاعة علی طریق المجاز وانما الشفیع مکلف بالحقیقة لمکانه عند الملک وانما
الالفاظ لاظهار الغرض والله تعالی اجل اسمه مستغن عن التعریف ولو علم الملک حقیقة اختصاص غلام الوزیر لا یستغنی
عن اللفظ وحصل العفو بشفاعة لا کلام فیها ولا نطق والله تعالی عالم به ولو اذن للاشیاء ما هو معلوم لله تعالی لکانت
الفاظهم الفاظ الشفعاء واذا اراد الله تعالی ان یمثل حقیقة الشفاعة بمثال لم یدخل فی الحس والخیال لم یمکن ذلک
التمثیل الا بالفاظ مالوفة بالشفاعة ولذلک دل انعکاس النور علی الجدار بطریق المناسبة ان جمیع ما ورد من الاخبار عن استحقاق
الشفاعة معلق لما یتعلق به الرسول صلی الله تعالی علیه وسلم من صلوة علیه وزیارة قبره او جواب المؤذن والدعاء له عقیبه وغیر ذلک
مما یحکم علاقة المحبة له والمناسبة **فصل** الصراط حق ویقال انه مثل الشعر فی الدقة فهو طارد فی وصفه بل ادق من الشعر لا
مناسبة له وبین الشعر کالا مناسبة بین الخط الهندسی الفاصل بین الظل والشمس الذی لیس من الظل ولا من الشمس وبین الشعر
ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسی الذی لا عرض له فان الوسط الحقیقی بین الاخلاق المتضادة کالسخاوة بین التبذیر والبخل
والشجاعة بین التهور والجبن والاقتصاد بین الاسراف والتقتیر والتواضع بین الکبر والخساسة والعفة بین الشهوة
والخمود والاخلاق المتضادة لها اطراف افراط وتفریط وهما مذمومان وبین الافراط والتفریط وسط هو الصراط المستقیم وهو فی غایة
البعد عن الطرفین وهو المرکز کانه لیس من طرف الزیادة ولا من طرف النقصان والخط الفاصل بین الشمس والظل لیس من الظل
ولا من الشمس وهذا التحقیق وهو ان کمال الآدمی فی مشابهة الملائکة وهم منفکون عن اوصاف هذه المتضادة ولیس فی امکان
الانسان الانفکاک عنها بالکلیة فکلف ما یشبه الانفکاک وان لم یمکن حقیقة الانفکاک عنها وهو الوسط فان الوسط
کانه لا حار ولا یابس ولا بارد والعودی کانه لا ابیض ولا اسود والبخل والتقدیر من صفات الانسان والمقتصد السخی کانه
لا بخیل ولا مبذر الذی لا یمیل الی احد الجانبین لا البخیل ولا المبذر والصراط المستقیم هو الوسط الحق بین الاطرفین

الذی

[Margin: للانبیاء صح]

[Margin: لانه علی مثل الصراط المستقیم وهو فی الدقة مثل الخط الهندسی وان الصراط المستقیم عبارة صح]

الذی
لا یمیل الی احد الجانبین وهو ادق من الشعر فالذی یطلب غایة البعد من الطرفین یکون علی الوسط سواء ونضرب لک مثلا وهو انا
فرضنا حلقة محماة فی النار وقعت نملة فیها فهی تهرب بطبعها عن الحرارة ولا یموت الا علی المرکز لان الوسط هو النقطة التی هی
غایة البعد من المحیط المحرق فتلک النقطة لا عرض لها فاذا الصراط هو الوسط بین الطرفین ولا عرض لها وهو ادق من الشعر
فلذلک خرج عن القدرة البشریة الوقوف علیه فوجب علی کل شخص ان یکون واردا علی النار ورودا ما بقدر میله کما قاله سبحانه
وتعالی وان منکم الا واردها وکان علی ربک حتما مقضیا وکذلک قال تعالی ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو
حرصتم فلا تمیلوا کل المیل الآیة فان العدل بین المرأتین فی المحبة والوقوف علی درجة متوسطة لا میل فیها الی احدیهما لا یدخل تحت
الامکان فاذا فهمت هذا فاعلم انه اذا کان یوم القیامة مثل لله سبحانه وتعالی لعباده هذا الصراط الذی یطالب کل امرئ بالاستقامة
علیه بحیث ما هو الخط الهندسی الذی لا عرض له فمن استقام فی هذا العالم علی الصراط المستقیم مر مستویا علی ذلک الصراط ولم یمل الی احد
الجانبین لانه فی هذا العالم عود نفسه التحفظ عن المیل فصار ذلک وصفا طبیعیا له فان العادة طبیعة خامسة فمر علی هذا الصراط
المستقیم مستویا فهذا الصراط حق قطعا یجب الایمان به کما ورد به الشرع **فصل** قال الامام رضی الله عنه سالت عن البرهان
علی الایمان بالله وملائکته وکتبه ورسله وبالیوم الآخر فالقول فیه طویل عند من لا یعرفه وحصر عند من یعرفه فاذا انک عرفت انک
محدث والمحدث لا یستغنی عن محدث فقد حصل لک البرهان علی الایمان بالله تعالی وما اقرب الی العقل ما بین الموقنین اعنی
انک محدث وان الحادث لا یحدث نفسه فاذا عرفت نفسک فانک جوهر خاصیتک معرفة الله تعالی ومعرفة ما لیس بمحسوس ولیس
بالبدن قوام ذاتک وانهدام البدن لا یعدمک فقد عرفت الیوم الآخر بالبرهان ولا معنی له الا ان الیومین یوم حاضر انت فیه
مشغول بهذا الجسد ویوم آخر انت فیه مفارق لهذا الجسد وانه لم یکن قوامک بالجسد وقد خلت فیه بالموت وقد حضر الیوم
الآخر واذا عرفت انک فارقت المحسوسات بمفارقة الجسد وبقیت اما متنعما بمعرفة الله التی هی خاصیة ذاتک ومنتهی
لذاتک بمقتضی طبعک الاصلی ولم یرض بالمیل الی الشهوات او معذبا بحجاب عن الله تعالی الذی هو منتهی شهوتک من
حیث الطبع الاصلی الآن محولا بینک وبین ما تشتهیه وعرفت ان سبب المعرفة الفکر والذکر والاعراض عن غیر الله
تعالی وسبب ذلک المرض المانع من معرفة الله جل اسمه الاقبال علی الشهوات والحرص علی الدنیا وعرفت ان الله سبحانه وتعالی
قادر علی ان یعرف عموم الخلق ذلک بواسطة الکتب لبعض عباده وعرفت انه فعل ذلک فقد عرفت الرسل بالبرهان وآمنت
واذا عرفت ان هذه التعریفات للانبیاء انما یکون فی کسوة الفاظ او عبارات یوحی الیهم او یلقی فی سمعهم اما فی یقظة او فی منام فقد
فی الکتب واذا عرفت ان افعال الله منقسمة الی ما یفعله بواسطة والی ما یفعله بغیر واسطة او بوسائط مختلفة
المراتب والوسائط القریبة هم الملائکة المقربون وعنهم یعبر بالملائکة لکن معرفة هذا الطریق بالبرهان عسر والقول فیه طویل فصدق
الرسل عنهم فی اخبارهم بل ان وجب ان الرسل صلوات الله علیهم صادقون بالبرهان فاکتف بذلک فانه من درجات الایمان
یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات **مسئلة** لعلک تقول هذه اللذات الحسیة والخیالیة التی وعدت
فی الجنة لا یدرک الا بالقوة الحسیة والمتخیلة وهذه القوی جسمانیة ولا یجوز ادراکها الا فی الجسم وکذلک عذاب القبر وعذاب
الجحیم لا یدرک الا بالقوة الجسمانیة فاذا فارقت الروح الجسد انحلت الاجزاء واضمحلت القوی الخیالیة والحسیة فکیف
یحصل لمانع الزکوة شجاع اقرع ویسلط علی الکافر فی قبره تنین له تسعة وتسعون رأسا کما فی الخبر وهذه الصورة اما خیالیة
واما حسیة وقد بطل الکل بالموت فکیف سبیل علی اثباتها فاعلم ان ذلک ینکر من ینکر حشر الاجساد ویحیل رد النفس

الى الجسد وليس لمن ينكر ذلك دليل يقوم على استحالته برهان حقيقي فلا يبعد ان ترجع بعض الاجساد بتحليل
النفس واحياسها بعد الموت في القبر والقيامة وكلما ذكره الا دلائل على استحالته بزعمهم ليس برهاناً محققاً
والشرع قد ورد به فيجب تصديقه ودليل انه ليس برهاناً عند الفلاسفة لان افضل متأخري الفلاسفة ابو علي بن
سينا قد اثبت ذلك في كتابيه النجات والشفاء وقال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام السماوية موضوعاً لتخيل النفس
بعد الموت وحكى ذلك عمن عظمت رتبته عندهم اذ قال وقال من لا يجازف من العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذه القضية
تدل على انه لا شك في هذا الاصل ولم يقم عنده برهان عليه ولو كان محالاً لما وصف قائله بانه لا يجازف بل اي مجازفة
تزيد على القول بالمحال وربما يقول قائل ان ذلك انما ذكره على سبيل المجاملة والتقية والا فقد ذكر في مسئلة التناسخ من كتاب
النفس استحالة تناسخ الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال الحشر للاجساد فنقول ما ذكره ايضاً من استحالة
التناسخ ليس ببرهان محقق فانه قال لو عادت النفس جداً استعد للقبول وفاضت اليه نفس من واهب الصور
فان المستعد مستحق بذاته قبول الصور فيؤدي الى ان يفيض اليه نفس ولو تعلق به النفس المستنسخة لتجتمع نفسان لبدن واحد
وهو محال وهذا الذي ذكره يمكن ان يستعمل في حشر الاجساد لكنه دليل ضعيف اذ يقال يجوز ان يختلف الاستعدادات
وتكون فيها من الاستعدادات ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى لا يختص بتدبيرها ولا يحتاج الى افاضة نفس
جديدة فانه لو استعدت في الارحام نطفتان لقبول النفس في حالة واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب الصور واختص
بكل واحد منهما نفس وليس اختصاصها بالحلول فيه فان النفس لا يحل الجسم حلول الاعراض لكن اختصاص النفس باحد
الجسمين المستعدين لمناسبة بينهما في الاوصاف وفي احد المستعدين من اختصاص احد النفسين دون الآخر فاذاً هذا التخصيص
في نفسين متماثلين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة المناسبة واذا توفر على المستعد حقه من النفوس المفارقة لم تفتقر الى نفس جديدة
تفيض اليه من واهب الصور ولا تفيض وتقرير هذا الكلام خوض لست اخوض فيه وانما المقصود بيان ان من انكر الحشر الجسماني لا
برهان له واذا لم يكن عليه برهان عقلي غير الادراكات الحسية والخيالية بعد الموت والقبر والقيامة يجب التصديق به فان قال قائل
نحن نراه في القبر لا حس ولا ادراك به قلنا وقد نرى صاحب السكتة كذلك والادراك يجوز ان يقوم بجزء صغير يكاد لا يتجزى او من
باطن الميت ولا اعتماد فيه على عدم المشاهدة بحركته **مسئلة** ورد في الخبر ان حسنات الظالم تنتقل الى ديوان المظلوم وسيئات المظلوم تنتقل
الى الظالم وانما يقول من لا يفهم اسرار النبوة ان هذا محال لان الحسنات والسيئات عبارة عن اعمال وحركات وقد انقضت
وعدمت فكيف ينتقل الى المعدوم بل لو كانت باقية على حالها وهي اعراض فكيف ينتقل العرض وانا اقول ان نقل الحسنات
والسيئات بسبب المظالم واقع في الدنيا في وقت جريان المظالم لكن ينكشف في يوم القيامة فيرى طاعات نفسه في ديوان غيره ولم ينتقل في ذلك الوقت
بل ينتقل في الدنيا وهذا كما قال تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اخبر عن ذلك في الآخرة وهو كذلك في الدنيا ولم يتجدد ذلك
في الآخرة لكن لا ينكشف حقيقته لكافة الخلق الا في يوم القيامة وما لا يعلمه الانسان فليس موجوداً له وان كان موجوداً له وان كان
موجوداً لنفسه فاذا علمه صار موجوداً له فكأنه وجد الآن في حقه فقد اخبر عن وجوده في تلك الحالة كما يتوهم تجدد الوجود فقد سقط بهذا
القول قول من قال ان المعدوم كيف ينتقل واما العرض فكيف ينتقل ونقول المنقول بواسطة الطاعة لا نفس الطاعة ولكن لما كانت
الطاعة تراد لثوابها عبر عن نقل مقصودها بنقل الطاعة وذلك غير متنع بل هو شايع في التجوز والاستعارة فان قيل ثواب الطاعة
عرض ام جوهر فان كان عرضاً والاشكال في نقله قائم وان كان جوهراً فما ذلك الجوهر فاقول اعني ثواب الطاعة اثر الطاعة في القلب

فان

فان المعصية تأثير للقسوة والظلمة وبانوار الطاعة يستحكم مناسبة القلب واستعداده لقبول المعرفة ومشاهدة الحضرة الربوبية
وبالقسوة والظلمة يستعد للبعد والحجاب عن مشاهدة الجمال الالهي والطاعة مولدة لهذه المشاهدة بواسطة الصفا والنور الذي
يحدث في القلب والمعصية سبب الحجاب بواسطة الظلمة والقسوة التي يحدث في القلب وبين آثار الحسنات والسيئات تعاقب
وتضاد فلذلك قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الرجل ليثاب حتى على الشوكة تدخل
في رجله وقال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الحدود كفارات لاهلها والظالم يتبع شهوته بالظلم ويتعشى قلبه ويسود ويمحو اثر النور الذي
في قلبه من طاعته فكأنه احبط عمله والمظلوم يتاذى وينكسر شهوته فيستنير قلبه ويفارقه الظلمة والقسوة التي حصلت له في اتباع الشهوة
فقد دار في قلب الظالم من النور الى قلب المظلوم وانتقل السواد من قلب المظلوم الى قلب الظالم فهذا معنى نقل الحسنات والسيئات فان قال
قائل ليس هذا نقلاً حقيقياً قلنا اسم النقل قد يطلق على طريق الاستعارة كما يقال انتقل الظل من موضع الى موضع وانتقل نور الشمس والسراج
من الارض الى الحائط وكما يقول الطبيعي اذا استولت الحرارة في الصيف على وجه الارض انهزمت البرودة الى باطنها وكل انهزام فهو انتقال
وكما يقال نقلت ولاية القضاء والخلافة من فلان الى فلان وكل ذلك نقل كنقل الولاية ونقل الظل بحركة الشمس فالنقل الحقيقي ان يكون ما
حصل في المحل الثاني غير ما حصل في المحل الاول وان كان مثله وان لم يكن عينه سمي هذا نقلاً مجازاً فهذا معنى نقل الطاعات وليس فيه الا انه
كنى في الطاعات عن ثوابها كما يكنى بالسبب عن المسبب وسيما اثبات الوصف في محل بابطال مثل في محل آخر نقلاً وكل ذلك شايع في
اللسان ومعناه معلوم بالبرهان ولو لم يرد الشرع به فكيف ورد به **مسئلة** سئلت عن روية الحق في المنام تعالى وتقدس وان ذلك
مما يختلف الناس فيه فاعلم ان الخلاف في هذا غير مقصود وبعد الكشف عن حقيقة هذه المسئلة والحق انه يطلق القول بان الله تعالى يرى
في المنام ولكن من لا يفهم معنى الرؤية لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فكيف يفهم معنى رؤية الله تعالى ولعل العالم الذي طبعه قريب من
طبع العوام فهم ان من رأى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في المنام فقد رأى حقيقة شخصه المودع في روضة المدينة وانه شق القبر
وخرج مرتحلاً الى موضع الرؤية وما اشد جهالة من يوهم ذلك فقد رآه الف راى في ليلة واحدة في الف موضع وكيف يتصور شخص واحد
في حالة واحدة بصور مختلفة شيخ وشاب وطويل وقصير ومريض وصحيح ويرى على جميع هذه الصور ومن انتهت حماقته الى هذه الحد
فقد انقطع عن غريزة العقل فلا ينبغي ان يخاطب ولعله يقول ما رآه مثاله لا شخصه فيقال هو مثال شخصه او مثال حقيقة روحه المقدسة
عن الصورة وعن الشكل فان قال هو مثال شخصه الذي هو عظم ولحم فاي حاجة الى تمثيل شخصه وشخصه في نفسه متخيل ومحسوس ثم من
رأى شخصه بعد الموت دون الروح فكأنه ما رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل رأى حيث ما كان يحركه بتحركه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فكيف يكون رائياً له برؤيته مثال شخصه بل الحق انه مثال روحه المقدسة التي هي محل النبوة فما رآه من الشكل ليس هو روح النبي وجوهره
ولا هو شخصه بل مثاله على التحقيق فاي معنى لقوله عليه السلام من رأني فقد رأى الحق اذ لا معنى له الا ما رآه مثال صار واسطة بينه
وبينه وفي تعريف الحق اياه مع ما ان جوهر النبي اعني الروح المقدسة الباقية من النبي بعد وفاته منزهة عن اللون والشكل
والصورة ولكن تعريفه الرائي بواسطة مثال صادق ذي شكل له لون وصورة فهو حق وان كان جوهر النبوة منزهاً عن ذلك فكذلك
ذات الله تعالى فانه منزه عن الشكل والصورة ولكن ينتهي الى العبد بواسطة مثال محسوس من نور ام غيره من الصور الجميلة التي
يصلح ان يكون مثالاً للجمال الحقيقي المعنوي الذي لا صورة له ولا لون ويكون ذلك المثال صادقاً وواسطة في التعريف فيقول الرائي
رأيت الله في المنام لا بمعنى ذاته كما يقول رأيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا بمعنى انه رأى ذات روحه او ذات شخصه بل
بمعنى انه رأى مثاله عليه السلام فان قيل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم له مثل والله تعالى لا مثل له قلنا هذا جهل بالفرق بين

المثل والمثال فليس المثال عبارة عن المثل فالمثل عبارة عن المستوي في جميع الصفات والمثال لا يحتاج الى المساواة في جميع
الصفات فان العقل معنى ولا يماثله غيره مماثلة حقيقة ولنا ان نضرب له الشمس مثلا لما بينهما من المناسبة في شيء واحد وهي ان
المحسوسات تنكشف بنور الشمس كما تنكشف المعقولات بنور العقل فهذا القدر كاف للمثال في النور بل السلطان مثاله الشمس والقمر مثاله الوزير والسلطان
لا يماثل الشمس في صورته ولا معناه ولا الوزير يماثل القمر الا ان السلطان له استعلاء على الكافة ويعم اثره على الجميع وللشمس مناسبة في هذا القدر والقمر واسطة
بين الشمس والارض في افاضة اثر النور وكان الوزير واسطة بين السلطان والرعية في افاضة نور العدل فكذلك القمر واسطة بين الشمس والارض
في اضاءة النور وهذا مثال ليس بمثل كما قال الله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره الآية واي مماثلة بين نوره وبين الزجاجة والمشكوة
والشجرة والزيت وقال انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها الآية ذكر ذلك مثلا للقرآن والقرآن صفة قديمة لا مثل له فكيف صار الماء
مثالا له وكم من المنامات عرضت على رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا الجنس حتى قال رؤية اللبن والحبل فقال رؤية اللبن هو الاسلام
والحبل هو القرآن الى مثال ذلك ولا مناسبة بين اللبن والحبل وبين الاسلام والقرآن الا مناسبة ما وهو ان اللبن غذاء الحيوة الظاهرة وكذا
الاسلام غذاء الحيات الباطنة والحبل يتمسك به للنجاة الظاهرة والقرآن يتمسك به للنجات الباطنة وهذا كله مثال لا مثل بل هذه الاشياء
لا مثل لها والله تعالى لا مثل له بل مثاله المناسبات المعقولة من صفات الله فاذا عرفنا ان الله سبحانه وتعالى كيف يخلق الاشياء وكيف يعلم
ذلك وكيف يدبرها وكيف يتكلم وكيف يقوم الكلام بنفسه مثلنا جميع ذلك في الانسان ولولا ان الانسان عرف من نفسه هذه الصفات
لما فهم مثالها في حق الله تعالى فالمثال في حق الله تعالى حق والمثل باطل فان قيل هذا التحقيق الذي ذكرتموه ليس يقتضي الا ان الله
تعالى يرى في المنام بل الى ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرى وان المرئي مثاله لا عينه فقوله من رآني فقد رآني هو نوع يجوز
معناه كانه رآني وما سمع من المثال كانه يسمع مني قلنا وهذا الذي يريده القائل بقوله رأيت الله في المنام لا غير اما ان يريد رأى
ذاته على ما هو عليه فلا فاذا حصل الاتفاق على ان الله تعالى وذات النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يجوز ان يرى وكيف ينكر
ذلك مع وجوده في المنام فان من لم يره بنفسه فقد تواتر من جماعة كانهم رأوا ذلك الا ان المثال المعتقد قد يكون صادقا وقد يكون
كاذبا ومعنى الصادق ما جعله الله واسطة بين الرائي وبين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في تعريف بعض الامور في قدرة الله تعالى خلق
مثل هذه الواسطة بينه وبين العبد وايصال الحق به وهو موجود فكيف ينكر امكانه فان قيل هذا التجويز في حق الرسول صلى الله
تعالى عليه وسلم قد اذن في اطلاقه في حقه ولا يجوز في حق الله تعالى من الاطلاقات الا ما ورد به الاذن قلنا قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم رأيت ربي في احسن صورة وهذا ما ورد في اخبار التي وردت في اثبات صورة الله تعالى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
خلق الله آدم على صورته وامثال ذلك وليس المراد به صورة الذات اذ الذات لا صورة لها الا من حيث التجلي فالمثال كما حكى جبريل
عليه السلام اتى على صورة دحية الكلبي ليس بمعنى انه يعني غيره من الصور حتى انه رآه مرارا كثيرة وما رأى جبريل عليه السلام في صورته
الحقيقية الا مرتين وتمثل جبريل في صورة دحية الكلبي ليس بمعنى ان ذات جبريل انقلبت الى صورة الدحية الكلبي بل بمعنى انه ظهرت
تلك الصورة للنبي عليه السلام مثلا منبئا عن جبريل بما اوحى اليه فكذلك قوله تعالى فتمثل لها بشرا سويا واذا لم يكن تلك الاستحالة في الملك
انقلابا بل ذلك جبريل عليه السلام على حقيقته ووصفه وان ظهر للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم على صورة دحية الكلبي فلا يستحيل الاطلاق
ايضا في حق الله تعالى في يقظة ولا منام وهذا ما يدل من جهة الخبر على جواز اطلاقه وقد ورد عن السلف اطلاق ذلك ونقل فيها آثار واخبار
ولو لم يرد فيه اطلاق لكنا نقول يجوز الاطلاق لكل لفظ في حق الله تعالى صادق ولا يمنع فيه ولا محرم اذ كان لا يفهم الخطاء عند المستمع وهذا لا يوهم
رؤية الدار عند الاكثرين بكثرة تداول الالسنة فان فرض شخص يوهم عنده خلاف ذلك فلا ينبغي ان يطلق معه القول ما لم يعرف له معناه

كما

كما يجوز لنا ان نقول انما يحب الله سبحانه وتعالى ويشتاق اليه ويريد لقاءه وقد سبق الى فهم قوم ان هذه الاطلاقات
خيالات فاسدة والاكثرون يفهمون معناه على وجه من غير فروعي من هذه الاطلاقات حال المخاطب فيجوز
فيجوز الاطلاق من غير كشف وتفسير حيث لا ابهام ويجب الكشف عن الابهام وعلى الجملة هذا تردد الخلاف الى الطلاق اللفظ وجوازه
وجوازه وبعد حصول على حد المعنى من ان ذات الله تعالى غير مرئية وان المرئي مثال فظن من ظن استحالات المثال في حق
حق الله تعالى خطاء بل يضرب لله الامثال في صفاته فيتنزه عن المثل لا عن المثال **فصل** في اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة
الجنة من مأكول ومنكوح وملبوس ومشروب ومشموم يجب التصديق بها لامكانها فلنعتقد امكانها على ثلثة اوجه حسي وخيالي وعقلي
وعقلي اما الحسي فلا خفاء معناه وامكانه كامكان في هذا العالم وانه بعد رد الروح في الجسد وقيام البرهان على امكانه يجعل ذلك في
في حيز الامكان ولا يمتنع من هذا ان بعض هذه اللذات ليست مستطعمة ولا مرغوبا فيها رغبة بالغة كاللبن والاستبرق وهو
والطلح المنضود والسدر المخضود فهذا خوطب به جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفي كل صنف وكل اقليم طعام وشارب
وملابس يختص بقوم دون قوم ولكل واحد في الجنة ما يشتهيه كما قال الله عز وجل ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون
وربما يطعم الله تعالى في الآخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة معظمة في دار الدنيا كالنظر الى ذات الله تعالى فان الرغبة والشهوة
الصادقة فيها في الآخرة دون الدنيا واما الخيالي فلذته كما في النوم الا انه مستحقر لانقطاعه عن قريب فلو كانت دائمة لم يدرك
فرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصور من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في الخارج فلو وجد
من خارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة ولو بقي المنطبع في الحس وعدم الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور
في هذا العالم الا ان صورها المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال
وتوهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم لذته ولا يصير مبصرا كما في النوم فلو كانت له قوة على تصويرها في القوة المتخيلة لعظمت لذته ونزلت
منزلة الصورة الموجودة من خارج ولا يفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصوير الصورة في القوة الباصرة
فكل ما يشتهيه يحضر عنده في الحال فيكون شهوته بسبب تخيله وتخيله بسبب ابصاره اي بسبب انطباعه في القوة الباصرة فلا يخطر
بباله شيء يميل اليه الا ويوجد في الحال اي يصير موجودة بحيث يراه واليه الاشارة بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان في الجنة سوقا
يباع فيها الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصورة بحسب المشية وانطباع القوة الباصرة
به انطباعا ثابتا الى دوام المشية لا انطباعا هو معرض الزوال من غير اختيار كما في النوم في هذا العالم فهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة
على الايجاد خارج الحس لان الموجود خارج الحس لا يوجد في مكانين واذا صار مشغولا بالجماع واحد وشاهدته ومجالسته صار ممنوعا به محجوبا
عن غيره واما هذا فيتسع اتساعا لا ضيق فيه ولا منع حتى لو اشتهى مشاهدة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الف شخص في الف مكان في حالة
واحدة شاهدوه كما خطر ببالهم في اماكنهم المختلفة واما الابصار الحاصل عن شخص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الموجود من خارج الحس فلا يكون
الا في مكان واحد وحمل امر الآخرة على ما هو اوسع واتم للشهوات واوفق بها اولى ولا ينقص عن منزل رتبتها في الوجود واما الوجه الثالث
وهو الوجود العقلي ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة لكن اللذات العقليات ينقسم الى انواع كثيرة مختلفة
كالحسيات فيكون الحسيات امثلة لها وكل واحد يكون مثالا للذة اخرى هي مرتبة في العقليات توازي رتبة المثال في الحسيات فانه لو
رأى في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسان والانهار المتدفقة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللآلي
والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسرة المرصعة لكان المعبر لا يحمله على نوع واحد بل يحمل كل واحد على نوع آخر من السرور ذوقه

العين يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة ونفاذ الامر وبعضه الى قهر الاعداء وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان تشمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق ولكل واحد مذاق يفارق الآخر وكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدره واستعداده فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصور التخيل لم ينفتح له طرق الحقائق يتمثل له الصورة فالعارفون المستبصرون بعالم الصورة واللذات المحسوسة ينفتح من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والطاقة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية العفت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى الفهم من امور يليق بالكرم الالهي ولا يدرك بالفهم البشري وانما يدرك في مقعد صدق عند مليك مقتدر تم بالخير واللطف والعناية من الله تعالى

كتاب مشكوة الانوار للامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فايض الانوار وفاتح الابصار وكاشف الاسرار ورافع الاستار والصلوة على رسوله محمد نور الانوار وحبيب الجبار وبشير الغفار ونذير القهار وقامع الكفار وفاضح الفجار وعلى آله واصحابه الطالبين الطاهرين الاخيار اما بعد فقد سألتني ايها الاخ الكريم قيضك الله لطلب السعادة الكبرى ورشحك للعروج الى الذروة العليا وكحل بنور الحقيقة بصيرتك ونقى عما سوى الحق سريرتك ان ابث اليك اسرار الانوار الالهية مقرونا بتاويل ما يشير اليه ظواهر الآيات المتلوة والاخبار المروية مثل قوله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة الى آخره ومعنى تمثيل ذلك بالمشكوة والزجاج والمصباح والزيت والشجرة مع قوله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة وانه لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره ولقد ارتقيت بسؤالك مرتقى صعبا ينخفض دون اعاليه اعين الناظرين وقرعت بابا مغلقا لا يفتح الا للعلماء الراسخين ثم ليس كل سر يكشف ويفشى ولا كل حقيقة تعرض وتجلى بل صدور الاحرار قبور الاسرار ولقد قال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر بل قال سيد الاولين والآخرين صلوات الله عليه وسلامه ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به لم ينكره الا اهل الغرة بالله ومهما كثر اهل الاغترار وجب حفظ الاستار على وجه الاسرار لكني اراك مشروح الصدر بالنور منزه السر عن ظلمات الغرور فلا اشح عليك في هذا الفن بالاشارة الى لوامع ولوائح والرمز الى حقائق ودقائق فليس الخوف في كف العلم عن اهله باقل منه في بثه الى غير اهله ومن منح الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم فاقنع باشارات مختصرة وتلويحات موجزة فان تحقيق القول فيه يستدعي تمهيد اصول وشرح فصول ليس يتسع الآن له وقتي ولا ينصرف اليه همي وفكري ومفاتيح القلوب بيد الله يفتحها اذا شاء كما شاء بما شاء وانما الذي يفتح في الوقت فصول ثلثة الفصل الاول في بيان ان النور الحق هو الله تعالى وان اسم النور لغيره مجاز لا حقيقة له وبيانه ان تعرف معنى النور بالوضع الاول عند العوام ثم بالوضع الثاني عند الخواص ثم بالوضع الثالث عند خواص الخواص ثم تعرف درجات الانوار المذكورة المنسوبة الى خواص الخواص وحقائقها لينكشف لك عند ظهور درجاتها ان الله تعالى هو النور الاعلى الاقصى وعند انكشاف حقائقها تعلم انه النور الحق الحقيقي لا شريك له

اما الوضع العوام فالنور يشير الى الظهور والظهور امر اضافي اذ يظهر الشيء لا محالة لغيره ويبطن عن غيره فيكون ظاهرا بالاضافة وباطنا بالاضافة واضافة ظهوره الى الادراكات لا محالة واقوى الادراكات واجلاها عند العوام الحواس ومنها حاسة البصر والاشياء بالاضافة الى الحس البصري ثلثة اقسام منها ما لا يبصر بنفسه كالاجسام المظلمة ومنها ما يبصر بنفسه ولا يبصر به غيره ومنها ما يبصر بنفسه ويبصر به غيره ايضا كالشمس والقمر والسراج والنيران المشتعلة والنور اسم لهذا القسم الثالث ثم تارة يطلق على ما يفيض من هذه الاجسام النيرة على ظواهر الاجسام الكثيفة فيقال استنارت الارض ووقع نور الشمس على الارض ونور السراج على الحائط والثوب وتارة يطلق على نفس هذه الاجسام المشرقة لانها ايضا في انفسها مستنيرة وعلى الجملة فالنور عبارة عما يبصر بنفسه ويبصر به غيره كالشمس هذا حقيقته وحده بالوضع الاول دقيقة لما كان سر النور وروحه هو الظهور للادراك وكان الادراك موقوفا على وجود النور وعلى وجود العين الباصرة ايضا اذ النور هو الظاهر المظهر وليس شيء من الانوار ظاهرة في حق العميان ولا مظهرة فقد ساوى النور الباصرة النور الظاهرة في كونه ركنا لا بد منه للادراك ثم ترجح عليه في ان الروح الباصرة هي المدركة وبها الادراك واما النور فليس بمدرك ولا به الادراك بل عنده الادراك فكان اسم النور بالباصرة احق منه بالنور المبصر فاطلق اسم النور على النور العين المبصرة فقالوا للخفاش ان نور عينه ضعيف والاعمش ان نور بصره ضعيف وفي الاعمى انه فقد نور بصره وفي السواد انه يجمع نور البصر ويقويه وان الاجفان انما خصتها الحكمة الالهية بلون السواد وجعل العين محفوفة بها ليجمع ضوء العين واما البياض فيفرق ضوء العين ويضعف نوره حتى ان ادامة النظر الى البياض المشرق بل الى نور الشمس يبهر نور العين ويمحقه كما ينمحق الضعيف في جنب القوي فقد عرفت بهذا ان النور الباصرة تسمى نورا وانه لم سمي نورا وانه لم كان اولى بهذا الاسم وهذا هو الوضع الثاني وهو وضع الخواص دقيقة اعلم ان نور بصر العين موسوم بانواع من النقصان فانه يبصر غيره ولا يبصر نفسه ولا يبصر ما بعد منه ولا ما قرب منه قربا مفرطا ولا يبصر ما وراء حجاب ويبصر من الاشياء ظاهرها دون باطنها ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها ويبصر اشياء متناهية ولا يبصر ما لا نهاية له ويغلط كثيرا في ابصاره فيرى الكبير صغيرا والبعيد قريبا والمتحرك ساكنا والساكن متحركا فهذه سبع نقايص لا يفارق العين الظاهرة فان كان في الاعين عين منزهة عن هذه النقايص كلها فليت شعري هل هو باسم النور اولى ام لا فاعلم ان في قلب الانسان عينا هذه صفة كمالها وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل وتارة بالنفس الانساني وتارة بالروح ودع عنك العبارات فانها اذا كثرت اوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعاني فنعني به المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن البهيمة وعن المجنون ولنسميه عقلا متابعة للجمهور في الاصطلاح فنقول العقل اولى بان يسمى نورا من العين الباصرة لرفعة قدره عن النقايص السبع الاول فهو ان العين لا يبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك صفات نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه الى غير نهاية وهذه خاصية لا يتصور ان يدرك بآلة كالاجسام وورائه سر يطول شرحه والثاني ان العين لا يبصر ما بعد ولا ما قرب منه قربا مفرطا والعقل يستوي فيه القريب والبعيد بل يعرج في طرفة العين الى اعلى السموات رقيا وينزل في لحظة الى تخوم الارضين هويا بل اذا حققت الحقائق انكشف انه منزه من ان يحوم بجناب قدسه معاني القرب والبعد الذي يعرض لذات الاجسام فانه انموذج من نور الله ولا يخلو الانموذج عن محاكات وان كان لا يرقى الى ذروة المساوات وهذا ربما يهزك للتفطن لكشف سر قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى خلق آدم على صورته فلست ارى الآن الخوض في بيانه والثالث ان العين لا يدرك ما وراء الحجب والعقل يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجب السموات والارض وفي الملأ الاعلى والملكوت الاسنى كتصرفه في عالمه الخاص ومملكته القريبة اعني بدنه الخاص بل الحقائق كلها لا تحتجب عن العقل واما حجاب العقل حيث يحجب في نفسه لنفسه بسبب صفات هي مقارنة له يضاهي حجاب العين من نفسها عند

تغميض الاجفان وستعرف هذا في الفصل الثالث من هذا الكتاب الرابع ان العين يدرك من الاشياء ظاهرها
وسطحها الاعلى دون باطنها بل قوالبها وصورها دون حقايقها والعقل يتغلغل الى بواطن الاشياء واسرارها ويدرك حقايقها
وارواحها ويستنبط علتها وسببها وغايتها وحكمتها وانها ممّ خلق وكيف خلق ولم خلق ومن كم معنى جمع وركب وعلى اي مرتبة في الوجود
نزل وما نسبته الى خالقه وما نسبته الى مخلوقاته الى مباحث اخر يطول شرحها نرى الآن الايجاز عنها اولى الخامس ان العين
يبصر بعض الموجودات ويقصر عن جميع المعقولات وعن اكثر المحسوسات اذ لا يدرك الاصوات والروايح والطعوم والحرارة
والبرودة والقوى المدركة اعني السمع والبصر والشم والذوق بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور والغم والالم
والحزن واللذة والعشق والشهوة والارادة والعلم الى غير ذلك من موجودات لا تحصى ولا تعد فهو ضيق المجال مختصر المجال لا
مجاوزة عالم الاشكال والالوان من اخس اغراضها والموجودات كلها مجال العقل اذ يدرك عنده الموجودات التي عددناها وما لم نعد
وهو الاكثر فيتصرف في جميعها ويحكم عليها حكماً متيقناً صادقاً فالاسرار الباطنة عنده ظاهرة والمعاني الخفية عنده جلية فمن اين
للعين الظاهرة مساواته ومجاراته في استحقاق اسم النور كلا انه نور بالاضافة الى غيره لكنه ظلمة بالاضافة اليه بل هو جاسوس
من جواسيسه وكّلها باخس خزائنه وهي خزاين الاشكال والالوان ليرفع الى حضرته اخبارها فيقضي فيها بما يقتضيه رأيه الثاقب وحكمه
النافذ والحواس الخمس جواسيسه وله في الباطن جواسيس سواهم من خيال ووهم وفكر وذكر وحفظ ووراءهم خدام وجيوش وجنود مسخرة له
في عالمه الخاص يستسخرهم ويتصرف فيهم استسخار الملك عبيده بل اشد وشرح ذلك يطول وقد ذكرناه في عجائب القلب من كتب
احياء العلوم السادس ان العين لا يبصر ما لا نهاية له فانها تبصر صفات الاجسام والاجسام لا تتصور الا متناهية والعقل يدرك
المعلومات والمعلومات لا تتصور ان تكون متناهية نعم اذا لاحظ العلوم المفصلة فلا يكون الحاضر الحاصل منه الا متناهية
لكن في قوته ادراك ما لا نهاية له وشرح ذلك يطول وقد ذكرناه في كتب عجائب القلب فان اردت مثالاً فخذه من الجليات
فانه يدرك الاعداد ولا نهاية لها بل يدرك تضعيفات الاثنين والثلثة وساير الاعداد ولا تتصور لها نهاية ويدرك انواعاً
من النسبة بين الاعداد ولا تتصور التناهي عليها بل يدرك علمه بالشيء وعلمه بعلمه بالشيء وعلمه بعلمه بالشيء في هذا الوجه لا يقف عندها
نهاية السابع ان العين يبصر الكبير صغيراً فترى الشمس في مقدار مجن والكواكب في صورة دنانير منثورة على بساط ازرق
والعقل يدرك ان الشمس والكواكب اكبر من الارض اضعافاً مضاعفة ويرى الكواكب ساكنة بل يرى الظل بين يديه ساكناً والعين
والعين يرى الصبي ساكناً في مقداره والعقل يدرك ان الصبي متحرك في النشو والتزايد على الدوام والظل متحرك دائماً والكواكب
يتحرك في كل ساعة ولحظة اميالاً كثيرة كما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لجبريل عليه السلام ازالت الشمس فقال لا نعم فقال كيف
قال منذ قلت لا الى ان قلت نعم قد تحركت مسيرة خمسماية سنة وانواع غلط البصر كثيرة فالعقل منزه عنها فان قلت نرى
العقلاء يغلطون في نظرهم فاعلم ان فيهم خيالات واوهام واعتقادات يظنون احكامها احكام العقل والغلط منسوب
اليها وقد شرحنا جميعها في كتاب معيار العلم وكتاب محك النظر فاما العقل اذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور ان يغلط
بل يرى الاشياء على ما هي عليها وتجريدها عنها عسير عظيم وانما يكمل تجرده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء
ويتجلى الاسرار ويصادف كل احد ما قدم من خير او شر محضراً ويشاهد كتاباً لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وعنده يقول الله
تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وانما الغطاء غطاء الخيال والوهم وغيرهما وعنده يقول المغرور باوهامه واعتقاداته
الفاسدة وخيالاته الباطلة ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً الآية فقد عرفت بهذا ان العقل اولى باسم النور من العين

بل بينهما من التفاوت ما يصح معه ان يقال انه اولى الحق انه المستحق للاسم دونه دقيقة اعلم ان العقل وان كان
مبصراً فليست المبصرات عنده على وتيرة واحدة بل بعضها يكون عنده كانها حاضرة كالعلوم الضرورية مثل علمه بان الشيء
الواحد لا يكون قديماً وحادثاً ولا يكون موجوداً ومعدوماً والقول الواحد لا يكون صدقاً وكذباً وان الحكم اذا ثبت للشيء
جوازه ثبت لمثله وان الاخص اذا كان موجوداً كان الاعم واجب الوجود واذا وجد السواد فقد وجد اللون واذا وجد
الانسان فقد وجد الحيوان واما عكسه فلا يلزم من وجود اللون وجود السواد ولا من وجود الحيوان وجود الانسان الى غير
ذلك من القضايا الضرورية في الواجبات والجائزات والمستحيلات ومنها ما لا يقارن العقل في كل حال اذا عرض عليه بل
يحتاج الى ان يكشف غطاؤه ويستورى زناده فينبه عليه بالتنبيه كالنظريات وانما ينبهه كلام الحكمة فعند اشراق نور الحكمة
يصير العقل مبصراً بالفعل بعد ان كان مبصراً بالقوة واعظم الحكمة كلام الله عز وجل ومن جملة كلامه القرآن خاصة فيكون منزلة آيات
القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة اذ به يتم الابصار فبالحري ان يسمى القرآن نوراً كما يسمى نور الشمس نوراً
فمثال نور القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين فبهذا افهم قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله والنور الذي انزلناه وقوله تعالى
قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نوراً مبيناً دقيقة تكملة هذه الدقيقة فقد فهمت ان العين عينان ظاهرة وباطنة فالظاهرة
من عالم الحس والشهادة والباطنة من عالم الآخر وهو عالم الملكوت ولكل عين من العينين شمس ونور عنده يصير كامل الابصار
احديهما ظاهرة والاخرى باطنة والظاهرة من عالم الشهادة وهي الشمس المحسوسة والباطنة من عالم الملكوت وهي القرآن
وكتب الله المنزلة ومهما انكشف لك هذه الاسرار انكشافاً تاماً فقد انفتح لك اول باب من ابواب الملكوت وفي هذا العالم عجائب
يستحقر بالاضافة اليها عالم الشهادة ومن لم يسافر الى هذا العالم وقعد به القصور في حضيض عالم الشهادة فهو بهيمة بعد محروم عن
خاصية الانسان بل اضل من البهيمة فان البهيمة لم تطر باجنحة الطيران الى هذا العالم فلهذا قال الله تعالى اولئك كالانعام بل هم
اضل واعلم ان عالم الشهادة بالاضافة الى عالم الملكوت كالقشر بالاضافة الى اللب وكالصورة والقالب بالاضافة الى الروح
وكالظلمة الى النور وكالسفل بالاضافة الى العلو فلذلك يسمى عالم الملكوت والعالم الروحاني والعالم النوراني وفي مقابلته السفلي والجسماني
والظلماني ولا تظنن انا نعني بالعالم العلوي السموات فانها علو وفوق في حق عالم الشهادة والحس ويشارك في ادراكه البهائم واما
العبد فلا ينفتح له باب الملكوت ولا يصير ملكوتياً الا وقد تبدل في حقه الارض غير الارض والسموات فيصير كل ما دخل تحت الحس
والخيال ارضه ومن جملته السموات وكل ما ارتفع عن الحس فهو سماؤه فهذا هو المعراج الاول لكل سالك ابتداء سفره الى قرب
الحضرة الربوبية فان الانسان مردود الى اسفل السافلين ومنه يترقى الى عالم الاعلى واما الملائكة فانهم من جملة عالم الملكوت
عاكفون في حظيرة القدس منها يشرفون الى عالم الاسفل ولذلك قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم
رش عليهم من نوره وقال صلى الله تعالى عليه وسلم ان لله تعالى ملائكة هم اعلم باعمال العباد منهم والانبياء بلغ معارجهم المبلغ الاقصى
واشرفوا منها الى السفلي ونظروا الى من فوق الى تحت واطلعوا ايضاً على قلوب العباد واشرفوا من علوم الغيب ومن كان في عالم الملكوت كان
عند الله وعنده مفاتح الغيب اي من عنده تنزل اسباب الموجودات في عالم الشهادة اذ عالم الشهادة اثر من آثار ذلك العالم يجري منه مجرى
الظل بالاضافة الى الشخص ومجرى الثمرة بالاضافة الى المثمر والمسبب بالاضافة الى السبب ومفاتيح معرفة المسببات لا توجد الا من الاسباب
ولذلك كان عالم الشهادة مثالاً لعالم الملكوت كما سيأتي في بيان المشكوة والمصباح والشجرة لان المسبب لا يخلو من موازنة السبب ومحاكاته
نوعاً من المحاكات على قرب او على بعد وهذا الآن له غور عميق ومن اطلع على كنه حقيقته انكشف له حقايق امثلة القرآن على يسر دقيقة

يرجع الى حقيقة النور فنقول ان ما كان مبصراً نفسه وغيره اولى باسم النور فان كان من جملة ما يؤثر في غيره ايضاً مع انه يبصر نفسه وغيره فهو اولى باسم النور من الذي لا يؤثر في غيره اصلاً بل بالحري ان يسمى سراجاً منيراً لفيضان انواره على غيره وهذه الخاصية توجد في الروح القدسي النبوي اذ تفيض بواسطته انوار المعارف على الخلائق وبهذا يعرف معنى تسمية الله محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم سراجاً منيراً والانبياء كلهم سرج وكذا العلماء ولكن التفاوت بينهم لا يحصى

دقيقة اذا كان اللائق بالذي يستفاد منه نور الابصار ان يسمى سراجاً منيراً فالذي يقتبس منه السراج في نفسه جدير بان يكنى عنه بالنار وهذه السرج الارضية انما تقتبس من انوار علوية والروح القدسي النبوي يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار وانما يصير نوراً على نور اذا مسته النار وبالحري ان يكون مقتبس الانوار الارضية هي الروح الالهية العلوية التي وصفها علي وابن عباس رضي الله عنهما فقالا انه لله ملك له سبعون الف وجه في كل وجه سبعون الف لسان يسبح الله تعالى بجميعها وهو الذي قوبل بالملائكة كلهم فقال تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفاً فهي اذا اعتبرت من حيث يقتبس منها السرج الارضية لم يكن لها مثال الا النار وذلك لا يؤنس الا من جانب الطور

دقيقة الانوار السماوية التي تقتبس منها الانوار الارضية ان كان لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع الاول اولى باسم النور لانه اعلى رتبة ومثال ترتيبه في عالم الشهادة لا يدرك الا بان تفرض ضوء القمر داخلاً في كوة بيت واقعاً على مرآة منصوبة على حائط ومنعكساً منها الى حائط آخر في مقابلتها ثم منعطفاً منه الى الارض بحيث تستنير منه الارض فتعلم ان ما على الارض من النور تابع لما على الحائط وما على الحائط تابع لما على المرآة وما على المرآة تابع لما في القمر وما في القمر تابع لما في الشمس اذ منها يشرق النور على القمر وهذه الانوار الاربعة مرتبة بعضها اعلى واكمل من بعض ولكل واحد مقام معلوم ودرجة خاصة لا يتعداها فاعلم انه قد انكشف لارباب البصائر ان الانوار الملكوتية انما وجدت على ترتيب كذلك وان المقرب هو الاقرب الى النور الاقصى فلا يبعد ان تكون رتبة اسرافيل فوق رتبة جبرائيل وان فيهم الاقرب لقرب درجته من حضرة الربوبية التي هي منبع الانوار كلها وان فيهم الادنى وبينهما درجات تستعصي على الاحصاء وانما المعلوم كثرتهم وترتيبهم في مقاماتهم وصفوفهم وانهم كما وصفوا به انفسهم اذ قالوا وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون

دقيقة اذا عرفت ان الانوار لها ترتيب فاعلم انه لا يتسلسل الى غير نهاية بل يرتقي الى منبع اول هو النور لذاته وبذاته ليس يأتيه نور من غيره ومنه تشرق الانوار كلها على ترتيبها فانظر الآن اسم النور احق واولى بالمستنير المستعير نوره من غيره او بالنير في ذاته المنير لكل ما سواه فما عندي انه يخفى عليك الحق فيه وبه يتحقق ان اسم النور احق بالنور الاقصى الاعلى الذي لا نور فوقه ومنه ينزل النور الى غيره

دقيقة بل اقول ولا ابالي ان اسم النور على غير النور الاول مجاز محض اذ كل ما سواه اذا اعتبرت ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها بل بغيرها ونسبة المستعار الى المستعير مجاز محض افترى ان من استعار ثياباً وفرساً ومركباً وسرجاً وركبه في الوقت الذي اركبه المعير وعلى الحد الذي رسمه له غني بالحقيقة او بالمجاز وان المعير هو الغني او المستعير كلا بل المستعير فقير في نفسه كما كان وانما الغني هو المعير الذي منه الاعطاء والاعارة واليه الاسترداد والانتزاع فاذاً النور الحق هو الذي بيده الخلق والامر ومنه الانارة اولاً والادامة ثانياً فلا شركة لاحد معه في حقيقة هذا الاسم ولا في استحقاقه الا من حيث يسميه به ويتفضل عليه بتسميته تفضل المالك على عبده اذا اعطاه مالاً ثم سماه مالكاً واذا انكشف للعبد هذه الحقيقة علم انه وماله لمالكه على التفرد لا شريك له فيه اصلاً

دقيقة مهما عرفت ان النور يرجع الى الظهور والاظهار ومراتبه فاعلم انه لا ظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم سمي مظلماً لانه ليس يظهر للابصار اذ ليس يصير موجوداً للبصر مع انه

موجود في نفسه فالذي ليس موجوداً لا لغيره ولا لنفسه كيف لا يستحق ان يكون هو الغاية في الظلمة وفي مقابلته الوجود فهو النور فان الشيء ما لم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره والوجود ينقسم الى ما للشيء من ذاته والى ما له من غيره وما له الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه بل اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وانما هو موجود من حيث نسبته الى غيره وذلك ليس بوجود حقيقي كما عرفت في مثال استعارة الثوب والغنى فالموجود الحق هو الله تعالى كما ان النور الحق هو الله عز وجل

حقيقة الحقائق من هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز الى يفاع الحقيقة واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية ان ليس في الوجود الا الله تعالى وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكاً في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلاً وابداً لا يتصور الا كذلك فان كل شيء سواه اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق رئي موجوداً لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم محض وباعتبار وجه الله موجود فاذاً لا موجود الا الله ووجهه عز وتقدس فاذاً كل شيء هالك الا وجهه ازلاً وابداً ولم يفتقر هؤلاء الى قيام القيامة ليسمعوا نداء الباري تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار بل هذا النداء لا يفارق سمعهم ابداً ولم يفهموا من معنى قوله الله اكبر انه اكبر من غيره حاش لله اذ ليس في الوجود معه غيره حتى يكون اكبر منه بل ليس لغيره رتبة المعية بل رتبة التبعية بل ليس لغيره وجود الا من الوجه الذي يليه فالموجود وجهه فقط ومحال ان يقال انه اكبر من وجهه بل معناه انه اكبر من ان يقال له اكبر بمعنى الاضافة والمقايسة واكبر من ان يدرك غيره كنه كبريائه نبياً كان او ملكاً بل لا يعرف الله كنه معرفته الا هو بل كل معروف داخل تحت سلطنة العارف واستيلائه دخولاً ما وذلك ينافي الجلال والكبرياء وهذا له تحقيق ذكرناه في كتاب المقصد الاقصى في معاني اسماء الله الحسنى

اشارة العارفون بعد العروج الى سماء الحقيقة اتفقوا على انهم لم يروا في الوجود الا الواحد الحق لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر انفسهم ايضاً فلم يكن عندهم الا الله فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم فقال احدهم انا الحق وقال الآخر سبحاني ما اعظم شاني وقال الآخر ما في الجبة الا الله وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذي هو ميزان الله تعالى في ارضه عرفوا ان ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه انا من اهوى ومن اهوى انا ولا يبعد ان يفاجئ الانسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط فيظن ان الصورة التي رآها هي صورة المرآة متحدة بها ويرى الخمر في الزجاج فيظن ان الخمر لون الزجاج واذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخ فيه قدمه استغرقه فقال الشاعر رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر وفرق بين ان يقول الخمر قدح وبين ان يقول كأنه قدح وهذه الحالة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحال فناء بل فناء الفناء لانه فني عن نفسه وفني عن فنائه فانه ليس يشعر بنفسه ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه وتسمى هذه الحالة بالاضافة الى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً وبلسان الحقيقة توحيداً ووراء هذه الحقائق ايضاً اسرار يطول الخوض فيها

خاتمة لعلك تشتهي ان تعرف وجه اضافة نوره الى السموات والارض بل وجه كونه في ذاته نور السموات والارض ولا ينبغي ان يخفى ذلك عليك بعد ان عرفت انه النور ولا نور سواه وانه كل الانوار وانه النور الكلي لان النور عبارة عما تنكشف به الاشياء واعلى منه ما ينكشف به وله ومنه وان الحقيقي ما ينكشف به وله ومنه وليس فوقه نور منه اقتباسه واستمداده بل ذلك له في ذاته من ذاته لا من غيره ثم عرفت ان هذا لا يتصف به الا النور

الاول ثم عرفت ان السموات والارض مشحونة نوراً من طبقتي النور اعني النور المنسوب الى البصر والبصيرة اي الحسي والعقلي
اما البصري فكما نشاهده في السموات من الكواكب والشمس والقمر وما نشاهده في الارض من الاشعة المنبسطة على كل ما في الارض
حتى ظهرت به الالوان المختلفة خصوصاً في الربيع وعلى كل حال في الحيوانات والمعادن واصناف الموجودات ولولاها لم يكن
للالوان ظهور بل وجود ثم سائر ما يظهر للحس من الاشكال والمقادير يظهر تبعاً ولا يتصور ادراكها الا بواسطتها واما الانوار العقلية والمعنوية
فالعالم الاعلى مشحون بها وهي جواهر الملائكة والعالم الاسفل مشحون بها وهي الحيوة الحيوانية ثم الانسانية وبالنور الانساني السفلي ظهر نظام
العالم السفلي كما بالنور الملكي يظهر نظام العلوي وهو المعني بقوله تعالى هو انشاكم من الارض واستعمركم فيها وقال تعالى ويجعلكم خلفاء الارض
وقال عز وجل ليستخلفنكم في الارض وقال تعالى اني جاعل في الارض خليفة واذا عرفت هذا عرفت ان العالم باسره مشحون بالانوار
الظاهرة البصرية والباطنة العقلية ثم عرفت ان السفلية فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج وان السراج هو النور
النبوي القدسي وان الارواح القدسية النبوية مقتبسة من الارواح العلوية اقتباس السراج من النار وان العلويات بعضها
مقتبسة من بعض وان بينها ترتيب مقامات ثم ترتقي جملتها الى نور الانوار ومعدنها ومنبعها الاول فان ذلك هو الله وحده
لا شريك له وان سائر الانوار مستعارة وان الحقيقي نوره فقط وان الكل نوره بل هو الكل بل هو لا هوية لغيره الا بالمجاز فاذاً لا نور
الا هو وسائر الانوار من الوجه الذي يليه لا من ذاته فوجه كل ذي وجه اليه ومولى شطره فاينما تولوا فثم وجه الله فاذاً لا اله الا هو
فان الاله عبارة عما الوجوه مولاة نحوه بالعبادة والتالهية اعني وجوه القلوب فانها الانوار بل كما لا اله الا هو فلا هو الا هو
لان هو عبارة عما اليه اشارة كيف ما كان ولا اشارة الا اليه بل كل ما اشرت اليه فهو بالحقيقة اشارة اليه وان كنت لا تعرفه انت
بغفلتك عن حقيقة الحقائق التي ذكرناها ولا اشارة الى نور الشمس بل الى الشمس وكل ما في الوجود فنسبته اليه في ظاهر المثال كنسبة النور الى الشمس
فاذاً لا اله الا الله توحيد العوام ولا هو الا هو توحيد الخواص لان هذا اتم واخص واشمل واحق وادق وادخل بصاحبه في الفردانية المحضة
والوحدانية الصرفة ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية فليس وراء ذلك مرقى اذ المرقى لا يتصور الا بكثرة فانه نوع اضافة يستدعي ما منه الارتقاء
وما اليه الارتقاء واذا ارتفعت الكثرة حقت الوحدة وبطلت الاضافات وطاحت الاشارات فلم يبق علو وسفل ونازل ومرتفع واستحال الترقي واستحال
العروج فليس وراء الاعلى علو ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انتفاء الكثرة عروج فان كان من تغير حال فبالنزول الى سماء الدنيا اعني بالاشراف
من علو الى اسفل لان الاعلى له اسفل وليس له اعلى فهذه غاية الغايات ومنتهى الطلبات يعلمه من يعلمه وينكره من يجهله
وهو من العلم الذي هو كهيئة المكنون الذي لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به لم ينكره الا اهل الغرة بالله ولا يبعد اذا قال
العلماء ان النزول الى سماء الدنيا هو نزول ملك فقد توهم بعض العارفين ما هو ابعد منه اذ قال هو المستغرق بالفردانية ايضاً له
نزول الى سماء الدنيا فان ذلك هو نزوله الى استعمال الحواس وتحريك الاعضاء واليه الاشارة بقوله صرت سمعه الذي يسمع به وبصره
الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به فاذا كان هو سمعه وبصره ولسانه فهو السامع والباصر والناطق اذ لا غيره واليه
الاشارة بقوله مرضت ولا تعدني الحديث فحركات هذا الموحد من السماء الدنيا واحساساته كالسمع والبصر
من سماء فوقه وعقله فوق ذلك وهو ترقى من سماء العقل الى منتهى معراج الخلائق ثم بعده يستوي على عرش الوحدانية
ومنه يدبر الامر لطبقات سمواته فربما نظر الناظر اليه فاطلق القول بان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن الى ان
يمعن النظر فيعلم ان ذلك له تأويل كقول القائل انا الحق وسبحاني بل كقوله مرضت فلم تعدني وكنت سمعه وبصره ولسانه
فاري الآن قبض عنان البيان فما اراك تطيق من هذا القدر **مساعدة** لعلك لا تسمو الى هذا الكلام همتك بل تقصر

دون

دونه ذروته همتك فخذ اليك كلاماً ما اقرب الى فهمك واوفق لضعفك واعلم ان كونه نور السموات والارض تعرفه بالنسبة
الى النور الظاهر البصري فاذا رأيت انوار الربيع وخضرته مثلاً في ضياء النهار فلست تشك في انك ترى الالوان وربما ظننت انك
لست ترى مع الالوان غيرها فانك تقول لست ارى مع الالوان والخضرة غير الخضرة ولقد اصر على هذا قوم فزعموا ان النور لا معنى وانه
مع الالوان غير الالوان فانكروا وجود النور مع انه اظهر الاشياء وكيف لا وبه تظهر الاشياء وهو الذي يبصر في نفسه ويبصر به غيره كما سبق
لكن عند غروب الشمس وعند السراج ووقوع الظل ادرك تفرقة ضرورية بين محل الظل وبين موقع الضياء فاعترفوا بان النور معنى وراء
الالوان يدرك مع الالوان حتى كانه لشدة اتحاده لا يدرك ولشدة ظهوره يختفي وقد يكون الظهور سبب الخفاء والشيء اذا جاوز حده انقلب
ضده فاذا عرفت هذا فاعلم ان ارباب البصائر ما راوا شيئاً الا راوا الله معه وربما زاد على هذا بعضهم فقال ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله
قبله لان منهم من يرى الاشياء فيراه بالاشياء والى الاول الاشارة بقوله تعالى ولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد والى الثاني الاشارة
بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق فالاول صاحب مشاهدة والثاني صاحب استدلال بآياته والاول درجة الصديقين والثاني
درجة العلماء الراسخين وليس بعدهما الا درجة الغافلين المحجوبين فاذا عرفت هذا فاعلم انه كما ظهر كل شيء للبصر بالنور الظاهر فقد ظهر
كل شيء للبصيرة الباطنة بالله سبحانه وتعالى فهو مع كل شيء لا يفارقه وبه يظهر كل شيء ولكن بقي ههنا تفاوت وهو ان النور الظاهر
يتصور ان يغيب بغروب الشمس ويحجب حتى يظهر الظل واما النور الالهي الذي به يظهر كل شيء لا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره فيبقى
مع الاشياء دائماً فانقطع طريق الاستدلال بالتفرقة ولو تصور غيبته لانهدم السموات والارض ولادرك به من التفرقة ما يضطر
معه الى المعرفة بما به ظهرت الاشياء ولكن لما تساوت الاشياء كلها على نمط واحد في الشهادة لوحدانية خالقها اذ كل شيء يسبح
بحمده لا بعض الاشياء وفي جميع الاوقات لا في بعض الاوقات ارتفعت التفرقة وخفي الطريق اذ الطريق الظاهر معرفة الاشياء بالاضداد
له ولا تغير له تتشابه الاحوال في الشهادة له فلا يبعد ان يخفى ويكون خفاؤه لشدة جلائه والغفلة عنه لاشراق ضيائه فسبحان من اختفى
عن الخلق لشدة ظهوره واحتجب عنهم لاشراق نوره وربما لم يفهم ايضاً كنه هذا الكلام بعض القاصرين فيفهم من قولنا ان الله تعالى مع كل
شيء كالنور مع الاشياء انه في كل مكان تعالى وتقدس عن النسبة الى المكان ولعل ابعد عن اثارة هذا الخيال ان يقول انه قبل كل شيء وانه مظهر
كل شيء والمظهر لا يفارق المظهر في معرفة صاحب البصيرة فهو الذي نعني بقولنا انه مع كل شيء ثم انه لا يخفى عليك ان المظهر قبل المظهر وفوقه
مع انه بوجه فلا تظنن انه متناقض واعتبر بالمحسوسات التي هي درجتك في العرفان وانظر كيف يكون حركة اليد مع حركة ظل اليد وقبله
ايضاً ومن لم يتسع صدره لمعرفة هذا فليهجر هذا النمط من العلم فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له **الفصل الثاني** في بيان المشكوة والمصباح
والزجاجة والشجرة والزيت والنار ومعرفة هذا تستدعي تقديم قطبين يتسع المجال فيهما الى غير حد محدود ولكني اشير اليهما بالرمز والاختصار
احدهما في بيان سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط ارواح المعاني بقوالب الامثلة ووجه كيفية المناسبة بينهما وكيفية الموازنة بين عالم
الشهادة التي منها تتخذ طينة الامثال وعالم الملكوت التي منها تستنزل ارواح المعاني والثاني في طبقات ارواح الطينية البشرية
ومراتب انوارها فان هذا المثال سوق لبيان ذلك اذ قرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه مثل نوره في قلب المؤمن كمشكوة وقرأ
ابي بن كعب رضي الله عنه مثل قلب من آمن كمشكوة **القطب الاول** في سر التمثيل ومنهاجه فاعلم ان العالم عالمان روحاني وجسماني
وان شئت قلت حسي وعقلي وان شئت قلت علوي وسفلي والكل متقارب وانما يختلف باختلاف العبارات فاذا اعتبرتهما في انفسهما
قلت جسماني وروحاني واذا اعتبرتهما بالاضافة الى العين المدركة لهما قلت حسي وعقلي وان اعتبرتهما باضافة احدهما الى الآخر قلت علوي وسفلي
وربما سميت احدهما عالم الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقائق من الالفاظ ربما تحير عند كثرة الالفاظ

وتخيل كثرة المعاني والذي يكشف له الحقايق من الالفاظ يجعل المعاني اصلاً والالفاظ تابعاً وامر الضعيف بالعكس منه اذ
يطلب الحقايق من الالفاظ والى الفريقين الاشارة بقوله تعالى افمن يمشي مكباً على وجهه اهدى امن يمشي سوياً على صراط
مستقيم فاذا عرفت هذا فاعلم ان العالم الملكوت عالم الغيب اذ هو غايب عن الاكثرين والعالم الحسي عالم شهادت
اذ يشهده الكافة والعالم الحسي مرقاة الى عالم العقلي فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسد الترقي اليه ولو تعذر
ذلك لتعذر السفر الى الحضرة الربوبية والقرب من الله تعالى فلن يقرب احد من الله تعالى ما لم يطأ بحبوحة حظيرة القدس
والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذي نعنيه بعالم القدس فاذا اعتبرنا جملته من حيث لا يخرج منه شيء ولا يدخل
فيه شيء ما هو غريب منه سميناه حظيرة القدس وربما سمينا الروح البشري الذي هو مجرى لوايح القدس الوادي المقدس ثم
هذه الحظيرة فيها حظاير بعضها اشد امعاناً في معاني القدس لكن لفظ الحظيرة يحيط بجميع طبقاتها فلا تظنن ان هذه الالفاظ
طامات غير معقولة عند ارباب البصاير واشتغالي الآن بشرح كل لفظ مع ذكره يصدني عن المقصد فعليك التشمير لفهم الالفاظ
فارجع الى الغرض فاقول لما كان عالم الشهادة مرقاة الى عالم الملكوت وكان سلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذا
الترقي وقد يعبر عنه بالدين ومنازل الهدى فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لما تصور الترقي من احدهما الى الآخر فجعلت
الرحمة الالهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت فما من شيء في هذا العالم الا وهو مثال آخر في ذلك العالم وربما كان للشيء
الواحد من الملكوت امثلة كثيرة من عالم الشهادة وانما يكون مثالاً اذا ماثله نوعاً من المماثلة وطابقه نوعاً من المطابقة واحصاء
تلك الامثلة يستدعي استقصاء جميع الموجودات العالمين باسرها ولن يفي به القوة البشرية وما اتسع لفهم القوة البشرية
فلا يفي بشرحه الاعمار القصيرة فغايتي ان اعرفك منها انموذجاً استدل باليسير منها على الكثير وينفتح لك باب الاستبصار بهذا
النمط من الاسرار فاقول ان كان في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منها تفيض الانوار على الارواح
البشرية ولاجلها قد تسمى ارباباً ويكون الله رب الارباب لذلك ويكون لها مراتب في نورانيتها متفاوتة فبالحري ان يكون
مثالها في عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب والسالك للطريق اولاً ينتهي الى ما ينتهي درجته درجة الكواكب فيتضح له اشراق
نوره وينكشف له ان العالم الاسفل باسره تحت سلطانه وتحت اشراق نوره ويتضح له من جماله وعلو درجته ما يبادر فيقول
هذا ربي ثم اذا اتضح ما فوقه مما رتبته القمر رأى افول الاول في مغرب الهوى بالاضافة الى ما فوقه فقال لا احب الآفلين وكذلك
يترقى حتى ينتهي الى ما مثاله الشمس فيراه اكبر واعلى فيراه قابلاً للمثال بنوع مناسبة له معه والمناسبة مع ذي النقص نقص ايضاً فاقول
فمنه يقول وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما انا من المشركين ومعنى الذي اشارة مبهمة لا مناسبة لها اذ لو قال
قائل ما مثال مفهوم الذي لم يتصور ان يجاب عنه فالمنزه عن كل مناسبة هو الاول الحق ولذلك قال بعض الاعراب لرسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم ما نسبة الله نزل في جوابه قل هو الله احد الى آخره معناه ان التقدس والتنزه عن النسبة نسبته ولذلك قال فرعون
لموسى عليه السلام وما رب العالمين كالطالب لماهيته لم يجبه الا بتعريفه بافعاله اذا كانت الافعال اظهر عند السائل فقال رب السموات والارض
فقال فرعون لمن حوله كالمنكر عليه في عدوله في جوابه عن مطلب الماهية الا تستمعون فقال موسى ربكم ورب آبائكم الاولين فنسبه فرعون الى
الجنون اذ كان مطلبه المثال في الماهية وهو يجيب عن الافعال فقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فارجع الى الانموذج فاقول علم التعبير
يعرفك منهاج ضرب المثال لان الرؤيا جزء من النبوة اما ترى ان الشمس في الرؤيا تعبيرها السلطان لما بينهما من المشاركة والمماثلة
في معنى روحاني وهو الاستعلاء على الكافة مع فيضان الآثار على الجميع والقمر تعبيره الوزير لافاضة الشمس نوره بواسطة القمر على العالم

عند غيبتها كما يفيض السلطان آثاره بواسطة الوزير على من يغيب عن حضرة السلطان وان من يرى خاتماً في يده
يختم به افواه الرجال وفروج النساء فتعبيره انه مؤذن يؤذن قبل الصبح في رمضان وانه من يرى انه يصب الزيت في
الزيتون فتعبيره ان تحته جارية هي امه وهو لا يعرف واستقصاء ابواب التعبير يزيدك انساً بهذا الجنس ولا يمكن الاشتغال
بعدها فاقول كما ان في الموجودات العالية الروحانية ما مثاله الشمس والقمر والكواكب فكذلك فيها ما امثلة اخرى اذا اعتبرت منه
اوصاف اخر سوى النورانية فان كان في تلك الموجودات ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه تنفجر الى اودية القلوب البشرية
مياه المعارف ونفايس المكاشفات فمثاله الطور وان كان ثمة موجودات تتلقى تلك النفايس اولى بعضهم من بعض فمثالها
الوادي وان كان تلك النفايس بعد اتصالها بالقلوب البشرية تجري من قلب الى قلب فهذه القلوب ايضاً اودية ومفتتح الوادي
قلوب الانبياء ثم العلماء ثم من بعدهم ولو كان هذه الاودية دون الاول ومنها يغترف فبالحري ان يكون الاول هو الوادي الايمن
فمغترفه شاطئ الوادي الايمن دون لجته ومبدأه ولما كان روح النبي عليه السلام سراجاً منيراً فكان ذلك الروح مقتبساً
بواسطة وحي كما قال تعالى اوحينا اليك روحاً من امرنا فما منه الاقتباس مثاله النار وان كان المقتبسون من الانبياء بعضهم
على محض التقليد لما سمع وبعضهم حظ من البصيرة فمثال حظ المقلد الخبر ومثال حظ المستبصر الجذوة والقبس والشهاب فان صاحب الذوق
مشارك النبي عليه السلام في بعض الاحوال ومثال تلك المشاركة الاصطلاء وانما يصطلي بالنار من معه النار لا من سمع خبره وان كان اول
منزل الانبياء الترقي الى العالم المقدس من كدورة الحس والخيال فمثال ذلك المنزل الوادي المقدس وان كان لا يمكن وطء ذلك الوادي
المقدس الا باطراح الكونين اعني الدنيا والآخرة متقابلين متجاورين وهما عارضان للجوهر النوراني البشري يمكن اطراحهما مرة والتلبس
بهما اخرى فمثال اطراحهما عند الاحرام للتوجه الى الكعبة القدس خلع النعلين بل يرتقي الى حضرة الربوبية مرة اخرى فنقول ان كان في تلك
الحضرة شيء بواسطته ينتقش العلوم المفصلة في الجواهر القابلة لها فمثاله القلم وان في تلك الجواهر القابلة ما بعضها سابقة الى التلقي ومنها
ينتقل الى غيرها فمثاله اللوح والكتاب والرق المنشور وان كان فوق الناقش للعلوم شيء هو مسخر له فمثاله اليد وان كان لهذه الحضرة
المشتملة على اليد واللوح والقلم والكتاب ترتيب منظوم فمثاله الصورة وان كان يوجد للصورة الانسانية نوع نسبة على هذه المشاركة
فهي على صورة الرحمن وفرق بين ان يقال على صورة الرحمن وبين ان يقال على صورة الله لان الرحمة الالهية هي التي صورت الحضرة الالهية
بهذه الصورة ثم انعم على آدم فاعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع اصناف ما في العالم حتى كانه كل ما في العالم هو نسخة من العالم مختصر
وصورته آدم اعني هذه الصورة مكتوبة بخط الله فهو الخط الالهي الذي ليس برقم وحروف اذ يتنزه خطه عن ان يكون رقماً وحروفاً
كما يتنزه كلامه عن ان يكون صوتاً وحرفاً وقلمه عن ان يكون قصباً وخشباً ويده عن ان يكون لحماً وعظماً ولولا هذه الرحمة
لعجز الآدمي عن معرفة الرب تعالى اذ لا يعرف ربه الا من عرف نفسه فلما كان هذا من آثار الرحمة على صورة الرحمن لا على صورة الله
فان الحضرة الالهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة الربوبية ولذلك امر بالعياذ بجميع هذه الحضرات فقال تعالى قل اعوذ برب
الناس ملك الناس اله الناس ولولا هذا المعنى لكان قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورة الرحمن غير منظوم
لفظاً بل كان ينبغي ان يقول على صورته واللفظ الوارد في الصحيح الرحمن والآن تمييز حضرة الملك عن حضرة الالهية والربوبية يستدعي
شرحاً طويلاً فلنجاوزه فيكفيك من الانموذج هذا القدر فان هذا بحر لا ساحل له وان وجدت في نفسك نفوراً عن هذه الامثال فآنس
قلبك بقوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها الآية وانه كيف ورد في التفسير ان الماء هو المعرفة والقرآن والاودية
القلوب

خاتمة واعتذار

لا تظنن من هذا الانموذج وطريق ضرب الامثال رخصة مني في رفع الظواهر واعتقاداً في ابطالها حتى اقول

مثلاً لم يكن مع موسى نعلان ولم يسمع الخطاب بقوله فاخلع نعليك حاش لله فان ابطال الظواهر رأي الباطنية الذين
نظروا الى احد العالمين بعين عوراء ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا وجهه كما ان ابطال الاسرار مذهب الحشوية
فان الذي تجرد الظاهر حشوي والذي تجرد الباطن باطني والذي يجمع بينهما كامل ولذلك قال صلى الله تعالى عليه وسلم
ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً وربما نقل هذا عن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى موقوفاً عليه بل اقول فهم موسى عليه
السلام من خلع النعلين اطراح الكونين وهذا هو الاعتبار اي العبور من الشيء الى غيره ومن الظاهر الى السر وفرق بين من يسمع
قول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يدخل الملائكة بيتاً فيه كلب فيقتني الكلب في البيت ويقول ليس الظاهر مراده بل المراد تخلية بيت
القلب عن كلب الغضب لانه يمنع المعرفة التي هي من انوار الملائكة اذ الغضب غول العقل وبين من يمتثل الامر في الظاهر
ثم يقول الكلب ليس كلباً لصورته بل لمعناه وهو السبعية والضراوة واذا كان حفظ البيت الذي هو مقر الشخص والبدن واجباً
عن صورة الكلب فان يجب حفظ بيت القلب فهو مقر الجوهر الحقيقي الخاص عن شر الكلبية اولى فانا اجمع بين الظاهر والسر جميعاً
هو الكامل وهو المعنى بقولهم الكامل لا يطفي نور معرفته نور ورعه ولذلك يرى الكامل لا يسمح نفسه بترك حد من حدود الشرع مع كمال
البصيرة وهذا مغلطة وقع فيها بعض السالكين الى الاباحة وطي بساط الاحكام ظاهراً حتى انه ربما ترك احدهم الصلوة وزعم
انه دائم في الصلوة بسره وهذا اسوء مغلطة الحمقا من الاباحية الذين مأخذهم ترهات كقول بعضهم ان الله غني عن عملنا وقول
بعضهم ان الباطن مشحون بالخبائث ليس يمكن تزكيتها ولا مطمع في استيصال الغضب والشهوة لظنه انه مامور باستيصالها
وهذه حماقات واما ما ذكرنا في قولنا مشحون بالخبائث فهو كبوة جواد وهفوة سالك حسده الشيطان فدلاه بحبل الغرور
فارجع الى حديث النعلين واقول ظاهر خلع النعلين منهم على ترك الكونين فالمثال في الظاهر حق واداؤه الى السر الباطن حقيقة واهل
هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سيأتي معنى الزجاجة لان الخيال الذي منه يتخذ من طينة المثال كثيف يحجب
الاسرار فيحول بينك وبين الانوار ولكن اذا صفي حتى صار غير حائل عن الانوار بل صار مع ذلك مؤدياً للانوار بل صار مع ذلك
حافظاً مع للانوار عن الانطفاء بعواصف الرياح وستأتيك قصة الزجاجة فاعلم ان العالم الكثيف الخيالية السفلية صار
في حق الانبياء زجاجة ومشكوة للانوار ومصفاتاً للاسرار ومرقاتاً الى العالم الاعلى وبهذا يعرف ان المثال الظاهر حق ووراءه
سر وقس على هذا الطور والنور وغيره **دقيقة** اذ قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل
الجنة حبواً فلا يظنن انه لم يشاهد ذلك بالبصر كذلك يراه في نومه وان كان عبد الرحمن مثلاً نائماً في بيته بشخصه
فان النوم انما اثره في امثال هذه المشاهدة لقهر سلطان الحواس عن النور الباطن الالهي فان الحواس شاغلة له وجاذبة اياه الى
عالم الحس وصارفة وجهه عن عالم الغيب والملكوت وببعض الانوار النبوتية قد يستعلي ويستولي بحيث لا يستجره الحواس الى عالمها
ولا يشغلها فيشاهد في اليقظة ما يشاهد غيره في المنام ولكنه اذا كان في غاية الكمال لم يقتصر ادراكه على محض الصورة المبصرة بل عبر منه
الى السر فانكشف له ان الايمان جاذب الى الجنة وهو العالم الاعلى والمال جاذب الى الحيوة الحاضرة وهو العالم الاسفل فان كان الجاذب
الى الاسفل اقوى ومعاوقاً للجاذب الآخر صده عن المسير الى الجنة وان كان جاذب الايمان اقوى فما يورث عسراً وبطئاً في سيره فيكون
مثاله من عالم الشهادة الحبو ولذلك يتجلى له انوار الاسرار من وراء زجاجة الخيال ولذلك لا يقتصر في حكمه على عبد الرحمن بن عوف وان
كان ابصاره مقصوراً عليه بل يحكم به على كل من قوي ايمانه وكثرت ثروته كثرة لا تزاحم الايمان ولكن لا يعاوقه لرجحان قوة الايمان
فهذا يعرفك كيفية ابصار الانبياء وكيفية مشاهدتهم المعاني من وراء الصورة والاغلب انه يكون سابقاً الى المشاهدة الباطنة ثم

يشرق منه على الروح الخيالي بصورة موازنة للمعاني محاكية له وهذا النمط من الوحي في اليقظة يفتقر الى التأويل
كما انه في النوم يفتقر الى التعبير والواقع منه في النوم نسبته الى الخواص النبوية نسبة الواحد الى ستة واربعين والواقع
في اليقظة نسبته اعظم من ذلك واظن ان نسبته اليه نسبة الواحد الى الثلثة فان الذي انكشف لنا من الخواص
النبوية ينحصر شعبها في ثلثة اجناس وهذا واحد من تلك الاجناس الثلثة **القطب الثاني** في بيان مراتب الارواح البشرية
النورانية اذ بمعرفتها يعرف امثلة القرآن الاول منها الروح الحساس وهو الذي يتلقى ما يورده الحواس الخمس وكأنه اصل الروح
الحيواني واوله اذ به يصير الحيوان حيواناً وهو موجود للصبي الرضيع والثاني الروح الخيالي الذي يستثبت ما اورده الحواس ويحفظه مخزوناً
عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في مبدأ نشوه ولذلك يولع بالشيء ليأخذه
فاذا غاب عنه فينساه ولا ينازعه نفسه اليه الى ان يكبر قليلاً فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى وطلب لبقاء صورته محفوظة في
خياله وهذا يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفراش المتهافت على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النهار فيظن
ان السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقي نفسه عليه فيتأذى به ولكنه اذا جاوزه في الظلمة عاوده مرة بعد اخرى ولو كانت له
الروح الحافظ المستثبت لما اداه الحس اليه من الالم لما عاوده بعد ان يضر به مرة والكلب اذا ضرب مرة بخشبة من بعد هرب
الثالث الروح العقلي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد للبهائم ولا للصبيان ومدركاته
المعاني الضرورية الكلية كما ذكرناه عند ترجيح نور العقل على نور العين الرابع الروح الفكري وهو الذي يأخذ المعارف العقلية المحضة فيوقع
بينهما تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلاً الف بينهما نتيجة اخرى واستفاده نتيجة
اخرى ولا يزال تزايد كذلك الى غير النهاية الخامس الروح القدسي النبوي يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلى
لوائح الغيب واحكام المعارف الاخروية وجملة من معارف ملكوت السموات والارض بل من المعارف الربانية
التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري واليه الاشارة بقوله تعالى واوحينا اليك روحاً من امرنا ما كنت تدري
ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء الآية ولا تستبعد ايها المعتكف في عالم العقل ان يكون
وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يستبعد كون العقل طوراً وراء التمييز والاحساس ينكشف فيه غرائب
وعجائب يقصر عنها التمييز والاحساس ولا تجعل اقصى الكمال وقفاً على نفسك فان اردت مثالاً فيما يشاهده
من جملة خواص بعض البشر فانظر الى ذوق الشعر كيف يختص به قوم دون قوم وهو نوع احساس وادراك ويحرم
عنه بعضهم حتى لا يتميز عندهم الالحان الموزونة من المنزحفة وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة استخرجوا بها الموسيقى
والاغاني والاوتار وصنوف الدستانات التي منها المحزن والمطرب ومنها المضحك ومنها المجنن ومنها القاتل ومنها الموجب
للغشي وانما يقوى هذه الاوتار فيمن له اصل الذوق واما العاطل عن خاصية الذوق فيشارك في سماع الصوت ويضعف
فيه هذه الآثار وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشي ولو اجتمع العقلاء كلهم من ارباب الذوق الخاص النبوي فاجتهد
ان يصير من اهل الذوق بشيء من ذلك الروح فان للاولياء منه حظاً فان لم يقدر فاجتهد ان يصير بالاقيسة التي ذكرناها والتنبيهات
التي رمزنا اليها من اهل العلم فان لم يقدر فلا اقل من ان يكون من اهل الايمان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات والعلم فوق الايمان والذوق فوق العلم والذوق وجدان والعلم قياس وعرفان والايمان قبول مجرد
بالتقليد وحسن الظن باهل الوجدان او باهل العرفان فاذا عرفت هذه الارواح فاعلم انها بجملتها انوار اذ بها يظهر اصناف

اصناف الموجودات الحسي والخيالي منها وان كانت تشارك البهايم في جنسها لكن الذي للانسان منه نمط آخر اشرف واعلى
وخلق الانسان لاجل غرض اجل واسمى واما الحيوان فلم يخلق لها الا ليكون اليها في طلب غذائها وفي تسخيرها وانما خلق
الآدمي ليكون شبكة له يقتنص بها من العالم الاسفل مبادي المعارف الدينية اذ الانسان اذا ادرك بالحس شخصا معينا
اقتبس عقله منه معنى عاما مطلقا كما ذكرناه في مثال عبد الرحمن بن عوف فاذا عرفت هذه الارواح الخمس فلنرجع الى غرض
الامثلة بيان امثلة هذه الآية اعلم ان القول في موازنة هذه الارواح الخمس للمشكوة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت يمكن
تطويله ولكني اوجزه واقتصر على التنبيه على طريقه فاقول اما الروح الحساس فاذا نظرت الى خاصيته وجدت انواره خارجة من ثقب
عدة كالعينين والاذنين والمنخرين وغيرهما فاوفق مثال له في عالم الشهادة المشكوة واما الروح الخيالي فنجد له خواص ثلثة احدها
من طينة العالم السفلي الكثيف لان الشيء المتخيل ذو مقدار وشكل وجهات مخصوصة ومحصورة وهو على نسبة من المتخيل
من قرب او بعد ومن شان الكثيف الموصوف باوصاف الاجسام ان يحجب عن الانوار العقلية المحضة التي تتنزه عن الوصف
بالجهات والمقادير والقرب والبعد الثانية ان هذا الخيال الكثيف اذا صفي ورقق وهذب وضبط صار موازنا للمعاني العقلية
ومؤديا لانوارها وغير حائل عن اشراق نورها منها الثالثة ان هذا الخيال في بداية الامر يحتاج اليه جدا لتنضبط بها المعارف
العقلية ولا تضطرب ولا تتزلزل ولا تنتشر انتشار الخارج عن الضبط فنعم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية وهذه الخواص الثلث
لا تجدها في عالم الشهادة بالاضافة الى انوار المبصرات الا للزجاجة فانها في الاصل من جوهر كثيف لكن صفي ورقق حتى صار لا يحجب نور
بل يؤديه على وجهه ثم يحفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة فهذا اوفق مثال له واما الثالث وهو الروح العقلي
الذي به ادراك المعارف الشريفة الالهية فلا يخفى عليك تمثيله بالمصباح وقد عرفت فيما سبق من بيان مع كون الانبياء سراجا منيرا
واما الرابع فهو الروح الفكري فمن خاصيته انه يبتدئ من اصل واحد ثم يتشعب شعبتان وهكذا الى ان يكثر الشعب بالتقسيمات العقلية
ثم يفضي بالآخرة الى نتايج هي ثمراتها ثم تلك الثمرات تعود فتصير بذورا لامثالها اذ يمكن تلقيح بعضها ببعض حتى تتادى الى ثمرات وراءها
كما ذكرناه في كتاب القسطاس المستقيم فبالحري ان يكون مثاله من هذا العالم الشجرة فاذا كانت ثمرتها مادة لتضاعف انوار
المعارف وثباتها وبقائها وبالحري ان لا يمثل بشجرة السفرجل والتفاح والرمان وغيرها بل من جملة ساير الاشجار بالزيتونة خاصة
لان لب ثمرتها الزيت الذي هو مادة المصباح ويختص من ساير الادهان بخاصية زيادة الاشراق مع قلة الدخان
واذا كانت الماشية يكثر نسلها والشجرة يكثر ثمرتها يسمى مباركة فالتي لا يتناهى ثمرتها الى حد محدود اولى ان تسمى شجرة مباركة
واذا كانت شعب الافكار العقلية المحضة خارجة عن قبول الاضافة الى الجهات والقرب والبعد فبالحري ان يكون
لا شرقية ولا غربية واما الخامس فهو الروح النبوي القدسي المنسوب الى الاولياء اذا كانت في غاية الشرف والصفا
وكانت الروح المفكرة منقسمة الى ما يحتاج الى تعليم وتنبيه ومدد من خارج حتى يستمر في انواع المعارف وبعضها
يكون في شدة الصفاء كانه يتنبه بنفسه من غير مدد من خارج فبالحري ان يعبر عن الصافي البالغ الاستعداد
لانه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار اذ في الاولياء من كان يشرق نوره حتى يكاد يستغني عن مدد الانبياء
وفي الانبياء من كاد يستغني عن مدد الملائكة فهذا المثال موافق لهذا القسم واذا كانت هذه الانوار مرتبة
بعضها على بعض فالحسي هو الاول وهو كالتوطئة والتمهيد للخيالي اذ لا يتصور الخيال الا موضوعا بعده والفكري
والعقلي يكون بعدهما فبالحري ان يكون الزجاجة كالمحل للمصباح والمشكوة كالمحل للزجاجة فيكون المصباح في

ويكون

ويكون الزجاجة في مشكوة واذا كانت هذه كلها انوارا بعضها فوق بعض فبالحري ان يكون نورا على نور خاتمة هذا
المثال انما يصح لقلب المؤمن ولقلوب الانبياء والاولياء لا لقلوب الكفار فان النور يراد للهداية فالمصروف
عن طريق الهدى باطل وظلمة بل اشد من الظلمة لان الظلمة لا يهدي الا الى الباطل كما ان النور لا يهدي الا الى الحق
وعقول الكفار انتكست وكذلك ساير ادراكاتهم وتعاونت على الاضلال في حقهم فمثالهم كرجل في بحر لجي يغشاه موج من فوقه سحاب ظلمات
بعضها فوق بعض البحر اللجي الدنيا بما فيها من الاخطار المهلكة والاشغال الردية والكدورات المعمية والموج الاول موج الشهوات الداعية الى
الصفات البهيمية والاشتغال باللذات الحسية وقضاء الاوطار الدنيوية حتى ياكلون ويتمتعون كما ياكل الانعام فبالحري ان يكون هذا الموج
مظلما لان حب الشيء يعمي ويصم والموج الثاني موج الصفات السبعية الباعثة على الغضب والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والمباهاة والفخر
والتكاثر فبالحري ان يكون هو الموج الاعلى لان الغضب على الاكثر مستول على الشهوات حتى اذا هاج اذهل عن الشهوات واغفل عن اللذات
المشتهيات فاما الشهوة فلا تقاوم الغضب الهائج اصلا واما السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة والظنون الكاذبة والخيالات الفاسدة
التي صارت حجابا بين الكفر والايمان ومعرفة الحق والاستضاءة بنور شمس القرآن والعقل فان خاصية السحاب ان يحجب اشراق نور
الشمس فاذا كانت هذه كلها مظلمة فبالحري ان يكون الظلمات بعضها فوق بعض فاذا كانت هذه الظلمات تحجب عن معرفة
الاشياء القريبة فضلا عن البعيدة فلذلك حجب الكفار عن معرفة عجايب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مع قرب متناوله
وظهوره بادنى تامل فبالحري ان يعبر عنه بانه اذا اخرج يده لم يكد يراها فاذا كان منبع الانوار كلها النور الحق فبالحري ان يعتقد
كل موحد ان من لم يجعل الله له نورا فما له من نور فيكفيك هذا القدر من اسرار هذه الآية فاقنع به

الفصل الثالث

في معنى قوله عليه السلام ان لله تعالى سبعين حجابا من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل من ادرك
بصره وفي بعض الروايات سبعمائة وفي بعضها سبعون الفا فاقول ان الله متجلي في ذاته لذاته ويكون الحجاب بالاضافة
الى المحجوب لا محالة والمحجوبون من الخلق ثلثة اقسام منهم من حجب بمجرد الظلمة ومنهم من حجب بالنور ومنهم من حجب بنور
مقرون بظلمة واصناف هذه الاقسام كثيرة لم اتحقق كثرتها ويمكنني ان اتكلف حصرها في سبعين ولكن لا اثق فيما يلوح
لي من تحديد وحصر اذ لا ادري انه المراد بالحديث ام لا فاما الحصر الى سبعمائة وسبعين الفا فذلك لا تستقل به الا قوة
النبوة مع ان ظاهر ظني ان هذه الاعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد وقد جرت العادة بذكر عدد ولا يراد به الحصر بل
التكثير والله اعلم بالتحقيق في ذلك خارج عن الوسع وانما الذي يمكنني الآن ان من هذه الاقسام وبعض الاقسام
وبعض اصناف كل قسم القسم الاول هم المحجوبون بالظلمة المحضة وهم الملاحدة الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وهم الذين
يستحبون حياة الدنيا على الآخرة لانهم لم يؤمنوا بالآخرة اصلا وهؤلاء صنفان صنف تشوقوا الى طلب سبب لهذا العالم فاحالوه
الى الطبع والطبع عبارة عن صفة مذكورة في الاجسام حالة فيها وهي مظلمة اذ ليس لها معرفة وادراك ولا خبر لها من نفسها
ولا فيما يصدر منها وليس له نور يدرك بالبصر ايضا الصنف الثاني هم الذين شغلوا بانفسهم ولم يتفرغوا لطلب السبب ايضا
بل عاشوا عيش البهايم فكان حجابهم نفوسهم الكدرة وشهواتهم المظلمة ولا ظلمة اشد من الهوى والنفس ولذلك قال الله تعالى
افرايت اتخذ الهه هواه وقال صلى الله تعالى عليه وسلم ابغض اله عبد في الارض الهوى وهؤلاء انقسموا فرقا فرقة
زعمت ان غاية المطلب في الدنيا هي الاوطار ونيل الشهوات وادراك اللذات البهيمية من منكح ومطعم وملبس ومشرب وهؤلاء
عبيد اللذة يعبدونها ويطلبونها ويعتقدون ان نيلها غاية السعادات رضوا لانفسهم ان يكونوا بمنزلة البهايم بل اخس

منها واي ظلمة اشد من ذلك فقد حجب هؤلاء بمحض الظلمة وفرقة ثانية رأت غاية السعادات الغلبة والاستيلاء
والقتل والفتك والسبي والاسر وهذه مذهب الاعراب والاكراد وكثير من الحمقى وهم محجوبون بظلمة الصفات
السبعية لغلبتها عليهم وكون ادراك مقصودها اعظم اللذات وهؤلاء قنعوا ان يكونوا بمنزلة السباع بل اخس
وفرقة ثالثة زعمت ان غاية السعادات كثرة الاموال واتساع اليسار لان الاموال هي غاية آلة قضاء الشهوات كلها
وبها يحصل للانسان الاقتدار على قضاء الاوطار وهؤلاء همتهم جمع الاموال واستكثار العقار والضياع والخيل المسومة
والانعام والحرث وكثرة الدنانير تحت الارض فترى الواحد يجتهد طول عمره يركب الاخطار في البوادي والاسفار والبحار
ويجمع الاموال ويشح بها على نفسه فضلا عن غيره وهم المرادون بقوله عليه السلام تعس عبد الدينار واي ظلمة اعظم
مما يلبس على الانسان ان الذهب والفضة حجران لا يرادان لاعيانهما وهي اذا لم يقض بهما الاوطار ولم
ينفق فهما بمثابة الحصاء وفرقة رابعة ترقت عن جهالة هؤلاء وتغافلت وزعمت ان اعظم السعادات في اتساع
الجاه والصيت وانتشار الذكر وكثرة الاتباع ونفوذ الامر المطاع فتراها لاهم لها الا المراءات وعمارة مطارح ابصار الناظرين
حتى ان الواحد يجوع في بيته ويحمل الضر ويصرف ماله الى ثياب يتجمل بها عند خروجه كيلا ينظر اليه بعين الحقارة واصناف
هؤلاء يحصون وكلهم محجوبون عن الله تعالى بالظلمة المحضة وهي نفوسهم المظلمة ولا معنى في ذكر آحاد الفرق بعد وقوع التنبيه
على الاجناس ويدخل في جملة هؤلاء جماعة يقولون بلسانهم لا اله الا الله ولكن ربما حملهم على ذلك خوفا او استظهارا
بالمسلمين وتجمل بهم او استمداد من مالهم او لاجل التعصب لنصرة مذهب الآباء فهؤلاء اذا لم يحملهم هذه الكلمة على العمل
الصالح فلا تخرجهم الكلمة من الظلمات الى النور بل اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات واما من اثرت
فيه الكلمة بحيث ساءته سيئاته وسرته حسناته فهو خارج عن محض الظلمة وان كان كثير المعصية القسم الثاني طائفة
حجبوا بنور مقرون بظلمة وهم ثلثة اصناف صنف منشأ ظلمتهم من الحس وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال وصنف منشأ
ظلمتهم من مقايسات عقلية فاسدة الصنف الاول المحجوبون بالظلمة الحسية وهم طوائف لا يخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات
الى نفسه وعن التأله والتشوق الى معرفة ربه واول درجاتهم عبدة الاوثان وآخرهم الثنوية وبينهما درجات الطائفة الاولى عبدة
علموا على الجملة ان لهم ربا يلزمهم ايثاره على نفوسهم المظلمة واعتقدوا ان ربهم اعز من كل شيء وانفس من كل نفيس ولكن حجبتهم ظلمة الحس
عن مجاوزة عالم المحسوس واتخذوا من انفس الجواهر كالذهب والفضة والياقوت اشخاصا مصورة باحسن الصورة واتخذوها
آلهة وهؤلاء محجوبون بنور العزة والجمال من صفات الله وانواره ولكنهم الصقوها بالاجسام المحسوسة وصدهم عن ذلك
ظلمة الحس فان الحس ظلمة بالاضافة الى العالم الروحاني العقلي كما سبق الطائفة الثانية جماعة من اقاصي الترك ليس لهم ملة
وشريعة يعتقدون ان لهم ربا وانه اجمل الاشياء واذا رأوا انسانا في غاية الجمال او شجرا او فرسا وغير ذلك سجدوا له وقالوا انه
ربنا فهؤلاء محجوبون بنور الجمال مع ظلمة الحس وهم ادخل في ملاحظة النور من عبدة الاوثان لانهم يعبدون الجمال المطلق دون الشخص
الخاص فلا يخصونه بشخص ثم يعبدون الجمال المطبوع لا المصنوع من جهتهم وبايديهم وطائفة ثالثة قالوا ربنا ينبغي ان يكون ربا نورانيا
في ذاته بهيا في صورته ذا سلطان في نفسه مهيبا في حضرته لا يكاد القرب منه ولكن ينبغي ان يكون محسوسا اذ لا معنى لغير المحسوس
عندهم ثم وجدوا النور بهذه الصفة فعبدوها واتخذوها ربا فهؤلاء محجوبون بنور السلطنة والبهاء وكل ذلك من انوار الله تعالى الطائفة
الرابعة قالوا ان النار يستولي عليها نحن بالاشتعال والاطفاء فهو تحت تصرفنا فلا يصلح للالهية بل ما يكون بهذه الصفات

ثم

ثم تكون تحت تصرفه ويكون مع ذلك موصوفا بالعلو والارتفاع ثم كان المشهور بينهم علم النجوم واضافة التأثيرات
اليها فمنهم من عبد الشعرى ومنهم من عبد المشتري الى غير ذلك من الكواكب بحسب ما اعتقدوه في النجوم من كثرة التأثيرات
فهم المحجوبون بنور العلو والاشراق والاستيلاء وهي من انوار الله تعالى الطائفة الخامسة ساعدت هؤلاء في المآخذ ولكن قالوا
لا ينبغي ان يكون ربنا موسوما بالصغر والكبر بالاضافة الى الجواهر النورانية بل ينبغي ان يكون اكبرها فعبدوا الشمس وقالوا هي اكبر فهؤلاء
محجوبون بنور الكبرياء مع بقية الانوار مقرونا بظلمة الحس الطائفة السادسة ترقوا من هؤلاء وقالوا النور كله لا ينفرد به الشمس بل لغيرها
ايضا انوار ولا ينبغي للرب شريك في نورانيته فعبدوا النور مطلقا الجامع لجميع انوار العالم وزعموا انه رب العالمين والخيرات كلها منسوبة
اليه ثم رأوا في العالم شرورا فلم يستحسنوا اضافتها الى ربهم تنزيها له عن الشر فجعلوا بينه وبين الظلمة منازعة واحالوا العالم
الى النور والظلمة وربما سموهما يزدان واهرمن وهم الثنوية وليكفيك هذا القدر تنبيها على هذا الصنف فهم اكثر من ذلك الصنف
الثاني المحجوبون ببعض الانوار مقرونا بالظلمة الخيالية وهم الذين جاوزوا الحس واثبتوا وراء المحسوسات امرا لكن لم يمكنهم مجاوزة
الخيال فعبدوا موجودا قاعدا على العرش واخسهم رتبة المجسمة ثم اصناف الكرامية باجمعهم ولا يمكنني شرح مقالاتهم ومذاهبهم
اذ لا فائدة في التكثير ولكن ارفعهم درجة من نفي الجسمية وجميع عوارضها الا الجهة فخصصوا الجهة الفوق لان الذي لا ينسب الى الجهات
والجهة وصف بانه خارج العالم وداخله لم يكن عندهم موجودا اذ لم يكن متخيلا ولم يدركوا ان اول درجات المعقولات تجاوز النسبة
الى الجهات الصنف الثاني هم المحجوبون بالانوار الالهية مقرونا بمقايسات عقلية فاسدة مظلمة فعبدوا الها سميعا
بصيرا متكلما عالما قادرا حيا منزها عن الجهات لكن فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة لصفاتهم وربما صرح بعضهم
وقالوا كلامه صوت ككلامنا وربما يترقى بعضهم فقال لا بل كحديث نفسنا ولا حرف ولا صوت وكذلك اذا طولبوا
بحقيقة السمع والبصر والحيوة رجعوا الى التشبيه من حيث المعنى وان انكروه من حيث اللفظ اذ لم يدركوا اصلا
معاني هذه الاطلاقات في حق الله تعالى وكذلك قالوا في ارادته انها حادثة مثل ارادتنا وان له طلبا وغرضا
وقصدا مثل قصدنا وهذه مذاهب مشهورة فلا حاجة الى تفصيلها فهؤلاء محجوبون بجملة من الانوار مع ظلمة المقايسات
العقلية القسم الثالث هم المحجوبون بمحض الانوار وهم اصناف يكثر احصاؤهم فاشير الى ثلثة اصناف الصنف الاول
منهم طائفة قد عرفوا معاني الصفات تحقيقا وادركوا ان اطلاقهم اسم الكلام والارادة والقدرة والعلم وغيره على صفاته
ليس مثل اطلاقهم على البشر فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات وعرفوه بالاضافة الى المخلوقات كما عرف موسى
عليه السلام في جواب قول فرعون وما رب العالمين لكن قالوا ان الرب المقدس المنزه عن المفهوم الظاهر من معاني
هذه الصفات هو محرك السموات ومدبرها والصنف الثاني ترقوا من هؤلاء حيث ظهر لهم ان في السموات كثرة وان
محرك كل سماء خاصة موجود آخر يسمى ملكا وفيهم كثرة وانما نسبتهم الى الانوار الالهية نسبة الكواكب ثم لاح لهم ان هذه
السموات في ضمن جرم آخر يتحرك الجميع بتحركها في اليوم والليلة مرة واحدة وقالوا الرب تعالى هو المحرك للجرم الاقصى المنطوي
على الافلاك كلها اذ الكثرة منتفية عنه الصنف الثالث ترقوا من هؤلاء بدرجة وقالوا ان تحريك الاجسام بطريق المباشرة
ينبغي ان يكون خدمة لرب العالمين وعبادة له وطاعة من عبد من عباده يسمى ملكا فنسبته الى الانوار الالهية محضة نسبة القمر
في انوار المحسوسة وزعموا ان الرب هو المطاع من جهة هذا المحرك فيكون الرب تعالى محرك الملك بطريق الامر لا بطريق المباشرة ثم في
تفهيم ذلك الامر وماهيته غموض تقصر عنه اكثر الافهام ولا يحتمله هذا الكتاب فهؤلاء الاصناف كلهم محجوبون بالانوار المحضة

اما الواصلون فصنف رابع تجلى لهم ان هذا المطاع ايضاً موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال
البالغ لسر لا تحمل هذا الكتاب كشفه فان نسبة هذا المطاع نسبة الشمس في الانوار الحقيقية وتوجهوا من الذي
حرك السموات ومن الذي امر بتحريكها الى الذي فطر السموات وفطر الامر بتحريكها فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما ادركه
بصر من قبلهم من تخيل فاحرقت سبحات وجهه الاول الاعلى جميع ما ادركه بصر الناظرين وبصيرتهم اذ وجدوه منزهاً مقدساً عن جميع
ما وصفناه من قبل ثم هؤلاء انقسموا فمنهم من احرق منه جميع ما ادركه بصره وانمحق وتلاشى لكن بقي هو ملاحظاً للجمال
والقدس وملاحظاً ذاته بالجمال الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية وانمحقت منه المبصرات دون المبصر وجاوز
هؤلاء طائفة هم خواص الخواص واحرقتهم سبحات وجهه في انفسهم وغشيهم سلطان الجلال فانمحقوا وتلاشوا
في ذواتهم فلم يبق لهم لحاظ الى انفسهم لفنائهم من انفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
لهم ذوقاً وحالاً وقد اشرنا الى ذلك في الفصل الاول وذكرنا انهم كيف اطلقوا الاتحاد وكيف ظنوه وهذا نهاية الواصلين
ومنهم من لم يتدرج في الترقي والعروج على التفصيل الذي ذكرناه ولم يطل عليهم الطريق فسبقوا في اول وهلة الى معرفة القدس
وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه وغلب عليهم اولاً ما غلب على الآخرين آخراً وهجم عليهم التجلي دفعة فاحرقت
سبحات وجهه جميع ما يمكن ان يدركه بصر حسي وبصيرة عقلية ويشبه ان يكون الاول طريق الخليل والثاني طريق الحبيب
صلوات الله عليهما والله اعلم باسرار اقدامهما وانوار مقامهما فهذه اشارة الى اصناف من المحجوبين ولا يبعد ان يبلغ عددهم
اذا فصلت المقامات وتتبع حجب السالكين سبعين الفاً لكن اذا فتشت لا تجد واحداً منهم خارجاً عن الاقسام التي حصرناها
فانهم اما محجوبون بصفاتهم البشرية او بالحسي او بالخيالي او بمقايسة العقل او بالنور المحض كما سبق فهذا ما حضرني
في الوقت في جواب هذه الاسئلة مع ان السؤال دقيق والفكر مستقيم والخاطر متشعب والهم الى غير هذا الفن منصرف
ومقترحي عليه ان يسئل الله الكريم العفو عما طغى به القلم او زلت به القدم فان خوض غمرات اسرار الالهية خطير
واستكشاف انوار الربوبية من وراء الحجب البشرية عسير والله هو الميسر لكل عسير وهو نعم المولى ونعم النصير

قد تم بقلم الفقير المحتاج الى عفو ربه مصطفى بهجت رئيس الاطباء السلطاني القاضي في الماضي
بعساكر روم ايلي المحروسة دامت محفوظة

رسالة في بعض اسرار القرآنية للامام فخر الدين الرازي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسولنا محمد وآله وصحبه اجمعين وبعد فهذه رسالة علقتها في التنبيه
على بعض الاسرار المودعة في بعض سور القرآن العظيم والفرقان الكريم تنبيهاً على ان اكثر المفسرين كانوا محرومين
عن الفوز بالمقصد القويم غير واصلين الى الصراط المستقيم فاذا تامل العاقل في معاقد هذه المباحث وتفكر في مباني
هذه التلويحات لاح له ان الامر فوق ما يظنون وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ورتبت هذه
الرسالة اربعة فصول **الفصل الاول** في الالهيات اعلم ان غايات عقول العقلاء ونهايات مباحث الحكماء
ما تجاوزت عن الاسرار المودعة في سورة الاخلاص فنقول وبالله التوفيق الشيء اما ان يكون محسوساً باحدى
الحواس الخمس واما ان يكون مدركاً من النفس واما ان لا يكون كذلك اما الاول فكالسماء والارض

وسائر

وسائر المحسوسات واما الثاني كالالم واللذة والجوع والشبع واما الثالث فان العقل لا يمكنه الجزم بثبوت
وجوده الا اذا جزم العقل بافتقار بعض متعلقات الحس او مدركات النفس في وجوده اليه مثل انه اذا دل ظاهر
الحس في ان الاجسام محسوسة مركبة ودل العقل على ان كل ممكن فلا بد له من مؤثر فحكم العقل هاهنا بثبوت
وجود موجد لهذه الاجسام فلولا حكم العقل بافتقار هذه الاجسام في وجودها الى شيء آخر والا لما قدر البتة على اثبات
ذلك الشيء لا جرم اذا عرف بهذا الطريق وجود ذلك الشيء عرف ان ذلك الشيء يمتنع ان يكون جسماً اذ لو كان جسماً لكان
مركباً ولكان ممكناً ولكان مفتقراً الى مؤثر آخر ولزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان والمفضي الى المحال محال فظهر
لنا في المقام الاول وعرفنا ان لهذا العالم صانعاً وفي المقام الثاني عرفنا ان ذلك الصانع منزه عن الجسمية والتركيب والامكان
اذا عرفت هذا فنقول قولنا الله اسم لمن هو خالق لهذا العالم ومدبر له والصمد في اللغة عبارة عن المصمت فهذا في حق الله
تعالى محال فوجب حمله على كونه فرداً ومنزهاً عن جميع جهات التركيب لان المصمت هو الذي لا جوف له والفرد المطلق
من كان وجوده لا يكون له ظاهر وباطن فصح حكم الصمد لارادة الفرد المطلق * وانما قدم ذكر قوله الله على قوله الصمد لانا
بينا في المرتبة الاولى كونه خالقاً لهذا العالم ومدبراً له وفي المرتبة الثانية توقف ان الامور التي لاجلها افتقر هذا العالم الى الخالق
فوجب نفي ذلك عن ذلك الخالق لئلا يلزم التسلسل والدور وتلك الامور هي التركيب والامكان والحاجة فلما كان اول علم الخلق
بالله تعالى هو العلم بكونه خالقاً ثم يتوسل بذلك الى العلم بكونه فرداً مطلقاً منزهاً عن كل جهات التركيب لا جرم وقع قوله الله
مقدماً في الذكر اللفظي مطابقاً للترتيب العقلي اذا عرفت هذا فالله يدل على كونه خالقاً لهذا العالم وقولنا الصمد يدل على كونه منزهاً
عن جهات التركيب واما كونه خالقاً للعالم فيدخل فيه جميع الصفات السلبية اما بيان مقام الاول فهو ان كون العالم مركباً دل
على كونه ممكن الوجود وكل ممكن الوجود فلا بد وان يكون مفتقراً الى المؤثر وافتقاره الى المؤثر اما ان يكون حالة عدمه او حالة
حدوثه او حالة بقائه والقسم الثالث محال والا لزم افتقار الموجود الى موجد يوجده وذلك محال لان تكوين الكائن وتحصيل
الحاصل محال في العقول فبقي ان يكون افتقار العالم الى الخالق يحصل اما حال عدمه او حال حدوثه وعلى كلا التقديرين
وجب القول بحدوث العالم ووجب قدم الصانع اذ لو كان حادثاً لافتقر ايضاً الى صانع آخر ولزم اما التسلسل واما
الدور وهما محالان واذا ثبت حدوث العالم وقدم الصانع فنقول تاثير الصانع في وجود العالم اما ان يكون بالطبع
وبالايجاب او بالقدرة والاختيار والاول باطل لان العلة لا تنفك عن المعلول فلزم من قدم الباري قدم العالم
ومن حدوث العالم حدوث الباري وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان تاثير اله العالم في وجود
العالم يجب ان يكون بالقدرة والاختيار فثبت ان اله العالم عالم وايضاً قادر والقادر اذا فعل الفعل المحكم
المطلق والمتقن فلا بد وان يكون عالماً فثبت ان اله العالم وايضاً القادر لا بد وان يخصص فعله بوقت معين
دون ما قبله وما بعده وذلك التخصيص لا بد وان يكون بالارادة فثبت ان اله العالم يجب ان يكون مريداً وايضاً لما ثبت انه قادر
عالم مريد وجب ان يكون حياً لان بديهة العقل شاهدة بان الميت لا يكون قادراً عالماً مريداً فثبت ان قولنا الله يدل على هذه
الصفات الثبوتية واما الصمد فانه يدل على انه فرد مطلق وكونه فرداً يدل على احوال فالحالة الاولى لما كان فرداً استحال ان يكون
جسماً ومتحيزاً لان كل متحيز فهو منقسم عند القائلين بنفي الجوهر الفرد لان كل متحيز فلا بد وان يتميز يمينه عن يساره وكل ما يتميز فيه جانب
عن جانب فهو مركب واذا ثبت انه ليس بمتحيز امتنع ان يكون مختصاً بالحيز والجهة اما المتحيز او حالة في المتحيز فثبت انه ليس

بمتحيز وثبت ايضاً انه حالاً في المتحيز والا لكان محتاجاً الى محله فحينئذ يحصل هناك حال ومحل فلا يكون فرداً ولا يكون صمداً
فثبت ان الصمد لا يكون جسماً ولا متحيزاً ولا حالاً في شيء ولا محلاً لشيء ولا مركباً من اشياء البتة والحالة الثانية انه لما كان صمداً
بمعنى كونه فرداً امتنع ان يكون له ضد وند وذلك لانا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لذاتيهما لاشتركا في الوجوب بالذات
ولتباين بالتعين وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون كل واحد منهما مركباً من الوجوب الذي به يشاركه الآخر ومن تعين الذي به
تغاير الآخر وكل مركب فانه ممكن فيلزم من فرض موجودين واجبي الوجود لذاتيهما كونهما ممكن الوجود لذاتيهما وما افضى وجوده
الى عدمه فهو محال فثبت انه يستحيل ان يحصل في الوجود موجود واجب الوجود لذاته الا الواحد فثبت ان قوله الله يدل
على جميع الصفات الثبوتية وان قوله الصمد يدل على الصفات السلبية واعلم ان الصفات السلبية هي المسماة في القرآن
بصفات الجلال وصفات الايجابية هي المسماة في القرآن بصفات الاكرام كما قال تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام
فمن عرف معنى قوله الله احد الله الصمد فقد عرف الله انه بجميع صفات الجلال والاكرام وقد تبينا ان صفات الاكرام يعلم قبل
العلم بصفات الجلال فلهذا السبب كان ذكر قوله الله مقدماً على ذكر قوله الصمد اما قوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً
احد واعلم ان المحققين جرت عادتهم بانهم يذكرون في اول الباب ما هو الاصل والقاعدة ثم يخرجون عليه المسائل وعلى هذا
وقع ترتيب هذه السورة على هذا المنهاج لانه ذكر اولاً كونه الهاً ثم توسل بكونه الهاً الى كونه صمداً على ما حققنا الكلام
ثم رتب على كونه صمداً احكاماً ثلثة فالاول هو قوله لم يلد والمعنى انه لا يتولد عنه غيره لان التولد عبارة عن ان ينفصل بعض
من ابعاضه ثم يترقى فيصير مساوياً له في الذات والحقيقة وهذا محال لان انفصال البعض منه انما يمكن اذا كان
هو في نفسه مركباً والمركب لا يكون احداً صمداً فامتنع على ان يتولد عنه غيره والحكم الثاني قوله لم يولد اي انه غير متولد عن غيره
لانه لو كان كذلك لكان محدثاً محتاجاً الى الموجد فلم يكن الهاً لكل المحدثات لكنه سبق بيان كونه الهاً لكل المحدثات
فامتنع كونه متولداً عن غيره وايضاً لو فرضنا انه تولد عن غيره فذلك الغير كان مركباً وكل مركب ممكن فذلك الغير ممكن
هو فانما يتولد عنه يكون وجوده متولداً عن وجود ممكن الوجود فكان هو بالامكان اولى فثبت ان كونه صمداً
احداً ينافي هذا الحكم والحكم الثالث قوله تعالى ولم يكن له كفواً احد وتقريره انا لو فرضنا مكافياً في الوجود لكان
ذلك المكافي اما ان يكون ممكناً وهو محال لان الممكن محتاج الى الغير والواجب غني عن الغير والمحتاج لا يكون مكافياً
للغني واما ان يكون واجباً فيكون واجب الوجود اكثر من واحد وقد تبينا فيما تقدم انه لو حصل في الوجود موجودين
وان كل واحد منهما واجب لذاته لاشتركا في الوجوب الذاتي واختلفا في الغير فيكون كل واحد منهما مركباً وكل مركب
ممكن فيلزم من فرض وجودين واجبين كون كل واحد منهما ممكناً لذاته مركباً في حقيقته ولما كان صمداً فرداً امتنع حصول
التركيب فيه فيمتنع ان يكون في الوجود موجوداً يكافيه فهذا تفسير هذه السورة على وفق قوانين العقلية ومن
تأمل علم ان العقول لا يرتقي في المباحث الالهية الى مقام اعلى منه والله ولي الارشاد **الفصل الثاني** في تفسير
سورة مشتملة على الالهيات والنبوات والمعاد وهي سورة سبح اسم ربك الاعلى اعلم ان هذه السورة
مشتملة على مطالب ثلثة المطلب الاول اثبات الاله سبحانه وتعالى وذلك قوله سبحانه سبح اسم ربك الاعلى
الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى والذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى واعلم ان المقصود منه الاستدلال
بنوعين من الدلائل على وجود الاله الحكيم فالنوع الاول الاستدلال بخلقة الحيوان واعلم ان الحيوان مركب

من بدن ومن نفس اما الاستدلال بخلقة الحيوان وهو المراد بقوله خلق فسوى وذلك لان بدن كل حيوان متقدر بمقدار
متعين وهذا التقدير هو الخلق وايضاً فذلك البدن مركب من الاجزاء الحارة والباردة والرطبة واليابسة ويجب ان يكون لكل واحد من
تلك الاجزاء متقدراً بمقدار متعين حتى يتولد ذلك المزاج فانه لو ازدادت تلك الاجزاء او نقصت لكان الحادث مزاجاً آخر لا ذلك
المزاج وهذا هو التسوية واما الاستدلال بنفس الحيوان وهو المراد بقوله والذي قدر فهدى ومعناه انه سبحانه وتعالى قدر لكل شيء
واحد من تلك الاعضاء المخصوصة بذلك العضو ثم جعل تلك القوة سبباً لاهتداء ذلك الحيوان بتلك القوة الى تحصيل مصالحه ومنافعه مثل انه
قدر فهدى للعين القوة الباصرة والاذن القوة السامعة والمعدة القوة الهاضمة واما الاستدلال على وجود الصانع باحوال النبات
فهو قوله والذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى باحوال الحيوان اكثر وكان اولى بالتقديم فان قال قائل لم لا يجوز ان يكون تولد ابدان الحيوانات
واجرام النبات بسبب الطبيعة لا بسبب الفاعل المختار قلنا الدليل عليه وهو ان جسم النطفة جسم متشابه الاجزاء متشابه الطبيعة وتاثير
طبيعة الرحم تاثير متشابه وتاثير الطبايع والافلاك والانجم فيه متشابه فاذا اثرت مؤثرات كثيرة في جملة ذلك الجسم تاثيراً متشابهاً فيستحيل ان
يتولد منه احوال مختلفة الا ترى انه اذا وضع الشمع فكما يفنى خمسة اذرع من احد الجوانب وجب ان يفنى من سائر الجوانب بهذا المقدار
فاما ان يفنى من احد الجوانب خمسة اذرع ولا يفنى من جوانب اخر الا نصف ذراع من غير حائل ومانع فهذا غير معقول فثبت ان المؤثرات
الطبيعية يجب ان يكون تاثيرها متشابهة فلما رأينا انه تولدت من بعض اجزاء النطفة المتشابهة العظام ومن اجزاء اخرى منها اللحوم
ومن اجزاء اخرى منها الاعصاب والعروق والرباطات علمنا ان ذلك التاثير ليس تاثير مؤثر بالطبع والايجاب بل تاثير بالقدرة والاختيار
المطلب الثاني من مطالب هذه السورة في تقرير النبوات اعلم ان هذا المطلوب انما يتم بامور ثلثة اولها صفة النبي في ذاته جوهره
والثاني كيفية استعماله بتكميل الناقصين والثالث اختلاف احوال الخلق في قبول ذلك الكمال منه اما المطلوب الاول وهو شرح صفة
نفس النبي عليه الصلوة والسلام وكيفية جوهر روحه في علومه وفي اخلاقه واعلم انه ثبت في العلوم الاصلية ان النفس البشرية لها قوتان
احدها القوة النظرية وهي القوة التي باعتبارها يقدر على استفادة المعارف العقلية من عالم الغيب والثاني القوة العملية وهي القوة
التي باعتبارها يقدر على التصرف في هذا البدن وبواسطتها في اجسام هذا العالم على وجه الاصوب والاصلح ولما ثبت بالبراهين ان
القوة النظرية اشرف من العملية لا جرم وجب تقديمها في الذكر واليه اشار بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى والمعنى انه سبحانه وتعالى يقوي جوهر روحه
ويكملها بحيث يصير نفساً قدسية مشرقة بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية فيصير بحيث اذا عرف شيئاً فانه لا ينساه وهذا هو الذي
حصلناه من قوله سنقرئك فلا تنسى وقوله الا ما شاء الله فالفائدة فيه ان جواهر النفس الانسانية لا يصير بريئاً عن طبيعتها بالقوة مطلقاً
فلا جرم لا تنفك عن السهو والنسيان في بعض الاوقات واما قوله تعالى انه يعلم الجهر وما يخفى فالمراد انه سبحانه وتعالى وعده ان يجعل جوهر
نفسه عالماً بالمعلومات مطلعاً عليها محيطاً بها والمؤثر في كل كمال وجلال اقوى من الاثر فلولا كونه تعالى عالماً بالمعلومات كلها لما قدر
على جعل روح النبي عالماً بها مبرأً من السهو والنسيان والغلط فيها واما الاشارة الى تكميل نفس النبي عليه السلام في القوة العملية فهي
المراد من قوله تعالى ونيسرك لليسرى وذلك لان الناس كلهم مشتركون في اصل القدرة على القبيح والحسن والفجور والعفة الا ان فيهم
من يكون العفة عليه اسهل وطبعه اليها اميل وفيهم من يكون الفجور عليه اسهل وطبعه اليه اميل فتلك السهولة عبارة عن الصفات المسماة
بالخلق فمن كان سعيداً طاهراً نقياً كانت نفسه موصوفة بخلق العفة والطهارة ومن كان شقياً كان بالضد من ذلك وقوله تعالى
ونيسرك لليسرى اشارة الى هذه الحالة وعند هذه الآية تم بيان وصف النبي عليه السلام بالكمال في القوة النظرية اولاً ثم في القوة العملية ثانياً
والمطلوب الثاني من النبوة الاشتغال بدعوة الخلق الى طريق الحق وذلك لان كل من كان كاملاً في قوته النظرية والعملية ان كان

لا يقوى على تكميل غيره فهو الولي وان كان اقوى عليه فهو النبي ولا شك ان هذا المقام اكمل لان الكامل المطلق هو الذي يكون تاماً وفوق
تام فلما حصل تمامه بسبب تمام القوة النظرية والعملية وجب ان يصير فوق تام بسبب افاضة الكمالات على الناقصين وذلك هو
دعوة الخلق الى التوجه الى الحق ولهذا قال بعد آية المتقدمة فذكر ان نفعت الذكرى فقوله فذكر امر بدعوة الخلق الى الحق ثم تبين ان
هذه الدعوة لا ينفع في حق الكل لان النفوس الناقصة منها ما يقبل التأديب والتهذيب ومنها ما لا يقبل والتي يقبل فمراتب الخلق مختلفة
بالقوة والضعف والسرعة والبطوء والكثرة والقلة ولهذا قال ان نفعت الذكرى ثم انه تعالى لما ذكر هذا المعنى على سبيل الاجمال اردفه بالتفصيل
في الآية المذكورة بعد ذلك المقصود منه بيان احوال الخلق في كيفية قبول تلك الحق وعند سماع هذه الدعوة ينقسمون الى قسمين منهما فانهم من ينتفع به وهو
المراد من قوله سيذكر من يخشى فانهم ينتفعون بدعوة الانبياء ويقبلونها ويتكمل نفوسهم بها ومبدأ هذا القبول انما يكون من الخوف والخشية وهو ان
من سمع دعوة الانبياء عليهم السلام ثم خطر بباله ان هذه الدنيا ذاهبة فانية على كل حال فلو لم يشتغل بعمارة الآخرة وما وقع في الهلاك الابدي
فهو الخوف والخشية هو الذي يحمله على النظر والتأمل في الدعوة الانبياء ويدعوه الى الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة واما الذين لا يقبلون
دعوة الانبياء ولا ينتفعون بها فاليهم الاشارة بقوله ويتجنبها الاشقى الذي يصلى النار الكبرى وذلك لان المعرضين عن طلب الآخرة
المستغرقين في حب الدنيا المتوجهين الى طلبات الدنيا ولذاتها وشهواتها اذا ماتوا فقد فارقوا ما كان محبوباً لهم وذهبوا الى موضع ليس لهم به
معرفة ولا لهم باهله انس ولا الف يوجب الوحشة والنفرة فهذا الذي اجتنب عن قبول دعوة الانبياء عليهم السلام لا شك انه سيصلى
النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى واما النار المحسوسة فتنتظم الى هذه النار الروحانية وتعظم العقاب واعلم انه تعالى لما ذكر اول
هذا التقسيم قوله سيذكر من يخشى عاد الى شرح احوال ذلك التقسيم بعد تمام ذلك القسم فقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى فذكر كمال احوال
المنتفعين بتلك الدعوة ثلث مراتب المرتبة الاولى تزكية النفس عن العقائد الباطلة والاخلاق الذميمة وهذا اشارة الى ازالة ما لا ينبغي
ولا شك ان ازالة النقوش الباطلة من لوح الروح يجب تقديمها على تحصيل النقوش الكاملة الطاهرة فيه ثم اذا طهرت النفس عن كل ما
لا ينبغي فلا بد من الاشتغال بتكميل قوتها النظرية بالمعارف القدسية والعلوم الالهية وهي المرتبة الثانية واليها اشارة بقوله وذكر اسم ربه
لان معرفة الله تعالى وذكره رئيس المعارف والعلوم ثم بعده لا بد من الاشتغال بتكميل القوة العملية بالافعال الصائبة والآثار الحميدة
واليه الاشارة بقوله تعالى فصلى لان رئيس الاعمال الصالحة طاعة الله وخدمته وههنا تم الكلام في مراتب النبوة وذلك لانه تعالى
بين حال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قوته النظرية ثم في قوته العملية ثم امره بعد ذلك بالدعوة الى الله تعالى ثم اردفه ببيان ان
السامعين منهم من يحملهم الخوف والخشية على القبول ومنهم من لا يكون كذلك فيقعون في العذاب الشديد وهو العذاب بالنار
والبقاء في حالة لا يكون موتاً ولا حيوة ثم ذكر مراتب احوال السعداء من اتباع الانبياء عليهم السلام وهي الاحوال الثلثة التي ذكرناها
وبينا انه لا مزيد عليها لان المطلوب اما ازالة ما لا ينبغي وهو قوله تعالى قد افلح من تزكى واما تكميل القوة النظرية بالمعارف الالهية وهو قوله
وذكر اسم ربه واما تكميل القوة العملية بالاعمال الصالحة وهو قوله تعالى فصلى وههنا آخر الكلام في تقرير النبوة المطلب الثالث من
مطالب هذه السورة في تقرير المعاد واليه الاشارة بقوله سبحانه وتعالى بل تؤثرون الحيوة الدنيا والآخرة خير وابقى واعلم ان هذا
البيان بيان تام وافي كامل في تقرير المعاد وتقريره ان اللذة مطلوبة لذاتها والخلق قد ادركوا في هذه الحيوة الجسمانية انواع اللذات
الجسمانية وما ادركوا شيئاً من السعادات الاخروية واليه الاشارة بقوله بل تؤثرون الحيوة الدنيا ثم انه تعالى نبه الخلق على الوجه الذي
يرجح السعادات الاخروية على السعادات الدنيوية والآخرة خير وابقى وهذا البيان اقصى ما يمكن ان يذكر في هذا الشأن وتقريره ببيان
امرين الاول ان اللذات الاخروية خير من اللذات الدنيوية ويدل على صحته وجوه الاول ان اللذات الجسمانية مشتركة فيها بين الناس

والبهائم

والبهائم والديدان والخنافس واللذات الروحانية مشتركة فيما بين الانسان وبين الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين فيكون لذات
الروحاني افضل الثاني ان اللذات الجسمانية لو كانت خيرات وسعادات لكان كلما كانت هذه الاشياء كانت السعادات
والكمال اكثر ومعلوم انه ليس كذلك لانا لو فرضنا عاقلاً فهماً له الاكل والشرب والجماع وكان كل عمره مقصوراً الى اصلاح هذه المهمات
كان منسوباً الى الخسة والرذالة والى انه كالبهيمة واما كل من كان اعراضه عن هذه الاحوال اشد وبعده عنها اكثر كان حاله الى الكمال
اقرب فعلمنا ان اللذات الروحانية خير من الجسمانية ولهذا السبب ان العاقل لا يقدم الى الجماع عند حضور الناس ولو كانت تلك اللذة
من باب الكمال والسعادة لكان اظهاره اولى من اخفائه والعاقل لا يفتخر بالاكل الكثير وكل ذلك يدل على صحة ما ذكرنا الثالث ان جوهر
الروح اشرف من جوهر البدن والابتهاج بالمطعوم والمنكوح فثبت بهذه الوجوه ان الآخرة خير من الدنيا واما المقام الثاني وهو بيان
ان الآخرة ابقى من الدنيا فهو ظاهر لوجوه الاول لانه لا شك في انه لا بد من الموت وحينئذ ينقطع كل خيرات الدنيا والثاني وهو ان اللذة
الحاصلة من الاكل والوقاع انما يحصل حال الاشتغال بالاكل وبالوقاع فاما بعد تلك اللحظة فان اللذة لا يبقى اثرها البتة ربما
انقلبت تلك اللذات آلاماً واما البهجة الحاصلة بالمعارف الالهية والعلوم القدسية والاخلاق الفاضلة فانها باقية دائمة آمنة
عن الزوال والانتقال فثبت بهذه البينات الباهرة ان الآخرة وابقى وانضم الى هذه المقدمة مقدمة اخرى وهي ان كل ما كان
خيراً وابقى كان بالايثار والطلب فصح ان الآخرة اولى بالايثار والطلب فانما جاز حذف هذه المقدمة الثانية لانها
كالبديهي المقررة في العقول السليمة واعلم انه تعالى لما قرر هذه المطالب الثلاثة ختم السورة بقوله ان هذا لفي الصحف الاولى
صحف ابراهيم وموسى والمعنى ان جميع كتب الله المنزلة ليس المقصود منها الا تقرير هذه المطالب الثلاثة وهي معرفة الالهيات
اولاً ثم معرفة النبوات ثانياً ثم معرفة المعاد ثالثاً واعلم ان التأمل في اسرار هذه السورة ينبه على ان الاشتغال بما سوى هذه المطالب
الثلثة عيب وان سعادة الانسان لا تحصل الا بمعرفة هذه المطالب الثلثة والله ولي الارشاد **الفصل الثالث** في تقرير امر المعاد والمقصود
من سورة والتين والزيتون هو اثبات هذا المطلوب وتقريره انه تعالى اقسم باربعة اشياء على امرين احدهما انه خلق الانسان في
احسن تقويم والثاني انه تعالى رده عن تلك الخلقة الفاضلة الكاملة الى اسفل سافلين واعلم ان هذين الامرين مشاهدان
محسوسان لان علم التشريح دل على ان خالق الانسان راعى انواعاً عظيمة من الحكمة في تخليقه واعتبر اقصى الغايات في الرحمة
والاحسان في هذا الباب ثم ان الحس يدل على انه بعد الانتهاء الى سن الوقوف يأخذ في التراجع والانتقاص والانتكاس قليلاً قليلاً حتى
يصل الى غاية الضعف والنقصان وهو المراد من قوله ثم رددناه اسفل سافلين ثم ههنا حصل سؤال مشكل وذلك انه تعالى
خلق هذه الابدان فعند ذلك هل له عناية بها او ليس له عناية بها فان حصلت له بتدبيرها عناية فكيف ابطلها وردها الى اسفل
سافلين وان قلنا انه ما كانت له عناية باصلاحها فكيف خلقها وكيف اعتبر جميع انواع العناية في تخليقها ونظم عمر الخيام
هذا المعنى بالفارسية فقال ۳ دارنده چو ترکیب چنین خوب آراست ، از بهر چه افکندش اندر کم وکاست ،
گر خوب نیامد این بنا عیب کراست ، ور خوب آمد خرابی از بهر چه خاست ، واعلم ان هذا الاشكال متبادر الى قلوب اكثر
العقلاء والله تعالى اجاب عنه بقوله الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون وتقرير هذا الجواب انه تعالى لو لم
يحصل للانسان سعادة في دار الآخرة لكان هذا السؤال لازماً لان السعي في اتمام هذا القصر الرفيع الشريف اولاً ثم السعي الشديد في تخريبه ثانياً لا يليق
بالحكمة بتقدير ان يكون المقصود من الايجاد ههنا القصر نفس هذا القصر فقط اما اذا كان المقصود من بنائه ان يكون آلة ووسيلة الى تحصيل مقصود آخر
وفي اول الامر يجب تحصيل تلك الآلة وعند حصول المقصود يجب طرحها وابطالها فعلى هذا التقدير لا يكون خلقه في احسن تقويم ورده الى اسفل سافلين عبثاً

وفارغاً عن الحكمة والامر ههنا كذلك لان الانفس الانسانية خلقت في مبدء الفطرة خالية عن المعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة
الشريفة كما قال في اخرى آية والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون فاذا
استعملت الانفس الانسانية هذه الآلات البدنية في تحصيل هذه المعارف والاخلاق الفاضلة فعند حصول هذه المطالب على سبيل الكمال والتمام
وجب ان تتخلص النفس عن البدن حتى تصل الى عالم النور فثبت ان بتقدير نفي السعادة الاخروية كان خلق البدن اولاً في احسن تقويم ثم
ردّه الى اسفل سافلين عبثاً وقادحاً في الحكمة لكن اللازم وهو القدح في حكمة الله تعالى قول باطل فالملزوم وهي نفي السعادة الاخروية هو الحق واعلم
ان رئيس المعارف هو معرفة الله تعالى والايمان ورئيس الاعمال الصالحة طاعة الله تعالى فلهذا السبب قال الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات
يعني انا خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه الى اسفل سافلين حتى يموت فيصل اليه بعد الموت اجر غير ممنون ولا مقطوع واعلم انه تعالى
لما نبه على هذا البرهان اليقيني قال فما يكذبك بعد بالدين اليس الله باحكم الحاكمين اي كيف يمكنك ان يكذب بيوم الدين بعد ما سلمت انه تعالى احكم
الحاكمين فان الحكيم لو بنى ثم هدم لا لفائدة فان ذلك قدح في حكمته اما لو بنى هذا البدن ليكتسب الانسان بواسطة الايمان والعمل الصالح ثم يهدمه
ليصل بعد ذلك الهدم ثواب الايمان والعمل الصالح اليه كان ذلك غاية الحكمة فلما ثبت انه تعالى احكم الحاكمين وجب ان يكون القول بالبعث والاعادة
حقاً فظهر بما ذكرنا ان هذه السورة برهان قوي في صحة القول بالمعاد وانه لا يمكن الزيادة على هذه المقدمات ولا النقصان عنها والله اعلم

الفصل الرابع في ضبط الاعمال الصالحة واعلم ان السورة المشتملة عليها سورة والعصر وتقريره ان الانسان بحسب قواه الغاذية
والنامية والمولدة يشارك النبات وبحسب حواسه الظاهرة والباطنة وشهوته وغضبه يشارك سائر الحيوانات واما بحسب عقله النظري والعملي فانه
يمتاز عن النبات وسائر الحيوانات فيظهر فضيلته اذا عرفت هذا فنقول الذي يظهر في اول الامر هو القوة الغاذية والنامية والمولدة والشهوة والغضب
والحواس الظاهرة والباطنة وعليه نشوهم ونماؤهم فاذا اتفق انسان كامل حيث يشرق عقله بانوار الالهية فحينئذ يرجع عن تلك الاحوال
البهيمية ويقبل على تحلية الاحوال الروحانية الملكية فلما كان اول الامر في حق كل احد ظهور النباتية والحيوانية فكانت هاتان الحالتان بالنسبة
الى السعادة الانسانية حجابات ناقصة خسيسة لا جرم قال ان الانسان لفي خسر يعني الاصل في الانسان انما هو الخسران لان الاصل
فيه انما هو الاشتغال بالاحوال البهيمية والسبعية ثم استثنى عنهم السعداء والكاملين وقد ذكرنا فيما تقدم ان السعادة الانسانية
محصورة في نوعين احدهما كمال قوته النظرية وهو ان يحصل له المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والثاني كمال قوته العملية وهو ان يكون
مواظباً على الاعمال الصالحة ثم ان الكامل في هذين النوعين انما يكون بالغاً الى الغاية القصوى ان لو صار مكملاً لغيره في هذين البابين اعني
ان يصير مكملاً لغيره في قوتهم العملية فثبت ان كمال سعادة الانسان ليس الا في هذه الاقسام اولها ان يكون كاملاً في قوته النظرية بالمعارف
الالهية وهو المراد من قوله تعالى الا الذين آمنوا وثانيها ان يكون كاملاً في قوته العملية وهو المراد من قوله تعالى وعملوا الصالحات وثالثها ان يكون
مكملاً لعقول الخلق في عقائدهم ومعارفهم وهو المراد من قوله تعالى وتواصوا بالحق ورابعها ان يكون مكملاً في افعالهم واعمالهم وهو المراد من قوله
تعالى وتواصوا بالصبر اي يوصون الخلق بالصبر على الاعمال الحسنة الشاقة وثبت بالبرهان ان الاصل في الانسان هو الخسران
وان الذي يسلم من حضيض الخسران الى اوج السعادة والكمال فانه لا يصل اليه الا بمجموع هذه الاحوال الاربعة فصار ظاهر هذه السورة منطبقاً
على البرهان العقلي اليقيني وانها مع كونها منحصرة محتوية على اقصى ما يمكن ان يقال في هذا الباب قال مولانا الرازي رضي الله
تعالى عنه وقد ذكرت لك تفسير هذه السور الاربعة في هذه المطالب الاربعة والله اعلم تمت الرسالة في سنة اثني واربعين
بعد المائتين والالف في غرة رجب

تمت بحمد

رساله في صنعة المستوره للشيخ الرئيس ابن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله اجمعين اما بعد بدانكه ميان من وخواجه ابي سهل ماجرايي
بود وحق دلالت کردم اورا در تامل بحکمت مستوره علم صنعت که بدو رسیدم بفکر وتامل خویش وخواجه حسین
از من چون خلوص ومحبت یافت رساله درین باب استدعا کرد این رساله را بی رمز وستر جهت او نوشتم که نهایت
شفقت درین سر عظیم غیر ازین نتواند بود تا بدان عمل نماید وتوفیق از جانب واهب العطایا دانم اکنون بدانکه چون
نظر من بامور کلیه طبیعیه دقیق بود ورای اصحاب کیمیا یکی از ان امور طبیعی بود وبیشتر کسانی که بعلم وهنر نسبت دارند
رای مذهب این قوم را باطل کنند چاره نبود مرا تا که مذهب این قوم را شناسم ودران تامل کنم چون در کتب این
قوم نظر کردم وتامل بلیغ نمودم سخنان افلاطون وتابعین او راحق یافتم ودران اقتدا نمودم پس بعد از دریافتن قواعد
ایشان بر اندیشه خویش باز گشتم اگر این کار ممکن است بر چه وجه تواند بود واگر ناممکن است از چه وجه تواند بود بعد
از [illegible] نظر دران دانستم که مارا ممکن است که سیم را برنگ زر کردانیم ومس را برنگ سیم پس چاره نباشد مارا از رنگ
سرخ کننده واز رنگ سفید کننده ودانستیم که آمیختن این رنگها را در اجسام صلب جز ممکن نشود مگر بگداختن وچون
گداخته شود هر رنگ که خواهیم مارا بدان غرض ممکن است بشرط آنکه آن رنگ را آتش نسوزد زیرا که اگر این رنگ آنچنان باشد که
اگر آتش بسوزاند از هیچ فائده حاصل نیاید واگر سوخته نشود اما بر آتش قرار نگیرد هم از ان فائده حقیقیه حاصل نباشد واگر
نیز مداخلت بکند الحام بااو نباشد بلکه از وی منفصل شود آن هم کفایت نکند ونیز منفصل نشود ولیکن شرط خاصی معدوم شود
ونقره را چنان نگرداند که سوخته نشود بدان چیزها که زر را نسوزانند اما نقره را سوخته کرداند چون کبریت ودیگر چیزها که زر را
از سیم بدان خلاص کنند هم فائده نکند یا نیز مس را چنان کند که سوخته نشود ونقره را هم بسوزد واسرب وارزیز وغیره را
آن فائده نبود پس مارا حاجت آمد بداروئی زرد کننده چنانکه مخالطت کند با اجسام چون بگدازد محترق نشود وچون چیزهای کرم
سوزنده بوی برسد متخلص نشود ونیز اجزای این اجسام بگدازد چنانکه چیزهای سوزنده اورا توثیق نکند نظر کردم در ادویات
مفردات بسیطه هیچ دارویی که این افعال دراو موجود بود نیافتم بدین صفت مذکوره مگر آنچه بارا جیف میگفتند که نباتی
هست مرا از این تاثیر است وکبریت سرخ هست واینها را این افعال بود پس مارا حاجت آمد که استنباط کنیم از روش خویش
وبعمل صنعت شریفه صبغ طلب کنیم که آتش اورا تباه نکند وجوهری باشد که با اجزای اجساد گداخته مخالط شود وجوهری باشد که عقد
کننده بود وبر آتش پایدار بود وحیلتی کنیم که اینها همه باهم بیامیزد چنانکه همه متحد شوند ویک جوهر گردند وآتش میان ایشان تفریق نکند
وصبغی که دروی بود رنگ کند وبان جسد مختلط شود وهرگز فرار نکند وثابت وقائم باشد وهر چه بدین پنج صفت قائم باشد
وآنرا اکسیر خوانند وصبغ او تمام بود وهر قدر که در تدبیر ناقص باشد در عمل ناقص بود ودر جان ودر یافت از تجربه نظر بطبیعت است

فصل بدانکه رنگ سفید کننده را چنان یافتم که سفید کند اجسام را ونفوذ کند تا بدان حال که نقره را رقیق گرداند واندرون وبیرون
اورا مانند سیم کند وسیم را نیز رنگ زرد کند صبغ کند که اندرون وبیرون او یکی باشد مانند زر معدنی که شفاف ونرم وتر ولطیف بود پس
اول یاد کنیم جوهرها که اصل عقاقیر واستحالات است که اورا طیار خوانند واگر مذکور را تدبیر کنیم تاثیر وفعلش زیاده شود ولیکن اورا
عیبی است که بر آتش قرار نگیرد ومجتمع نگردد وباهر چه که برآمیزد بزود مفارقت کند مگر با زر وارزیز چون بر آتش برد فرار نماید وقرار نگیرد

اما با آتش نسوزد ولی متصعد گردد پس ضرورت شد ما را بجهت این غرض مطلوب تدبیری و دفع موانع اعراضی
تا صبغ ثابت ازو حاصل شود پس دانستیم که او را تدبیرها توان کرد چنانکه با جسدهای گداخته در آمیزد
و ایشان را زنگ کند و همچنان سفید بر حال خود بمانند پس اول تدبیر او را چنان معلوم یافتیم که او را تجفیف کنیم و مائیت را
ازو باطل گردانیم تا چنان شود که خاک ریزه گردد و سحق ببرد تا گاهی که خواهیم که او را با چیزها دیگر ممزوج زنده نشود
و قابل رطوبت دیگر شود که باز خورد و در آتش مائیت او زایل شود و دُهن و وسخ که او را از معدن کسب کرده بود بمانند تا آن
ادویه با وی مختلط باشند بمانند پس تدبیر او آنست که اولا تصعید کنند تا آنچه رطوبت فضله باشد ببرد و آنچه صاف و نیک باشد که
بکار آید بظرف اثال نشیند همچنین هفت کرّه تصعید کنند تا تمامت رطوبت از وی جدا شود   هفت تصعید چون خواهیم که
او را تصعید کنیم اول او را بکشیم و سحق کنیم با چیزهای نشف کننده و خشک کننده و سوزنده مثل ملح و زاج و شب یمانی و آنچه
بدینها ماند و او را در اثال کنیم و آتشی معتدل در زیر او نهیم چنانکه شرط باشد و متصعد کنیم پس او را در شیشه تحقیق سازیم و غرض
ازینها تجفیف سیماب بود و نشف آن پس درین صبغ چون تجربه کنیم قوت مذکور زنگ کننده زیاده یابیم بلکه زنگش باقی
تر و خوشتر چنانکه خلاف نبود میان زنگ سیم کانی و زنگ وی بلکه زنگ وی سفیدتر و خوبتر بود و آن چیزیست که ما را این تجربه
معلوم شد و بفکر دقیق حاصل آمد   بعد ازین یاد کنیم صبغی که سیم را زنگ دهد قائم و دائم اما زنگ سرخ هیچ نیافتیم که در اول او
سرخ کننده باشد بلکه همه چیزها را در سیم نفوذ کننده و سیاه کننده یافتیم پس گوگرد را چنان یافتیم که چون وی سیم دهند
زردش کند اگر با وی ملاقات کند یعنی چون بوها در مالند پس او را سیاه کند و اگر سیم گداخته افکنند بسوزاند و هر چیز که چیزها را
بسوزاند و در سوختن سیاه کند شک نیست که اول او را زرد کند یا سرخ پس سیاه گرداند و این معنی را از اصول طبیعی دانستیم
پس معلوم کردیم که از چیزها چنین صبغ اصفر و احمر بعمل دقیق جدا چنان توان کردن و در آن شروع کردیم و گفتیم که هر چیزها که سوزنده بود چون
او را بحث طبخ دهیم بنار حضان اول آنچه از وی متحلل شود قوت ناریه محترقه بود از کبریت یا از علم یا از روغنها هر کدام که بود از اینها که سیم را
سیاه کند پس کبریت بهترین معدنیاتست پس طریق تحصیل آنکه او را با بوره بتر بر نهیم با آتش نرم چنانکه آن قوت را او کت دهد
و از دخان بیرون آورد و از جوهر او چیزها نسوزد و از دهنیت وی چیزها جدا گردد و از برای آن چنین کردیم تا صبغ تنها از وی جدا
شود و او را تدبیر کنیم چنانکه شرط باشد و جوهر کبریت باقی ماند از بهر آن چیز که یاد خواهیم کرد پس این ممکن نیست که او را
بدینها رفق توانیم طبخ کرد مگر در آبینه مضاعف چنانکه در آب کرمی که وی را هیچ جوشش نبود یا در زیر سرگین یا در آفتاب
یا بر خاکستر گرم و هر چند که رفق بیشتر کنی از فساد دورتر باشد تا این صبغ را تحریک تواند کرد و هر آبی که در وی اندک تیزی بود
جدا تواند کرد و هر آبی که در وی اندک تیزی بود جدا تواند کرد بلکه اگر آب شیرین اختیار کنیم این معنی حاصل شود لیکن آبی که در وی
شیرینی تر بود بهتر بود و سهلتر جدا شود و ما بعد ازین یاد کنیم که عمل این آب چون بود بحث آنکه بتجربه دانستیم پس او را با این
آب حدت طبخ دهیم تا چون آب سرخ کرده آب را برداریم و آب دیگر تازه بر او ریزیم و چون آب سرخ کرده همین عمل کنیم تا آب
برنگ خود بماند آبها را جمع کنیم و مقطر کنیم اگر آن آب سرخ باشد نیکو و اگر سیاه باشد سوخته بود پس چون سرخ باشد بکار داریم
و چند نوبت طبخ کنیم با عصارههای سرد چون خل مقطر و ماء حماض و ترنج و عصاره ماست ترشی و آرد کشک پس آن صبغ
در وی بجوشانیم تا مادیت تشنی منکسر شود و فعل ناریتش منقطع گردد و اندک قوتی در وی بماند که بضرورت اندام او زرد تواند
گرد و از سوزانیدن عاجز بماند و سیاه نتوان کرد پس این صبغ چون حاصل شود حاجت آید که او را ترکیب کنیم با آن فراهم

بدلی

پیش ازین مذکور تا با یکدیگر ممزوج کردند و خیشتی که یک جزو کردند بغایت سرخ و ثقیل و سیماب را بدین گونه سرخ کردن ممکن است
باید که محترق نگردد و این سیماب سرخ را چون مشمع و حل کنی ازین سیماب صبغ کرانمایه آید و چون در آب در آمیخته شود و امتزاج نیک
یابد مانند سنجرف شود و فرق میان سنجرف و این جوهر آن بود که سنجرف محترق شود و این جوهر محترق نشود و ما این عمل را از صناعت
سنجرف یافتیم زیرا که دانستیم که گوگرد با سیماب نیکو متحد شود و چون متحد گردد سرخ شود چنانکه سنجرف اما سرخ کننده بود و چون این
صبغ را با سیماب سحق کنیم متقابل یکدیگر بلکه صبغ کمتر و دفن سازیم در زبل تا نیکو ممتزج شود پس حاصل آید صبغی زرد کننده بغایت و نیز
روا باشد اگر سیماب سرخ نباشد زیرا که مخالطت این صبغ سرخ گردد چنانچه سنجرف لیکن سرخ کردن ممکن بعد از ولی بود پس حاصل آمد
ما را یک رنگی سرخ کننده و یک زنگ سفید کننده   و این باب یکی از ارکان پنجگانه است یاد کردیم در صدر کتاب   **فصل** در جوهر کبریت
و زرنیخ تا نیا و آن جوهری بود که بیامیزد با چیزهای گداخته و چاره نیست آن جوهر در نفس خود گداخته بود سفید باشد پس تفحص
کردیم چیزها یابیم که او را با چیزها گداخته افکنیم بیامیزد در آن غوص کننده و تیره کننده نباشد پس نیافتیم هیچ چیز الا گوگرد که از معدنیات
بهتر از وی هیچ چیز غوص نکند و مختلط نشود اما در آتش نپاید و بپرد و محترق شود و زنگ بکند و ملین را نیز اینچنین یافتیم پس حیلتی جستیم
در باطل کردن اوراق وی و زنگ داشتن تعلق وی و او را بر جسد نظر و تامل کردیم در تعلق و تبخر و احتراق وی و هر یک ازینها علت جست
چنان یافتیم که تعلق را علت ذوبان جسم او بود یعنی گداخته شدن وی و دخان که معدنی که میان اجسام بود و مقارنه اجسام
بیکدیگر در طبخ و نگاه کردیم در اصول طبیعی تا علت آن چیست چنانکه یافتیم که علت ایشان رطوبتی بود روان که آمیخته
باشد با اجزاء عرضی از گرد و غبار خشک کننده و محکم گشته چنانکه اگر آتش آن رطوبت را حل کند این اجزای عرضی از وی جدا
نشود از شدت مخالطت که میان ایشان بود بلکه آن اجزای عرضی با وی روان شود   و علت تبخر رطوبتی بود که آمیخته باشد
هم اجزاء عرضی حیثیتی که چون با آتش رسد و آتش او را بقوت بگذارد و منفصل شود و متصاعد گردد آن رطوبت بجهت
قوت نار و اجزای عرضی از وی جدا گردد و در زیر بماند و علت احتراق آن بود که رطوبتی که در جسم منطبخ شده باشد و آمیخته با
اجزای خشک با هم تا شاکله ناری در جسم حاصل شود حال این جسم چنان بود که مادام که مددی یابد از رطوبت که غذای آتش است
در وی قوت آن بود که بعضی از اجزای آن جسم را مستحیل همی کند یعنی بجوهر آتش همی گرداند پیش از تبخر یا با تبخر و از آن بخار آتشی حاصل
گردد و رطوبت فانی شود و ثقل باقی ماند سوخته و آن خاکستر بود و این جسم هرگاه که تبخر کند در حال تبخر مستحیل میشود و بناریت
شعله میگردد و سببها دور و نزدیک دیگر را درین کتاب ذکر نتوان بود پس تجربه ما را گواهی داد بر آنکه رطوبت مفرد محترق نشود
بلکه در اول بار که گرمی بوی رسد متصاعد شود پیش از سوختن و نیز اگر چنان بود که چیزها آن رطوبت جسم را بسوزاند جسم آن
رطوبت را از سوختن نگاه دارد بر مثال دهنیت که در اجسام ذائبه است و نیز هرگاه که رطوبتی منحصر شود یعنی خاصی که در دها
باشد یا در جسم نباتی یا در حیوانی و در آن جسم حرارت غریزی بود و قوتی فرج کننده بود و این رطوبت با اجزای خشک آن جسم منطبخ
شود و ممتزج گردد و روغن گردد و برافروزد و سوخته گردد و درین حال هم خالی نبود از دهنیتی اندک پس ما صواب چنانکه
از محترقه را از گوگرد جدا کنیم و دهنیت او را باطل تا در وی رطوبتی باقی ماند که گداخته گردد و آن تعلق کند در اجسام و بدان تدبیر و حیله
یاد کنیم پس معین شد که جسمها خالی نبود از مخالطه کردن مستحکم در اجزای یابسه با چون خواهند که آتش آن را تبخر کند اجزای یابسه از وی جدا نشود
و اگر غالب این اجزا یابسه بود همچنین روغنی گردد بلکه آمیخته شود با اجزای خشک و گداخته گردد تا نرم شود چون الکین پس سوخته گردد
و اگر غالب رطوبت بود و اجزای یابسه بر سبیل مذکور مغلوب و خواهد که بپرد و تبخر کند بخاری که درین حال بود دخان بود پس چون تجربه

کردیم این معنی را در کوگرد یافتیم که چگونه تبخر کند بخار او را دخان یافتیم و چون چنین بود مائیت او آمیخته بود با یبوست باهم
دانستیم که بتخلیص آب صرف نکرد پس چون بتجربه نظر کردیم بیشتر یبوست بتصعید ازو بر شود درست شد ما را که او بتبخر تباه
نشود یعنی چنان نیست که بتبخر همه رطوبت از وی جدا گردد و یبوست که ثقل باشد بماند بلکه رطوبت وی ممازج است با یبوست ممازجتی
محکم و دانستیم که چون رفق کنیم بتحمل آتش که احتراق را از وی جدا توانیم کرد تعلق از وی باطل نشود پس تفکر کردیم در باطل کردن احتراق از وی
و او را بر چند وجه یافتیم یکی آنکه اول او را تشویه کنیم با چیزها که محرق نشف کننده پس تصعید کنیم زیرا که در وقت تصعید آنچه ازو محرق خواهد
شد محرق شود و آنچه محرق نخواهد شد خالص و سلیم بماند و اگر در تصعید چیزی که محرق با خود برد دیگر باره واپسی هم بپزیم تا او بتبخر متصعد شود چنانکه
در وی هیچ اخلاط محرقه نماند و چون او را در سیم افکنیم نسوزد و تباه نکند و پیش ما را درست شده بود بقیاس طبیعی که این عمل از جوهرها در وجود
آید چنانکه این معنی برطوبتی تمام شود که حاصل کند بهر وجه که باشد و دیگر رطوبات که محرق باشد ما آنرا باطل کردانیم و نیز بسیاری از رطوبات
وی متحلل بود باقی که بماند رطوبتی باشد که نیک با یبوست مخالط شده باشد و مستحکم گشته زیرا که از رطوبت آنچه فضل است
و آنچه محرق میشود و آنچه ماند رطوبتی است جامد پس اینست که گداخته گردد در آتش و روغن شود پس چون تجربه کردیم چنان یافتیم که از وی
در وی ماند سفید میگرداند آن چیز را که سفید نباشد هر گاه که آن چیز را بگذاری و آنرا در وی محبوس کنی چنانکه از وی متخلص نشود یا آنکه سر او را
سخت کنی یا آنکه با چیزهای دیگر ممازج سازی پیش ازین معنی را بقیاس دانسته بودیم که در چیزی سفیدی که با چیزها ممازج شود و او را سفید
کرداند و تجربه ما این معنی را تصدیق کردیم چون او را چنان یافتیم که تعلق میگیرد و غرض حاصل شد پس روا باشد که کوگرد را تصعید کنیم بلکه او را
در روغن یا در آب ببریم تا ناریت ازو متحلل گردد و بسیاری از رطوبات وی که غالب بود بر یبوسات متبخر شود و باقی از رطوبتی که در خفیقی است
در یبوست بماند و آن متخلص نشود بلکه در وی متحرک شود و او را گداخته کردانند پس در یکی نیابد که مجتمع شود و چون این طریقه بدانستیم کوگرد را تمام
یافتیم هر سرخ را و سفید را و کوگرد بسرخی اولی و زرنیخ بسفیدی بهتر و دیدیم آنرا بتجربه که ما را افتاد زیرا که هیولا قابل صورت خاص است و ممکن
و ممکن است ما را آنچه سرخ خواهیم کردن در وی فضیلتی زیادت کنیم بآنچه او را سرخ کردانیم بدان چیزها که آنرا سرخ کردانند چون آب زاج و مانند
آن تا صبغ کردد زرد کننده و آنچه هر سفید را که ما بشیم ارکان وی سفید باید تا غرض حاصل شود و غرض مهم ترین از وی اکسیر خیست **فصل**
در جواهر الحام کننده اینجا رطوبتی باشد جامد شده چنانکه آتش او را متفرق نتواند کرد و این معنی ما را حاصل آمده است **فصل** در جوهرها
ثابت کننده چنان یافتیم که هرگز در آتش نگریزد و نیز در این کار را شایسته بود و این اجسام ذهب بود و غیر ذهب و هر دو شایسته اند
لیکن ذهب بمثابه نزدیکتر است و مادامکه این اجسام مجتمع باشند ممکن نباشد که چیزها با ایشان در توان آمیخت که اجزای آن
اجسام را خورد کنند چنانکه مهیا گردد و غرض حاصل کند و اجزای ایشان را چون خرد شده بر آتش نهد که بحال خویش باز گردد هم غرض بر
نیاید پس صواب این بود که او را بسوزیم و تکلیس کنیم تا چون هبا شود یعنی چنان بود که ازو فا خود در افتد و چون چنین گردد صورت
نوعی او باطل شده باشد زیرا که ارسطاطالیس چنین پیدا کرده است در کتاب سماع طبیعی که تکلس صورت نوعی را باطل کند و چون این
حاصل شده باشد ممکن بود که از وی بعوض رسیم پس صواب چنان بود که عمل سفید را هم از سیم کلس کنیم و این اولی است و اگر از ارزیز
کنیم هم روا بود و عمل سرخ را از زر بهتر بود و اگر از مس بود هم شاید و روا بود و گویند که کلس لاجورد از مس بهتر باشد و نیز شاید که
کلس از اسفیداج سفید کیرند و زر را از سنجرف و غیره از داروها سرخ کننده پس چون حاصل آمد ما را صبغی و روغنی و کلسی بعد سرخ
کننده حاجت آمد ما را بترکیب او و عقد کردن میان این جمله تا یک جوهر شوند و با بدان مداخلت کنند و یک جنس کردن و ما بتجربه بسیار
دیدیم که اینها نیک بهم در آمیزند و تمزیج کردند و چون او را عقد کنند خشک شود و نیک ممازج شود و یک جسم گردد که محلی حلان یکی طیار بود و یکی

ثابت اگر او زیادت بود بر طیار طیار را با خود نگاه دارد و اگر غلبه طیار را بود ثابت را با خود ببرد و بسیار چیزها دیده ایم که
متحلل شوند و باز عقد کردند و قوت او بر جای باشد و ازینجمله ملح و نوشادر و زاج و دانسته ایم از اصول طبیعی که چیزهایی که اصلی
جوهر اصلی آن ارضی و مائی بود آنرا حل نتوان کرد و همچنین نیز دانسته ایم که این اکسیر که یاد کردیم اگر حل شود فعل وی باطل نشود بلکه از قوتها
آنچه ما را باید و بکار آید باقی ماند و تجربه ما قیاس ما را تصدیق کرد درین معنی پس موافق ترین چیزی آن دیدیم که نخست این چیزها را
تحلیل کنیم پس تشمیع پس مزاج پس عقد تا جوهر این چیزها متحد شوند و یک جسم شوند این چیزها بود برنگ سفید غوص کننده الحام
کننده ثابت و صابر در آتش و چنان گمان بردیم که اگر این چیزها را سحق سازیم و تسقیه دهیم بآبهای تیز محلل بر دوام ممکن بود که این
عمل بجای تحلیل کار کند پس چون تجربه کردیم وقت بودی که حاجت روا کردی و وقت بودی که نکردی بسبب ضعف در آلت
یا بسبب تقصیر در عمل یا از اسباب دیگر از جزئیات از آنچه آنرا ضبط نتوان کرد پس اعتماد برین دو در باب کردیم در تمام کردن صنعت الهیه یعنی
سحق و تسقیه بآب تحلیل کننده بحمد الله که ما را اکسیر حاصل شد و آنچه محتاج است مر سیم را پاره نوشادر است و فلفل و علین و سیم
و اسفیداج و رصاص یا جسد دیگر مکلس این جمله مرکب کرده و جهت زرد صبغ کوگرد و سیماب و کوگرد مبیض و کلس زر یا مس یا
لاجورد و بهتر آن بود که سرخ کرده باشند **فصل** در غیر معدنیات شنیدیم که موی و خایه و خون و بسیاری از اجزای حیوانات ممکن
بود که از آن اکسیر کنند جهد و حیلت کردیم و تجربه کردیم تا او را هیچ تاثیرها هست یا نه چنان یافتیم که در اجسام هیچ تاثیر نکند الا ار
آن متعلق شود بر اجساد تا بدان محل که کوی سیم را زردی بپوشانیده و اگر سیم را در وی افکنی یا مرور ها رنگ گیرد پس دانستیم که در وی
صبغی هست و تعلقاتی دارد و دانستیم که موی و خون و جمله چیزها که منطبخ شوند و مالح باشند آبها بر آن همه ملح ضایع شود و دانستیم که اول
چیز بکه از وی جدا شود نیز آب بود پس روغن زیرا که او بر آتش بیشتر پای دارد پس آنرا تقطیر کردیم با آتش نرم بقرع و انبیق چنان یافتیم که
نخست آب زرد از وی بیرون آید پس روغن پس ثفل را بسوختیم با آتش چند بار تا کلسی گشت ثابت پس دانستیم که صبغ در روغن
وی است پس او را مقوم کردیم و بختیم نیز در چیزها دیگر با نمک او در آب وی زیرا که آن آب حار باشد و مالح و از وی نوشادر بیدا هی آید
پس او را برفق بپزیم تا صبغ ازو بیرون پس روغن آنرا برگرفتیم و به بختیم بآب معتدل در مدت تا آنرا سفید کرداند و پاکیزه و او را
از وی جدا کرداند و تعلق در وی حاصل آید پس کلس آنرا پاکیزه کردیم و حل کردیم تا هبا شد و سفید گشت پس آنرا اینجا بمنزلت
سیماب یافتیم در معدنیات و روغن را بمنزلت علم و فلفل در معدنیات و کلس را چون دیگر کلسها در آن باب و اکسیرها که ازو
حاصل شد چون اکسیرها باشد که از معدنیات حاصل آمده باشد بلکه بهتر ازو قوت طرحش زیاده و قوت دیگر دارد که در معدنیات
بنود **فصل** چون خواهیم که سیماب را جامد کنیم اگر از برای ابیضی بود با قلعی و اگر از برای احمر بود با اسرب و حل او چنان میباشد که
در حقه کنیم و خاکستر را بر وی بر کنیم با قرشیشا ذهبی با کبریت و بیاض ها با قرشیشا فضی با خاکستر پس ارزیز گداخته بر وی ریزیم یا اسرب
گداخته بر وی ریزیم چنانکه با وی نیامیزد چند نوبت چنین کنیم تا جامد شود و اگر خواهیم او را در خرقه کنیم و در دسته هاون در ان گداخته نهیم و آن
خاک درد کنیم و در وی نهیم تا عقد شود اما حل چنان بود که هر دارویی که خواهند حل کنند در قاروره کرده یا در خم سرکه تعلیق کنند یا در چاهی
بزبل اسب نهند یا در قرع و انبیق اعمی یا بخارهای آب حاد و آن آبها بود که در وی شبخار و آهک بود بجنبه چند کرت تا چنان شود که چون بر وی
در وی برنی در حال بسوزد پس اگر بهر نقره باشد پاره نوشادر نیز در آن آبها افکنند و اگر بهر زر باشد کوگرد و زاج و این داروها در آن تعلیق
کنند در بخار و در قرع اعمی و چون این طریق سپرده شود در مدت چهل روز و غایتش سه ماه حل شود و چون حل شود این آبها را باهم
جمع کنند و دفن کنند تا هم بر آمیزد پس آنرا در آلتی کنند و دفن کنند در خاکستر گرم مادام تا سطر شود و منعقد گردد که این اکسیر باشد طریق دیگر

آنست که این دارو هارا با آبهای حاد باهم میسایند تا بوی حل شود پس تشویه همی کنند مقدار سه نوبت یا بیشتر یا کمتر یا
چنان شود که همه متنجز شود و بخار گردد و هیچ خاکستر نماند از وی و بباید دانستکه این اکسیر بدان صبغی که در وی است عوض کند
و بدان کلسی که در وی است ثابت باشد و روغن جامعست میان طبع لطیف و کلس کثیف وی و مائیت وی و سیمابی که
در وی است حل کننده است هر صبغ را پس دهن با صبغ و کلس عوض کند و آنجا در کل کلی رسم بدیدار بود و این دهن و صبغ
با وی پایدار باشد مثال زنک سرخ در عناصر آتش است و مثال دهنیت هوا و مثال مائیت سیماب که آب باشد و مثال کلس
زمین سیم را این سه بس بود که در وی نار مجا باید و زر را این هر چهار تمام ها باید تا تمام شود ان شاء الله تعالی و تبارک و لله الحمد و المنة

اتمام یافت تعلیم شکسته رقم مصطفی بحب رئیس الاطباء السلطانی در ۱۲۴۴

رسالة الاستنباط فی بیان المبداء والمعاد

بسم الله الرحمن الرحیم ۰ سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا ۰ الحمد لله الذی قدر فهدی ۰ وخلق الجنة دار خلود ابدا اعدها
للمتقین مقاما حسنت مستقرا ومقاما لهم فیها ما یشاؤن ولهم منها ما یدعون مفتحة لهم الابواب یؤتون فیها
بفاکهة و شراب ۰ وعندهم قاصرات الطرف عین یطاف علیهم بصحاف من ذهب واکواب من معین تجری من تحتهم
الانهار اکلها دائم وظلها تلک عقبی الذین اتقوا وعقبی الکافرین النار یلبسون فیها سندسا وحریرا لا یرون فیها شمسا
ولا زمهریرا لهم فیها نعیم مقیم ورضوان من الله اکبر ذلک الفوز العظیم ضرب الله مثلا رجلین احدهما ابکم لا یقدر علی شیء
وهو کل علی مولاه اینما یوجهه لا یأت بخیر هل یستوی هو ومن یأمر بالعدل ومن احسن قولا ممن دعا الی الله وعمل
صالحا وقال اننی من المسلمین ولا تستوی الحسنة ولا السیئة ثم الصلوة والسلام علی من کان نبیا وآدم
بین الماء والطین وعلی آله واصحابه الطیبین الطاهرین ۰ اما بعد فقد اختلفت اقوال العلماء الراسخین واضطربت
آراء الفضلاء المتبحرین والائمة المجتهدین المفسرین المؤمنین فی ان الجنة التی اهبط منها آدم علی نبینا وعلیه
الصلوة والسلام هل هی جنة الخلد التی هی دار الثواب ام جنة من جنان الارض مخصوصا علی هذا الخلاف کغرسی
رهان لم یظهر لاحدهما ترجح علی الآخر وکنت ممن اطلع علی بعض تلک الاقاویل وجال بفکره فی تلک التأویل
فاستنبطت من آیات التنزیل الجلیل ما یرجح انها جنة من جنان الارض اما بفلسطین بین مصر ومدین واما
بعدن اسکنه الله تعالی ایاها اکراما واحسانا وتفضیلا وامتنانا فاهبط منها باقتراف الذنب کاقتراف من قصته
القرآن الکریم بقوله تعالی فاخرجناهم من جنات وعیون وکنوز ومقام کریم وقوله تعالی لقد کان لسبا فی مسکنهم
آیة جنتان عن یمین وشمال الآیة اربعین دلیلا فمنها قوله تعالی للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة ولا اصل
بقاء ما کان علی ما کان اذ لم یثبت رفع آدم وحوا الی السماء التی هی مکان الجنة ولو رفعهما لمن الله علیهما بذلک
کما من علیهما باسکانهما الجنة ومنها قول الملائکة علیهم السلام اتجعل فیها من یفسد فیها ومن یفسد کیف
یسکنه الله جنة الخلد التی هی دار السلام المنزهة عن الارجاس والآثام ومنها قوله تعالی خلیفة اذ الخلیفة
لا یکون الا حاکما والحکم لا یکون الا بین خصمین ولا خصومة فی الجنة قال تعالی ونزعنا ما فی صدورهم من غل
اخوانا ومنها ان الخلیفة لا یکون الا حیث الخلافة وقد نص تعالی علی انها فی الارض وان قیل هذا بعد الهبوط فالجواب
ان قوله تعالی جاعل فی الارض کان قبل خلق آدم علیه السلام بما لا یعلم الا الله ومنها قوله تعالی حکایة عن ابلیس

اللعین

اللعین قال یا آدم هل ادلک علی شجرة الخلد وملک لا یبلی فلو کانت جنة الخلد لما الحاح آدم الی
ابلیس طمعا فی حصول ذلک والا لزم تحصیل الحاصل لان جنة الخلد وما فیها من شجر وثمر وملک خالد
ابدا لا یبلی فکیف طمع آدم فی تحصیله والحال انه کان معلما فی العلم لا یجهل ان تلک الجنة لا یبلی ومنها قوله
تعالی ولا تقربا هذه الشجرة لقوله تعالی تمنی تکلیف ولا تکلیف فی جنة الخلد ومنها قوله تعالی ادخلوها
بسلام آمنین وآدم وحوا لم یسلما ولم یأمنا فی الجنة من العقوبة حیث بدت لهما سوآتهما وکشفت
عوراتهما قال تعالی فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما وهذا من اشد العقاب وافضح العذاب ومنها ان
اهل الجنة الخلد لا یخرجون منها ابدا بل مخلدون ابد الآباد وامد الآماد کما قال تعالی فی مواضع شتی من کتابه
خالدین فیها ابدا لا یبغون عنها حولا وآدم وحوا قد اخرجا من تلک الجنة فقال اهبطوا منها جمیعا بعضکم لبعض
عدو ومنها وهو اقوی دلیل والزم حجة سیقت فی هذا المقام ان جنة الخلد دار الله ودار اهل محبته وقربته
دار اهل الطاعة لا یعصون الله ما امرهم ویفعلون ما یؤمرون وقال الله تعالی فی حق اهل جنة آدم ربه فغوی
وکفی بالدنیا ذما ان الله لا یعصی الا فیها ولا یکفر بنعمة الا بها ومنها ان الله تعالی لم یخلق فی جنة شجرة کل
من اکل منها صار ظالما اذ ما من شجرة ولا ثمرة ولا مکان فی جنة الخلد الا وهو مباح لاهله غیر منهی عنه اذ
لیست دار تکلیف حتی یکون فیها نهی او امر او مکروه وقال فی حق جنة آدم ولا تقربا هذه الشجرة الآیة
ومنها ان الجنة دار خلود لا دار سکن وقال تعالی فی جنة آدم اسکن انت وزوجک الجنة وقال تعالی فی حق
جنة الخلد جنات عدن ومن عدن اذا اقام وقطن وقال تعالی حکایة عن اهلها الذی احلنا دار المقامة
من فضله ومنها ان الجنة دار ثواب وجزاء لا یدخلها احد قبل الحساب ومنها قیام الاجماع علی خلق آدم فی
الارض وخلقه من ادیمها والاصل بقاؤه فی اصل خلقته حتی یثبت غیره صریحا ومنها قوله تعالی اسکن انت
وزوجک الجنة اسند السکنی الیه فدل ذلک علی ان الجنة المأمور بسکناها کانت فی الارض فلو کان
منه متمکنا من سکناها واما جنة الخلد فلا یمکن الوصول الیها الا برفع الله تعالی الیها لقیل امتنانا علیهما ما یعلم
بالرفع الیها وقوله تعالی لا یبلی وکذلک شجرها وجنة آدم یبلی ملکها ویفنی شجرها بدلیل ما یؤخذ من قوله تعالی
حکایة عن اللعین هل ادلک علی شجرة الخلد وملک لا یبلی ومنها قد ذهب صاحب الکشاف من ان الجنة
والنار غیر مخلوقتین الآن وانما استند للنا بکلامه وهو علی مذهب الاعتزال ومخالفة اهل السنة
لما ان اهواد العلم یعول علیه فی مثل تفسیر القرآن العظیم لا فی مثل هذا الامر الذی لا یرجع به ضرر فی الدین ولا
فی الیقین ومنها قوله تعالی انی جاعل فی الارض حیث لم یقل فی الجنة ومنها قوله تعالی اهبطوا منها جمیعا
بعضکم لبعض عدو وصیغة الجمع لآدم وحوا والحیة وابلیس ویدل علی ان الجمیع کانوا فی الجنة وحاشا جنة
الخلد ان یدخلها الشیطان او الحیة ومنها ما قیل فی ان المأمور بالسجود لآدم انما هم ملائکة الارض لا ملائکة السماء
فدل ذلک علی ان مسکنه کان الارض ولو رفع الی السماء فذکر الله تعالی فی معرض الامتنان ومنها ما ذکر فی تفسیر قوله
تعالی فاوحی الی عبده ما اوحی قیل هو ان الجنة محرمة علی الانبیاء حتی تدخلها وعلی الامم حتی تدخلها امتک فهو یقتضی
ان التحریم کان فی الازل حین خلقها الله تعالی حتی یثبت اباحته ومنها قوله تعالی ان لک ان لا تجوع فیها ولا
تعری وانک لا تظماء فیها ولا تضحی انما اورد علیه النظم الکریم دون ان یقال ان لک ان لا تشبع وان تکتسی وان

تروى وان تنطلق ليطرق سمعه باصناف المحذرات ففيه تكليف وتخويف وحاشا جنة الخلد من
المخوفات والتكليفات ومنها ان قوله تعالى ان لك ان لا تجوع اى لك ان تشبع فظاهره يقتضى ان من
فى هذه الجنة لينفى الجوع والعطش وليس كذلك جنة الخلد فان اكل اهلها وشربهم ليس لآفة انما هو لقصد
التنعم والتلذذ فقط لانها آمنة من الآفات لانها دار السلام ومنها قوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم
من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم الآيات الى قوله تعالى ان تقولوا انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك آباؤنا من
قبل وظاهر هذا النص ان آدم وحوا يستخرج من ظهورهما قوم مشركون وكفرة فكيف يسكن جنة الخلد من يستخرج منها كفرة ومشركون
ومنها ان الله تعالى خلق آدم وحوا وجعل لهما نسلاً وقدر لهما حياتاً وموتاً وفناءً وبعثاً ونشوراً وحساباً وعقاباً
فكيف يسكنهم الله مكاناً لم يخلق فيه شيئاً من ذلك الا الحيوة الدائمة ومنها ما يكون بطريق الالزام وهو ان يقال هل كان
آدم فى الجنة نبياً يوحى اليه شرع مكلفاً ام لا لا سبيل الى الثانى بقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة وغير ذلك وان كان الاول
ثبت المدعى اذ لا اشتباه ولا شرع ولا تكليف فى جنة الخلد ومنها ان الله تعالى حكم فى ازله بالمعاد الجسمانى والحشر والحساب
والجزاء وادخال فريق النار وادخال فريق الجنة من نسل آدم فكيف يسكنهم جنة الخلد قبل ذلك ومنها ان اجسام هذه
الحياة لا يليق بروحانية تلك الدار لما ورد ان الله تعالى يخلق اجسام اهل الآخرة خلقاً محكماً لا يتحلل ولا يحتاج الى بدل المتحلل
لما ورد ان ضرس الكافر يكون كجبل احد وآدم وحوا لم يكونا بهذه الصفة بل كان عدادهما للامساك وبدل المتحلل
ومنها قوله تعالى اعدت للمتقين وان اعداد يقتضى كونها مدخرة وانها لا تدل الا فى زمن مخصوص لان التقوى لها
تكليف واختيار لا يكون الا فى دار الدنيا ولان ترتب الحكم على الوصف مشعر بعلية له ومنها قوله تعالى فيها
ما تشتهى الانفس وتلذ الاعين ولا شك ان الشجرة التى اكل منها آدم عليه السلام كانت مما اشتهاها نفسه
فلو كانت جنة الخلد لما عوقب بالاكل منها ومنها ان قوله تعالى ولهم فيها ما تشتهى الانفس يقتضى عموم
الاباحة وانه لم يحرم فى الجنة شئ ومنها وهو اقوى دليل وارشد ان اهل الجنة معصومون من الذنوب
والخطايا لان الله تعالى لخلقهم على اكمل ما يكون من صفات الكمال وسلامة الطباع وطهارة الخلايق فان قلت
جميع ما قدمته من كون اهل الجنة لا يخرجون منها وكونها معدة ويكون اهلها كذا وكذا الى غير ذلك ليست بصفات
ذاتية للجنة وانما ذلك بفعل الله تعالى فجاز وصفها فى ذلك فى وقت دون وقت قلت ان الله تعالى لما خلق
الجنة خلقها على هذه الصفة وخلق اهلها على تلك الحال ولا تبديل لخلق الله تعالى فخلق الاحراق فى نار جهنم
والنعيم فى الجنة تذييل فان قلت كيف كانت الوسوسة لآدم عليه السلام من الشيطان قلت الذى يظهر لى
انه وسوس اليه كما يوسوس الينا فى الدنيا بالمعاصى بان القى فى نفسه ان الله تعالى انما نهاك عن هذه الشجرة
لانه تعالى قدر عليك الموت ولعلك ان اكلت منها فسخ الله تعالى ذلك واخلدك فى الدنيا لم تمت وكنت
بشراً ملكاً واحال مخالفة النهى على عفو الله تعالى كما لنا فى الاقدام على المعاصى بوسوسته وتسويله او اول
النهى باجتهاده على القول بجواز الاجتهاد على الانبياء عليهم السلام كما قيل فى قوله تعالى ففهمناها سليمان لا
ان ابليس كلمه جهاراً كما يعطيه ظاهر المقاسمة لان الوسوسة ينافى ذلك خصوصاً علمه عليه السلام بعداوته وشقاوته
وشدة حسده له ولقوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وابعد من ذلك ما يقال انه دخل
الجنة فى فم الحية لان امر ابليس وطرده وشقاوته ملأت السموات السبع والارضين السبع ووصل

علمه الى من فيهن من الحجر والشجر فضلاً عن ذوى العقول من الملائكة والبشر فكيف يخفى على خزنة الجنة
دخول ابليس فى فم الحية الا ان يراد بها حية فى الارض وان اريد ذلك فلا يحتاج الى الدخول فى فم الحية
كيف وهم جواهر مجردة لا يخفى على احدهم ما يفعل الآخر ولا يعجزه فحملنا معنى المقاسمة على تكرار الوسوسة منه
وتأكيدها من اللعين لان من اراد تحقيق معنى من المعانى وتأكيده وترويجه اقسم عليه فهو من باب اطلاق
السبب كما فى قوله تعالى فاخرجهما مما كانا فيه وانما خرجا بامر الله تعالى لكنه كان سبباً فى ذلك وهم ليسوا
معصومين من وسوسة الشيطان كما يؤخذ من نص الآية الكريمة ولا من ان يخلط عليهم كما فى قوله تعالى
وما ارسلنا من رسول ولا نبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته ولا من ان ينسيهم بدليل قوله تعالى
وما انسانيه الا الشيطان وقوله تعالى الا القى الشيطان فى امنيته لما روى انه صلى الله عليه وسلم كان فى نادى قريش
اذ نزل عليه سورة النجم فتلاها عليهم حتى انتهى الى قوله تعالى ومناة الثالثة الاخرى فخلط الشيطان فى تلاوته
حتى قال تلك الغرانيق العلى ان شفاعتهن لترتجى فتبشر المشركون فاخبره جبريل عليه السلام بذلك فاغتم فؤاده
تعالى بهذه الآية وقوله تعالى وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين وبدليل ما نقل المولى ابو السعود فى
سورة الانبياء فى تفسير قوله تعالى فظن ان لن نقدر عليه قيل كانت خطرة شيطانية سبقت الى فهمه فسميت
ظناً للمبالغة ولا من ان يخفى عليهم كون الملقى فى النفس الوسوسة فى ذلك الوقت الشيطان وهذا كله لما
خلق الله تعالى فى اللعين من قوة التصرف فى بنى آدم لكن الله تعالى يعصم بالتنبيه والايقاظ الى كيده ومكره
عباده بدليل قوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان وقول اللعين الا عبادك منهم المخلصين فتلخص من
ذلك ان كون آدم ويعلم ان ابليس اول من كفر بالجنة ولعن من طرده اول شقى فى العالم تنفصح بنفحته
ويقتدى به فى ضلالته تمت الرسالة على يد العبد مصطفى بحسن الاطباء السلطانى فى سنة ١٢٤٥

رسالة في المبدأ والمعاد للمولى محمد امين المشتهر بصدر الدين زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي فضل العالمين على العاملين وهداهم سبيل الرشاد وكرمهم بسلوك سبيل النجاة في معرفة المبدأ
والمعاد ثم الصلوة والسلام الاتمان على الفارقليط الذي رفع الحجب الرقايق عن وجه جمال الحقايق وعلى صحبه ما
نبت زهر في الربا وفاح الشقايق وبعد فيقول الراجي عفو ربه الهادي محمد امين ابن صدر الشرواني الشهير
بملا زاده حفظهما الله تعالى عن موجبات الندامة هذه نبذة من الحقايق وزبدة من الدقايق جربت بها البراعة
واهديتها الى من فاق في البراعة وحاز قصبات السبق في مضمار الرياسة والبلاغة المستجمع للفضائل الانسية المتكمل
بالكمالات القدسية المتخلق بالاخلاق الملكية المتحلي بمحامد الاوصاف العلمية والعملية نور حديقة الكتابة والسياقة
نور حدقة الديوان الرياسة الذي تقاصر عن احصاء مدايحه قولي وفعلي اعجابه من تفرسوا في جوده الصفا وسموه
باسم لعلي مد الله ظله وابد علينا وبله وطله وادامه للعاملين عونا ونصيرا وللعالمين غوثا وظهيرا فان تلقاه بحسن
القبول فهو غاية المسئول والا فعلى الله التكلان واليه الرجعى واقول متوكلا على الله ومستعينا بلطف الاله
قال الله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون وقال تعالى ايحسب الانسان ان يترك
سدى فالانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى وهو وان لم يكن ازليا لكنه ابدي ووطنه الاصلي بساط القربة وهو
في العالم الشهادة في الغربة فحقيقة الانسان ليس هذا الجوهر المحسوس والبدن الملموس بل هي لطيفة ربانية نورانية
روحانية سلطانية خلقت في عالم اللاهوت في احسن تقويم ثم ردت الى الابدان كما قال عز وعلى لقد خلقنا الانسان
في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين اي الى عالم الابدان الذي هو اسفل في نظام سلسلة الوجود لان اولها جوهر عقلي
ابداعي كما قال عليه الصلوة والسلام اول ما خلق الله العقل وهو المراد من النور والقلم المذكورين في الحديث وهناك
الوجود والنور في غاية الشرف والكمال ثم تنزل منها اخذا في النقصان الى ان يبلغ غايته وهو عالم العناصر والابدان
المسمى بعالم الملك والشهادة وتلك اللطيفة هي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب الا انها لما كانت
في اصل الفطرة ناقصة مستعدة لاكتساب كمالاتها اللايقة بها بواسطة القوى الجسمانية والالات الجسمانية ارسلت
مع راس مال العقل للتجارة الى عالم الغربة والابدان لتربح بتحصيل كمالاتها فيرجع الى الوطن الاصلي سالما غانما ويتمكن
في عالم اللاهوت في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقليل ما هم فان الاكثرين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت
تجارتهم وما كانوا مهتدين فالبدن للروح بمنزلة المركب والالة وتعلقه به بواسطة الروح الحيواني الذي هو بخار
يحصل من لطيف الاغذية ينبعث من القلب ويفيض عليه قوى الحيوانية فيسير حاملا لها الى اعماق البدن بواسطة
الشرايين كالشمع اذا ادير في زوايا البيت ثم ان تعلقه بالبدن ليس تعلقا حلوليا واتحاديا بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق الملك بالمملكة الا
ان هذا التعلق لما كان في هذه النشأة استحكاما وشديدا شبيها بالاتحاد انصبغ الروح بصبغ المادة وتكدر بالكدورات البشرية وتلوث بالعلائق
بالقاذورات الجسمانية ومال الى اللذات العاجلة والشهوات الفانية كما قال الله عز وجل زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين
والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحيوة الدنيا والله عنده حسن المآب فنسي الروح وطنه
ولقاء محبوبه الحقيقي بعد الانفكاك كما قال سبحانه وتعالى اليوم ننسيكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا وقال تعالى ولقد عهدنا الى آدم من قبل

فنسي

فنسي ولم نجد له عزما فبعث الله رسلا مبشرين ومنذرين ومذكرين لهم انهم الى ربهم راجعون كما قال عز من قائل وذكرهم
بايام الله اي ايام وصال الله فافترق الناس فريقين فرقة اجابوا داعي الله وآمنوا برسله وهم الذين لم ينطفي
نور فطرتهم التي فطر الله الناس عليها الا انهم على طبقات متخالفة حسب تفاوت استعداداتهم وفرقة غلبت عليهم شقوتهم
وهم الذين ختم الله على قلوبهم وهم لا يؤمنون قال الله تعالى يوم يأتي لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقي وسعيد فيجب على العاقل
ان يجتهد في تحصيل الكمالات السرمدية والسعادات السنية ليحصل له الحيات الابدية فنقول السعادة العظمى والمرتبة العليا
للنفس معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال في النشأة الاولى
والآخرة وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد وهو المراد من الايمان بالله واليوم الآخر ولهذه المعرفة طريقان احدهما طريقة اهل النظر
والاستدلال وثانيهما طريقة اهل الرياضة والمجاهدات والفرق بينهما ان اهل الطريقة الاولى يعلمون ما يراه اهل الطريقة الثانية وهؤلاء
يعاينون ما يعلمه الاولون كما حكي ان ابن سينا بعد ما لاقى الشيخ ابا سعيد ابو الخير قدس سره وجرى بينهما ما جرى قال ان الشيخ
يرى ما نعلم والشيخ قدس سره قال ان ابن سينا يعلم ما نرى ثم ان السالكين للطريقة الاولى ان كان مستندهم في ذلك الادلة
السمعية المستندة الى الوحي وما ينتهي اليها فهم اهل الشريعة والمتكلمون والا فهم الحكماء المشاؤن والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا في
رياضتهم احكام الشريعة فهم اهل الطريقة والصوفيون والا فهم الحكماء الاشراقيون وحاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقي
في مراتبها المبينة في الحكمة الرسمية والغاية القصوى من تلك المراتب هي العقل المستفاد الذي هو ان تصير النفس مشاهدة لجميع معارفها اليقينية
بحيث لا يغيب عنها شيء وذلك لا يكون الا بعد ملاقات النفس بالمبادي العالية ملاقيا روحانيا لاتصالها بالملاء الاعلى اتصالا عقليا فلا
يوجد هذه المرتبة لاحد في هذه الدار بل في دار القرار الا للمتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات اذ قد يوجد لهم في
هذه الدار لمعات من ذلك كبروق خاطفة وحاصل الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية والترقي في درجاتها الاربع التي اولها تهذيب
الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية كالبخل والحرص والعجب والكبر والرياء
ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب ويسمى هذه المرتبة بالتخلية وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية
والملكات السنية ورابعها ما يحصل له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جمال الله تعالى وجلاله وقصر
النظر على كماله وما دام العارف لم يقطع هذه المراتب فهو سائر الى الله فاذا انتهى الى المرتبة الرابعة فقد انتهى سيره الى الله تعالى ويبتدي
درجات السير في الله ودرجاته فانتهاء السير الى الله بمنزلة الوصول الى طرف البحر والسير في الله بمنزلة الخوض في لجة البحر فالعارف الواصل الى
بحر الحقيقة اذا خاض لجة بحر الوصول لا يزال ينخلع عن القيود البشرية ويرتفع عنه الغواشي والحجب الجسمانية الى ان يخرج عنها بالكلية ويتخلق
باخلاق الله فاذا يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من
الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه
فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فهذه مرتبة توحيد الصفات ثم بعد ذلك تعاين العارف ان تكثر هذه الصفات وما يجري مجراها انما هو بالقياس
الى الكثرة واما بالقياس الى مبدائها الواجب فمتحدة فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك
سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد قال الله تعالى
وما الله الا اله واحد وهذه مرتبة توحيد الذات فليس هناك واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف

ولا معروف وهذا هو الفناء فی التوحید والنعوت الالهیة لکونها غیر متناهیة کما قال الله تعالی قل لو کان
البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی فلا ینتهی السیر فی الله الا بالفناء الساری فی بحر
التوحید قال صاحب الفتوحات المکیة بعد ما انتهی امر العارف الی ان یراه فی کل شیء وظهر له نسمات من
مهب بی یسمع وبی یبصر اراد العارف ان یلقی عصا السفر ویزیل عنه اسم المسافر فخوطب ان الامر لا نهایة
له وانه لا یزال مسافرا انتهی فاذا تصحوا وتفطنوا فرح النفس فی هذه التجارة تحصیل کمالاتها العلمیة والعملیة [illegible]
لیستعد بذلک لقرب جوار الملک الاعلی وخسرانها فقد تلک الکمالات والتوثق بالاعتقادات الباطلة والملکات الردیة
والاعمال القبیحة فکما تلتذ النفس بعد مفارقة الابدان بمطالعة تلک الکمالات وما یحصل لها من القرب بسببها
کذلک تتألم باضدادها وما یحصل لها من البعد بسببها قال النبی علیه السلام الا اخبرکم باحبکم الی واقربکم منی
مجالس یوم القیامة احاسنکم اخلاقا الموطئون اکنافا الذین یألفون ویؤلفون الا اخبرکم بابغضکم الی وابعدکم
منی مجالس یوم القیامة اساویکم اخلاقا الثرثارون المتفیهقون انتهی فبقاء النفس متألمة او متلذذة بعد خراب
البدن هو المراد بالمعاد الروحانی قال الله تعالی للذین احسنوا الحسنی وزیادة وقال ایضا ولا تقولوا لمن یقتل
فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون وقال فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین وقال یا ایتها النفس
المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة وقال ورضوان من الله اکبر واما المعاد الجسمانی فهو اعادة الروح فی
عالم المثال الی البدن المثالی الذی هو بعینه هذا البدن فی الاسم والماهیة لکن بنشأة اخری ملکوتیة مغایرة
للنشأة الاولی کما قال تعالی وننشئکم فیما لا تعلمون والجنة والنار کل منهما هو صور الاعمال والاعتقادات
اذ ما من عمل من الاعمال صالحات او سیئات الا ویتمثل فی الآخرة بصور مناسبة وان کانت معانی فی الدنیا فان الوحدة
الحقیقیة محفوظة فی الموطنین والجوهریة والعرضیة من احکام النشأة وآثار الموطن فالجنة وما فیها من الاشجار والاثمار
والانهار وغیرها من الحور والقصور والغلمان والولدان هی اعمالهم واخلاقهم ومقاماتهم واحوالهم تمثلت وصورت
فی امثلة وصور مناسبة ثم ردت الیهم ولهذا یقال لهم انما هی اعمالکم ترد الیکم الحدیث قال علیه السلام
ان الجنة قاع لیس فیها عمارة فاکثروا من غراس الجنة فی الدنیا فقیل یا رسول الله ما غراس الجنة قال التسبیح
والتهلیل وکذا جهنم وما فیها من درکات النیران وانواع الآلام وعذاب القبر وما یشاهد فیها من الحیات
والعقارب لیس الا صور الاعتقادات الباطلة ونتایج الاعمال الباطلة السیئة وثمرات الاخلاق الردیة کانت
فی الدنیا معانی فصارت فی الآخرة صورا فهم داخلون فیها دنیا وعقبی لکن لا یتألمون بها لکثافتهم وغلظ حجابهم وفرط
غفلتهم فان الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا الا یری ان من انفتح عین بصیرته وصار فی الدنیا من اهل الآخرة
یراهم داخلین فی النار وما فیها من انواع العذاب متمثلین بصور مناسبة لما غلب علیهم من الصفات الذمیمة قال الله
عز وجل وان جهنم لمحیطة بالکافرین وقال ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلما انما یأکلون فی بطونهم
نارا وسیصلون سعیرا وقال علیه السلام الذین یشربون من آنیة الذهب والفضة انما فی بطونهم نارا
وقال علیه السلام الجنة حفت بالمکاره والنار حفت بالشهوات وکذا الصراط هو صورة الاعتقاد والعمل فان لکل من
القوة العقلیة والقوة العملیة طرف افراط وطرف تفریط ووسط حقیقی هو الاعتدال والاطراف رذایل والاو

فضایل

فضایل وان الاطراف لها عرض عریض لا یکاد یقف عند حد والوسط سواء کان فی الاعتقادات او الاخلاق او العمل واحد
لیس الا اثنین بل لا یتصور فیه التعدد واستوضح ذلک من الخطوط الواصلة بین کل نقطتین فانها وان کانت غیر متناهیة
لکن المستقیم منها لیس الا واحدا کما لا یخفی علی اهله فالصراط المستقیم هو صورة هذا الوسط من الاعتقادات والاعمال والاخلاق
ولکونه محفوفا فیما بین الاطراف الکثیرة المتشابهة صار العبور علیه اشق وصار ادق من الشعر واحد من السیف ولذا قال علیه السلام
شیبتنی سورة هود لانه قد امر علیه السلام فیها بالاستقامة بقوله تعالی فاستقم کما امرت فمن تأمل فی عجایب ملکه وملکوته
وغرایب صنعه تعالی لم یستنکف عن قبول امثال هذا فان کلما یتعلق بالآخرة فهو من عالم الملکوت والمثال فان للنفس نشأة
وعوالم مختلفة کالوجود العلمی الاجمالی المسمی بالتعین الاول والوجود العلمی التفصیلی المسمی بالتعین الثانی ثم الروحی ثم المثالی ثم
الحسی العنصری وهی فی کل نشأة وعالم تختص بآثار واحکام کالممکنات باعتبار وجوداتها العلمیة الازلیة فانها بذلک الوجود
قدیمة لیس للجعل الجاعل نفوذ فیها باعتبار هذا الوجود والنفس تشاهد فی کل نشأة صورة تقتضیها تلک النشأة فکما انها تشاهد فی
المنام صورة لا تشاهدها فی الیقظة کذلک تشاهد فی حال الانخلاع عن البدن الحسی والانتقال الی البدن المثالی فی عالم المثال امورا
لم یکن تشاهدها فی الحیوة فان اصحاب المکاشفات وارباب المشاهدات من الحکماء المتألهین والصوفیة قالوا بین عالم المجردات
الروحیة اللطیفة المسمی بعالم الملکوت وبین عالم الموجودات العینیة الکثیفة المکتنفة بالقیود والعوارض المسمی بعالم الملک
برزخ مسمی بعالم المثال وفیه موجودات متشخصة مطابقة لما فی الخارج من الجزئیات مثال لها قائمة بنفسها مناسبة لما فی العالمین
المذکورین اما لعالم الملک فانها صور جسمانیة شبحیة مقیدة بقیود شبحیة واما العالم الملکوت فلانها معلقة غیر متعلقة بمکان وجهة
کالمجردات حتی انه یری صورة مثالیة لشخص واحد فی مرایا متعددة بل فی مواضع وامکنة متعددة کما یحضر ملک واحد فی الف مکان کقابض
الارواح ونافخها ومن هذا القبیل حضور بعض الاولیاء فی زمان واحد فی اماکن متعددة غربیة وشرقیة ففی العالم المثالی یتروح
الاجساد وتتجسد الارواح والی هذا العالم اشار سیدنا علیه افضل الصلوة والسلام بان لکل ملکا حتی قال ان لکل قطرة من المطر
ملکا ینزل معها ثم لتلک الصور المثالیة مجالی مختلفة مثل المرآة والمتخیلة والحس المشترک التی لها ایضا نسبة الی العالمین
اذا انقطع القوی عن الاشتغال بالامور الخارجیة العایقة وتحصل لها بذلک زیادة مناسبة الی ذلک العالم کما یحصل للمتجردین
عن العلایق البشریة والکدورات الجسمانیة کالانبیاء والاولیاء والنائمین والمرضی بل یظهر للانبیاء والاولیاء فی القوة الظاهرة
حیث حصلت لها تلک المناسبة بسبب الانقطاع عن الشواغل اما تری ان النبی علیه السلام کان یشاهد جبرئیل حین نزل بالوحی
والصحابة حوله کانوا لا یشاهدونه ثم ان العالم فی عالم المثال کحلقة فی بیداء علی ما ورد فی الحدیث فما ظنک بعالم یسع فیه الجنة
التی عرضها کعرض السموات والارض وباثبات هذا العالم ینکشف لک کثیر من الشبهات والامور المستوریة البعیدة من العقول
المقیدة بمقتضیات الحواس المشغولة بمستلذات القوی عن الارتقاء الی هذا العالم فضلا عما فوقه وبه ینحل ایضا کثیر من مشکلات البرزخ
والمحشر کظهور الاخلاق والسجایا فی القبر بالصور الحسنة او صورة النیران والحیات والعقارب وکوزن الاعمال من غیر حاجة الی تأویله
بوزن الصحایف وکخلق النار والجنة التی عرضها کعرض مجموع السموات والارض وکقصة معراج الرسول فانه کان بالبدن المثالی فی عالم
المثالی ولهذا قالت عائشة رضی الله تعالی عنها والله ما فقد جسد محمد صلی الله تعالی علیه وسلم وبهذا ینحل ایضا الشبهة
المشهورة وهو انه لو صار مؤمن غذاء لکافر وجزء من بدنه فاعادتها غیر متصورة ولو وقعت یلزم تعذیب الاجزاء
المطیعة والقول بان المحشور هو الاجزاء الاصلیة فان الله یحفظه عن ان یصیر جزء من بدن الآخر لا یجری نفعا

والشريعة المحمدية قاضية بحشر الاجزاء الفضلية لانه عليه السلام امر باجتناب الجنب عن قلم الظفر وازالة الشعر قبل الاغتسال
بل الاكفان ايضاً محشورة حتى امر عليه السلام بتجويد الاكفان ووجه الاخلال ان الانسان كان اولاً على نشاة روحانية ثم حصل له
في الدنيا نشاة عنصرية جامعة لجسمانية لطيفة وجرمانية كثيفة لان هذا العنصر له صفوة وكدر فما كان من صفوة فهو جسم ومثال وملكوت
وما كان من كدرة فهو جرم فالجرم كثيف ظاهر داثر والجسم لطيف باطن مدثور نسبته الى الجرم نسبة اللب الى القشر والنفس تحشر في ذلك
العالم في بدن جسماني وهو نشاة جامعة للروحانية والعنصرية ومن احكام هذه النشاة جواز الكون في مكانين فالمحشور المعاد هو جسمانية
جميع الاجزاء الاصلية والفضلية في الآكل والمأكول جميعاً ولعل مراد القوم بالاجزاء الاصلية هو هذا الملكوت المعاد لا ما يقابل الفضلية ثم
ان البدن المثالي الجسماني يتغذى وينمو ويعود رطباً طرياً بالايمان والاعمال الصالحة وكلما قوي الجسماني ضعف الجرماني ويتدرج في الرقة حتى
صار كجلد الحية كما نقل عن ابا يزيد البسطامي قدس سره انسلخت من جلدي كما انسلخت الحية وكلما رق الجرماني يظهر فيه نور الباطن ويتلالا
مشرقاً فيه قال الله تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود وقال عليه السلام من كثر صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار واعلى مراتب هذه
التصفية وغلبة الجسماني على الجرماني ما كان حاصلاً لنبينا عليه السلام حتى كان جرمانيته عليه السلام عديم الظل فالمؤمن لكون جسمانيته القوية
من الروحانية قوياً ورطباً ببركة الايمان والعمل الصالح صار قابلاً ومستعداً لاي تصرف كان كغضيب رطب يميل تارة ويستقيم اخرى
ولا ينكسر عند هبوب الرياح وبهذا يتعلق ارواح المؤمنين بابدانهم في النشاة الجامعة للتجرد والتعلق على سبيل الطوع والاختيار
واما الكفار والعصاة فقد قويت جرمانيتهم وغلظت وكثفت حتى كاد يذوب جسمانيتهم ولذا ورد ان ضرس الكافر مثل
احد وجلده اربعين ذراعاً بذراع الجبار فارواحهم لسببها وشدتها كما قال عز من قائل ثم قست قلوبهم من بعد ذلك فهي كالحجارة
او اشد قسوة لا يقبل التصرف الا بعنف ولا يتعلق في الآخرة بابدانهم الا بكره قال الله تعالى وله اسلم من في السموات طوعاً
او كرهاً فمثلهم كمثل نبت ضعيف يابس ينكسر ويتابى عن تقلبه كيف يراد وقال تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود
فلا يستطيعون فالمؤمن من النشاة الروحانية السابقة كان خالياً عن المعاني الجسمانية والخواص الروحانية فاذا قارن روحه الجسم
في النشاة الدنياوية حصل له ذوق المعاني الجسمانية فاذا فارقها ايام البرزخ يحصل له ذوق المعاني الخاصة به الحاصلة له ايام المفارقة
ثم اذا اتصل به في النشاة الجامعة اتصالاً اختيارياً ببركة الايمان والعمل فاز بكمال الطرفين الحيوة والممات فكانه يجمع بين التجرد
والتعلق حي دائماً ميت دائماً ونعيم جنة الاعمال اعني الحور والغلمان وانواع الاطعمة والاشربة وسائر اللذات الجسمانية من حظوظ
الحيات ونعيم جنة الايمان اعني اللقاء وسائر ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فلا تعلم نفس ما اخفي لهم
من قرة اعين كمشاهدة انوار الحق والانغماس في بحر النور من حظوظ الموت قال عليه السلام لا يلقى احدكم ربه حتى يموت واما
الكافر فلعدم قبوله هذه التصرفات بطوع واختيار لعداوته ويبسه فهو محروم عن خير الطرفين قال تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
وقال تعالى ان الله حرمهما على الكافرين وقال الله تعالى ايضاً ارجعوا وراءكم فالتمسوا نوراً فالكافر ليس له نعيم الجنة لعدم حيوته
ولا نعيم اللقاء لعدم موته وقال الله تعالى فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى وهذا هو الخسران المبين والضلال البعيد واعلم انه
ربما يقرع سمعك المثل ولا يغرنك تشابه المثل والمثال وتزعم انهما واحد كلا فان المثال ما سمعت واما المثل فاعلم ان
افلاطون الالهي وحكماء الفرس وغيرهم من المتالهين والصوفيين الى ان لكل نوع من الانواع الموجودة في عالم الملك
علوياً كان او سفلياً بسيطاً او مركباً رباً في عالم النور هو ذات مجردة نورية غير مقيدة بقيود عارضة لذلك النوع
قديمة قائمة بنفسها مدبرة لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد وغير ذلك حتى قالوا ان

الالوان الكثيرة العجيبة في وما شئت انظوا وليس فاعلها رب نوعها وكذا جميع الهيئات لانها اظلال اشراقات نورية
ونسب معنوية في ملك الارباب النورية وكذا رائحة المسك ظل لهيئة في رب نوعه فان الارباب يفيض عليها من
مباديها انواع اخر عارضة لها ويبرزها نسب مختلفة فيظهر صورها في اصنامها الجسمانية والى ملك الارباب اشار سيدنا
كاشف الحقائق بقوله اما في ملك الجبال وملك البحار ويسمى تلك الارباب مثلاً لكون الرب مثالاً لمربوبه في العالم
العقلي والمربوب مثالاً لربه في العالم العيني فدوام احدهما بدوام الآخر وانتفاؤه بانتفائه وهذا ما قاله الصوفيه من
ان للحق المطلق اسماء يقتضي كل واحد منها مظهراً ومرتبة كلية من العالم فيتجلى فيه ويظهر آثاره عنه ويسمى ذلك الاسم
بالنسبة الى هذا النوع رباً والواجب المطلق رب الارباب فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء ولنقتصر على هذا القدر
في هذا الباب لانه طور وراء طور العقل والعقول متقاصرة والاذهان متقاصرة امتلئت القلوب من الرسوم والعادات حتى كاد
الانسان يلتحق بالحيوانات **بيت** درين كلش كه انوار تجليست * سخن دانم ولي نا كفتن اوليست * فلنورد فصلاً في عجايب
القلب واعلم ان ههنا الفاظاً تمس الحاجة الى معرفة معانيها وهي اربعة القلب والنور والنفس والعقل اما القلب
فهو يطلق على معنيين احدهما اللحم الصنوبري الذي في تجويفه دم اسود والثاني لطيفة ربانية روحانية لها تعلق بالقلب الجسماني وهو المدرك
من الانسان والمكلف والمخاطب وبها يتميز الانسان عن سائر الحيوانات بل هي حقيقة الانسان كما ذكرنا في صدر الرسالة واما الروح فهو
يطلق تارة على هذه اللطيفة وتارة يطلق على البخار اللطيف التي ينبعث من ذلك الدم الاسود وينتشر بواسطة العروق الضوارب
الى جميع اجزاء البدن وفيضان نور الحيوة والحس والحركة والسمع والبصر والشم واللمس والذوق منه يضاهي فيضان النور من السراج
الذي يدار في زوايا البيت وقد اشرنا اليه ويسمى الروح لهذا المعنى حيوانياً واما النفس فهي ايضاً يطلق على امرين احدهما المعنى الجامع
للصفات المذمومة كما قال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وثانيها اللطيفة المذكورة الا ان لها احوالاً مختلفة
واوصافاً متفاوتة يسمى بكل اعتبار باسم فان النفس اذا سكنت تحت الاوامر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات
سميت مطمئنة واذا لم يتم سكونها وصارت موافقة للنفس الشهوانية تارة ومعترضة عليها اخرى سميت لوامة لانها تلوم صاحبها
عند التقصير في العبادة وان تركت الاعتراض واطاعت بمقتضى الشهوات سميت امارة بالسوء واما العقل فيطلق تارة على العلوم المدركة
باللطيفة المذكورة وتارة على نفس تلك اللطيفة هذا ان للقلب جنوداً ذويات انه لما كان الكتاب الكمالات الانسانية موقوفاً على
البدن فلا بد من حفظه بجلب ما يوافقه ودفع ما ينافيه فانعم الله عليه في جلب الموافق بجندين باطن وهو الشهوة وظاهر وهو
الآلات وما توقف الشهوة للشيء والنفرة عنه على معرفته انعم عليه في المعرفة بجندين باطنين احدهما الادراكات الحسية ومنازلها
الحواس الخمس الظاهرة وثانيهما القوى الحس الباطنة ومنازلها تجاويف الدماغ فاذا علم الموافق اشتهاه واذا علم المنافي نفر عنه والبعث
على دفعه والباعث يسمى ارادة والمحرك للاعضاء قدرة فجميع جنود القلب ثلثة الارادة والقدرة والقوى الدراكة الظاهرة والباطنة
فلما اصطحبت في الانسان هذه الجنود اجتمعت فيه اربعة اوصاف سبعية تحمله على العداوة وبهيمية تحمله على الشره والحرص وربانية تحمله
على الاستبداد والانفلال من القيود السفلانية والاطلاق عن ربقة العبودية وشيطانية تحمله على المكر والخداع فالسعيد من
تسخرت نفسه للصفة الربانية فجعل الله تعالى مقصده والآخرة مستقره والدنيا منزله والبدن مركبه والاعضاء ازواجاً والالات
كتابه وخدمه والحواس جواسيسه تؤدي ما تطلع عليه من المحسوسات الى الخازن وهو القوة الخيالية ثم يعرض الخازن
على الملك اعني حقيقة الانسان فيقتبس منه ما يحتاج اليه في تدبير مملكته ونيل السعادة في آخرته ثم ان للقلب

اعمالا اربعة قبل عمل الجوارح الاول الخواطر الثاني تحرك الرغبة بما خطر بحكم الطبع ويسمى ميل الطبع وهذان لا يؤاخذ العبد بهما لانهما
ليسا باختياره الثالث حكم النفس بان هذا مع قبحه ينبغي ان يفعل وهذا ايضا لا يؤاخذ به وان كان اختياريا والرابع تصميم العزم على الفعل
وهذا يؤاخذ به وان لم يفعل قال الله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ومما ينبغي ان يعلم ان الخاطر نوعان احدهما
ما يدعو الى الخير وسببه الملقي له في القلب يسمى ملكا فان عرف السبب يسمى ذلك الخاطر وحيا وان لم تعرف السبب يسمى الخاطر الهاما
ونفثا في الروع وعلما لدنيا وثانيهما خاطر يدعو الى الشر ويسمى وسواسا وسببه يسمى شيطانا فقلب المؤمن بين الملك والشيطان
وهو المراد بالاصبعين في قوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء ومن الخاطر ما يحصل في القلب
بمباشرة اسبابه من العبد وهي اما النظر والاستدلال كما في طريقة المتكلمين واما تهذيب الباطن وتصفيته وهي طريقة الصوفيين
فان القلب مستعد لان يتجلى فيه حقايق الاشياء عند مقابلة مرآته بمرآة اللوح المحفوظ وخلوه عن الحجب فاذا ارتفع الحجب والموانع
وتطهر القلب عن لوث الاخلاق ودنس الملكات الردية وانفتحت ابواب القلب الى ملكوت السموات والارض واتصل بالملاء
الاعلى والمبادي العالية انعكس اليه ما فيها من صور الحقايق فصار عالما عقليا مضاهيا للعالم الحسي وهذا هو المراد من ليلة القدر فانها
ليلة ينكشف للنفس فيها احوال الملك والملكوت قال تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ولان اكثر ما يتجلى مراة
القلب في شهر رمضان بواسطة الصوم الذي هو تضييق مجاري الشيطان في بدن الانسان صار مصادفة ليلة القدر في رمضان اكثر
الا ترى ان من حصل له هذه المرتبة في غير رمضان ايضا فقد صادف هذه الليلة فملاك الامر هو رفع موانع مرآت القلب وهي خمسة
احدها نقصان في الذات كقلب الصبي والثاني كدورة المعاصي وحب الشهوات الثالث العدول عن الجهة وهو الاشتغال بالامور
الدنيوية الرابع الاعتقادات الباطلة المركوزة في الطبع الخامس الجهل بطريق العثور على المطلوب فاجتهد في رفع الموانع ليستعد
الوصول الى اعلى المواقع اللهم ارنا حقايق الاشياء كما هي وخلصنا من ظلمات الهوى وارزقنا اتباع الاوامر والنواهي وصل على
افضل انبيائك محمد وسائر المرسلين واحشرنا في زمرتهم مع عبادك الصالحين آمين والحمد لله رب العالمين ورمن خط مولى عبد الله افندي

رسالة في الدعوات المجابة الموسوم بسهام الاصابة للعلامة السيوطي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله لا يخيب راجيه ولا يرد داعيه والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ذوي الهمة الزاكية هذا جزء في الادعية المجابة اما
لوصف في الداعي يستبان او فضل في الوقت او المكان او شرف في الدعاء وردت به الاحاديث الحسان سميته سهام الاصابة في الدعوات
المجابة والله اسئل المعونة وخاتمة حسنة ميمونة ورتبته على اربعة فصول الفصل الاول فيما يرجع الى الداعي عن ابي هريرة رضي الله تعالى
عنه قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثلاث دعوات مستجاب لهن لا شك فيهن دعوة المظلوم ودعوة المسافر ودعوة
الوالدين على الولد اخرجه البخاري في الادب وابو داود والترمذي واخرج احمد والبزار بسند حسن قال قال رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم دعوة المظلوم مستجابة وان كان فاجرا ففجوره على نفسه ولاحمد من حديث انس وان كان كافرا واخرج ابن ماجه عن ام حكيم
قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دعاء الوالد يفضي الى الحجاب واخرج الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم ثلاث لا ترد دعوتهم الصائم حين يفطر والامام العادل ودعوة المظلوم واخرج البيهقي في شعب الايمان عن ابي
هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ثلاثة لا يرد الله دعاءهم الذاكر الله كثيرا والمظلوم والامام المقسط واخرج ابو نعيم
في الحلية عن ثوبان قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اربعة دعوتهم مستجابة الامام العادل والرجل يدعو لاخيه

بظهر الغيب واخرج البخاري في الادب وابو داود والترمذي عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
قال اسرع الدعاء اجابة دعاء الغائب لغائب واخرج احمد والبخاري في الادب عن ابي الدرداء ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
كان يقول ان دعوة المرء المسلم مستجابة لاخيه بظهر الغيب عند راسه ملك موكل كلما دعا لاخيه بخير قال آمين ولك بمثل ذلك
واخرج البخاري في الادب من طريق الصالحي انه سمع ابا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه قال ان دعوة الاخ في الله يستجاب واخرج
البزار عن عمران بن حصين قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دعاء الاخ لاخيه بظهر الغيب لا يرد واخرج البيهقي في الشعب
عن ابن عباس ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال خمس دعوات يستجاب لهن دعوة المظلوم حتى ينتصر ودعوة الحاج حتى
يصدر ودعوة الغازي حتى يقفل ودعوة المريض حتى يبرأ ودعوة الاخ لاخيه بظهر الغيب اسرع هذه الدعوات دعوة الاخ بظهر
الغيب واخرج الديلمي عن عبد الله بن عباس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا دعا احدكم فليعوض على دعائه
اذا قال اللهم اغفر لي فليقل آمين ولا يلعن بهيمة ولا انسانا فان دعاءه مستجاب ومن عم بدعائه المؤمنين والمؤمنات استجيب له
واخرج ابن ماجه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال الحجاج والعمار وفد الله ان دعوه اجابهم وان استغفروه
غفر لهم واخرج ايضا عن ابن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال الغازي في سبيل الله والحاج والمعتمر وفد الله دعاهم فاجابوه
وسالوه فاعطاهم واخرج البزار من حديث جابر مثله واخرج عن ابي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ثلاث حق
على الله لا يرد لهم دعوة الصائم حتى يفطر والمظلوم حتى ينتصر والمسافر حتى يرجع واخرج النسائي عن ابن عمر ان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم قال للصائم عند افطاره دعوة مستجابة واخرج ابن ماجه عن عمر قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا
دخلت على مريض فمره يدعو لك فان دعاءه كدعاء الملائكة واخرج سعيد بن منصور في سننه عن ابي الدرداء قال اغتنم دعوة المؤمن
المبتلى واخرج الديلمي عن سلمان مرفوعا ان المبتلى تستجاب دعوته واخرج الطبراني في الاوسط والبيهقي في شعب الايمان
عن انس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عودوا المريض فليدعو لكم فان دعوة المريض مستجابة وذنبه
مغفور واخرج ابن ابي الدنيا والبيهقي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا ترد دعوة المريض حتى
يبرأ واخرج الترمذي والحاكم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من سره ان يستجاب له عند الكرب
والشدائد فليكثر الدعاء في الرخاء واخرج احمد عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من اراد ان يستجاب
دعوته وان يكشف كربته فليفرج عن معسر واخرج الديلمي عن ابي هريرة مرفوعا اتقوا دعوة المعسر واخرج الطبراني في الاوسط
بسند لا باس به عن انس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الله يستحيي من ذي الشيبة المسلم اذا كان مسددا لزوما للسنة
ان يسأل الله فلا يعطيه واخرج الديلمي عن ابن عمر مرفوعا صلى الله تعالى عليه وسلم ان لحامل القرآن دعوة مستجابة يدعو بها
فيستجاب له واخرج الحاكم عن حبيب بن مسلمة الفهري سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول لا يجتمع ملاء
فيدعو بعضهم ويؤمن بعض الا اجابهم الله واخرج ابو نعيم في الحلية قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان لحامل
القرآن دعوة مستجابة يدعو بها فيستجاب له ما اجتمع ثلاثة قط بدعوة الا كان حقا على الله ان لا يرد ايديهم واخرج ابو نعيم
والبيهقي في الشعب عن طاوس ان رجلا قال له ادع لي قال ادع الله لنفسك فانه يجيب المضطر اذا دعاه الفصل الثاني
فيما يرجع الى الاوقات عن سهل بن سعد قال ساعتان تفتح لهما ابواب السماء وقل داع ترد عليه دعوته حين يحضر
النداء والصف في سبيل الله اخرجه البخاري في الادب واخرج الحاكم في المستدرك عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه

وسلم قال ثنتان لا تردان الدعاء عند النداء وحين البأس حين يلحم بعضهم بعضاً يلحم بالحاء المهملة اي ينشب بعضهم
ببعض في الحرب واخرج ابو داود والترمذي والحاكم عن انس ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال الدعاء
مستجاب ما بين النداء والاقامة واخرج الحاكم عن ابي امامة ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا نادى المنادي
فتحت السماء واستجيب الدعاء فمن نزل به كرب او شدة فليتحين المنادي فيجيبه ثم يقول اللهم رب هذه الدعوة
الصادقة المستجاب لها دعوة الحق وكلمة التقوى احينا عليها وامتنا عليها وابعثنا عليها واجعلنا من
خيار اهلها احياءً وامواتاً ثم يسأل حاجته واخرج مسلم عن جابر سمعت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول ان
في الليل لساعة لا يوافقها رجل مسلم يسأل الله خيراً من امر الدنيا والآخرة الا اعطاه اياه وذلك كل ليلة
واخرج الحاكم والترمذي عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال في ثلث الليل الآخر
انها ساعة مشهودة والدعاء فيها مستجاب واخرج الطبراني بسند صحيح عن عثمان بن ابي العاص الثقفي عن النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم قال تفتح ابواب السماء نصف الليل فينادي منادٍ هل من داعٍ فيستجاب له هل من سائل فيعطى
هل من مكروب فيفرج عنه فلا يبقى مسلم يدعو بدعوة الا استجاب الله له الا زانية تسعى بفرجها او عشاراً واخرج
البزار والطبراني بسند صحيح عن ابن عمر قال نادى رجل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اي الليل اجوب
دعوة قال جوف الآخر واخرج الطبراني بسند ضعيف عن ابي امامة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال
تفتح ابواب السماء ويستجاب الدعاء في اربعة مواطن عند التقاء الصفوف في سبيل الله وعند نزول الغيث
وعند اقامة الصلوة وعند رؤية الكعبة واخرج ابو نعيم في الحلية عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم ثلاث ساعات للمرء المسلم ما دعا فيهن الا استجيب له ما لم يسأل قطيعة رحم او مأثماً حين يؤذن المؤذن بالصلوة
حتى يسكت وحين يلتقي الصفان حتى يحكم الله بينهما وحين ينزل المطر حتى يسكن واخرج سعيد بن منصور عن عطا قال ثلث خلال
تفتح عندهن ابواب السماء فتحروا الدعاء عندهن عند الاذان وعند نزول الغيث وعند التقاء الزحفين واخرج ابو نعيم في الحلية عن عبد الله
بن ابي اوفى قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا فاءت الافياء وهبت الارياح فارفعوا الى الله حوائجكم
فانها ساعة الاوابين واخرج ايضاً عن سهل بن سعيد ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال تحروا الدعاء عند فيء الافياء
واخرج الطبراني عن ابن عباس ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا زالت الشمس عن كبد السماء قدر شراك قام
فصلى اربع ركعات قلت يا رسول الله ما هذه الصلوة قال من صلى من فقراحياء ليلة هذه ساعة تفتح فيها السماء
ويستجاب فيها الدعاء واخرج الشيخان عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ذكر يوم الجمعة فقال فيه ساعة
لا يوافقها عبد مسلم وهو قائم يصلي يسأل الله الا اعطاه اياه واخرج سعيد بن منصور في سننه عن المطلب بن عبد الله
بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من افضل الدعاء فيوم عرفة واخرج الديلمي عن ابي امامة مرفوعاً خمس ليال لا ترد
فيها دعوة اول ليلة من رجب وليلة النصف من شعبان وليلة الجمعة وليلة العيدين واخرج عبد الرزاق في المصنف والبيهقي
في شعب الايمان عن ابن عمر مثله سواء موقوفاً واخرج البيهقي في الشعب عن الشافعي قال بلغنا انه كان يقال ان الدعاء يستجاب
في خمس ليال فذكر مثله واخرج الطبراني عن عبادة بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوماً وحضر رمضان
اتاكم رمضان شهر بركة فيه تنزل الرحمة وتحط الخطايا ويستجيب الدعاء واخرج في الاوسط عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه

قال

قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ذاكر الله في رمضان مغفور له وسائل الله فيه لا يخيب واخرج البيهقي في
الشعب عن انس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال مع كل ختمة دعوة مستجابة واخرجه من وجه آخر بلفظ عند ختم
القرآن دعوة مستجابة وشجرة في الجنة واخرج ابو بكر بن ابيض في جزئه المشهور عن ايوب السختياني قال بلغنا انه يستجيب الدعاء
عند قراءة هذه الآية كل من عليها فان واخرج   ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال من
صلى فريضة فله دعوة مستجابة واخرج ابن عساكر في ترجمة الحجاج عن ابي موسى قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
قال اني نهيت ان اقرأ القرآن راكعاً وساجداً فاما الركوع فعظموا فيه الرب واما السجود فاجتهدوا فيه من الدعاء فقمن ان يستجاب
لكم واخرج الترمذي عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا فتح على العبد الدعاء فليدع ربه فان الله تعالى يستجيب
واخرج احمد في الزهد عن خالد الحذاء قال كان عيسى عليه السلام يقول اذا وجدتم قشعريرة ودمعة فادعوا عند ذلك واخرج الطبراني بسند
حسن عن ابي رهم السمعي قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان يستجاب الدعاء عند العطاس واخرج احمد في الزهد قال حدثنا
الوليد بن مسلم سمعت يزيد بن ابي مريم سمعت ابا ادريس الخولاني يقول قال معاذ بن جبل انك تجالس قوماً لا محالة يخوضون في الحديث
فاذا رأيتهم غفلوا فارغب الى ربك عند ذلك رغبات قال الوليد فذكرت لعبد الرحمن بن يزيد بن جابر فقال نعم حدثني ابو طلحة حكيم بن
دينار انهم كانوا يقولون ان الدعاء المستجاب قالوا اذا رأيت الناس غفلوا فارغب الى ربك عند ذلك رغبات الفصل الثالث
فيما يرجع الى الاماكن اخرج البخاري في الادب واحمد والبزار بسند جيد عن جابر بن عبد الله قال دعا رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم في هذا المسجد مسجد الفتح يوم الاثنين ويوم الثلثاء ويوم الاربعاء فاستجيب له بين الصلاتين يوم الاربعاء في تلك الساعة
قال جابر ولم ينزل بي امر مهم غايظ الا توخيت تلك الساعة فدعوت الله فيه بين الصلاتين يوم الاربعاء في تلك الساعة الا عرفت
الاجابة واخرج الطبراني عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ما بين الركن والمقام ملتزم ما يدعو به
صاحب عاهة الا برأ واخرج سعيد بن منصور والبيهقي عن ابن عباس قال الملتزم ما بين والباب لا يسأل الله احد فيه
شيئاً الا اعطاه واخرج ابو نعيم في الصحابة عن ربيعة بن وقاص ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ثلاثة
مواطن لا ترد فيها دعوة عبد رجل يكون في برية حيث لا يراه الا الله ورجل يكون معه فئة فيفر عنه اصحابه فيثبت ورجل
يقوم من آخر الليل الفصل الرابع فيما يرجع الى الدعاء اخرج البخاري في الادب عن انس قال كنت مع النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم فدعا رجل فقال يا بديع السموات يا حي يا قيوم اني اسألك فقال أتدرون بما دعا والذي نفسي بيده دعا الله
باسمه الذي اذا دعي به اجاب واخرج الحاكم عن انس قال كنا مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ورجل قائم يصلي فلما ركع وسجد
تشهد ودعا فقال في دعائه اللهم اني اسألك بان لك الحمد لا اله الا انت الحنان المنان بديع السموات والارض يا ذا الجلال
والاكرام يا حي يا قيوم فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دعا الله باسمه الاعظم الذي اذا دعي به اجاب واذا سئل به اعطى
واخرج الحاكم عن انس ايضاً ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمع رجلاً يقول اللهم اني اسألك بان لك الحمد لا اله الا
انت الحنان المنان بديع السموات والارض ذو الجلال والاكرام اسألك الجنة واعوذ بك من النار فقال النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم لقد كاد يدعو الله باسمه الذي اذا دعي به اجاب واذا سئل به اعطى واخرج البخاري في الادب عن ابن عباس قال
من نزل به هم او غم او كرب او خوف من سلطان فدعا بهؤلاء استجيب له اسألك بلا اله الا انت رب السموات السبع ورب
العرش العظيم واسألك بلا اله الا انت رب السموات السبع ورب العرش الكريم واسألك بلا اله الا انت رب السموات السبع

والارضين السبع وما فيهن انك على كل شيء قدير ثم اسئل الله حاجتك واخرج الحاكم عن بريدة ان النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم سمع رجلاً يقول اللهم اني اسئلك بانك انت الله لا اله الا انت الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً
احد فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لقد سأل الله باسمه الاعظم الذي اذا سئل به اعطى واذا دعي به اجاب واخرج
البزار وابو الشيخ في الثواب عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قال العبد يا رب يا رب اربعاً قال
الله لبيك عبدي سل تعطى وعن جابر مثله رواه الديلمي واخرج الطبراني في الاوسط عن انس ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
دخل على عائشة ذات غداة فقالت يا رسول الله علمني اسم الله الذي اذا دعي به اجاب واذا سئل به اعطى فاعرض بوجهه
فقامت فتوضأت فقالت اللهم اني اسئلك من الخير كله ما علمت منه وما لم اعلم وباسمك العظيم الذي اذا دعيت به اجبت
واذا سئلت به اعطيت فقال والله انها لفي هذه الاسماء واخرج في الكبير عن ابن عباس ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
قال اسم الله الاعظم الذي اذا دعي به اجاب في هذه الآية من آل عمران واخرج في الكبير والاوسط بسند حسن عن معاوية بن ابي
سفيان سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول من دعا بهؤلاء الكلمات الخمس لم يسئل الله شيئاً الا اعطاه لا اله الا الله
والله اكبر لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا
بالله واخرج في الكبير عن ابن عمر ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صلى العصر فمر كلب ليقطع عليه صلوته فدعا سعد بن ابي
وقاص على الكلب فاهلكه الله فلما فرغ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لسعد كيف دعوت عليه قال قلت سبحانك
لا اله الا انت يا ذا الجلال والاكرام اهلك هذا الكلب قبل ان يقطع على نبيك صلوته فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
لقد دعوت بكلمات لو دعوت بها على من بين السموات والارض لاستجيب لك واخرج الطبراني في الاوسط بسند حسن عن
الحسن قال قال سمرة بن جندب الا احدث حديثاً سمعته من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مراراً ومن ابي بكر مراراً ومن عمر
مراراً من قال اذا اصبح واذا امسى اللهم انت خلقتني وانت تهديني وانت تطعمني وانت تسقيني وانت تميتني وانت تحييني لم يسئل
الله شيئاً الا اعطاه اياه قال سمرة فلقيت عبد الله بن سلام فحدثته فقال هؤلاء الكلمات كان الله اعطاهن موسى عليه السلام
فكان يدعو بهن في كل يوم سبع مراراً فلا يسأل الله شيئاً الا اعطاه اياه واخرج الطبراني عن ابن عباس ان رجلاً قال يا رسول الله
هل من دعاء لا يرد قال نعم تقول اسئلك باسمك الاعلى الاعز الاجل الاكرم واخرج الحاكم عن سعد بن ابي وقاص ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال دعوة ذي النون اذ دعا وهو في بطن الحوت لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين انه لم يدع بها مسلم
في شيء قط الا استجاب الله له بها واخرج الحاكم عن عبد الله بن مسعود انه دعا فقال اللهم اني اسئلك ايماناً لا يرتد ونعيماً لا
ينفد ومرافقة نبيك محمد في اعلى درج الجنة جنة الخلد فقال له النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سل تعطه واخرج الحاكم عن انس قال
مر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم برجل وهو يقول يا ارحم الراحمين فقال له سل فقد نظر الله اليك واخرج الحاكم عن ابي امامة
قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان لله ملكاً موكلاً بمن يقول يا ارحم الراحمين فمن قالها ثلاثاً قال له الملك ان ارحم
الراحمين قد اقبل عليك فسل واخرج ابو يعلى والطبراني وابن ابي دنيا في كتاب الاضاحي عن ابن مسعود قال قال النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم من قال ليلة عرفة هذه العشر كلمات الف مرة لم يسئل الله شيئاً الا اعطاه الا قطيعة او مأثم سبحان
الذي في السماء عرشه سبحان الذي في الارض موطئه سبحان الذي في البحر سبيله سبحان الذي في النار سلطانه سبحان الذي
في الجنة رحمته سبحان الذي في القبور قضاؤه سبحان الذي في الهواء روحه سبحان الذي رفع السماء سبحان الذي وضع

الارض

الارض سبحان الذي لا ملجأ منه الا اليه واخرج الطبراني في الاوسط عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا طلبت
حاجة واردت ان تنجح فقل لا اله الا الله وحده لا شريك له العلي العظيم لا اله الا الله وحده لا شريك له الحليم الكريم بسم الله الذي
لا اله الا هو الحي الحليم سبحان الله رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين كانهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا الا ساعة من
نهار بلاغ فهل يهلك الا القوم الفاسقون كانهم يوم يرونها لم يلبثوا الا عشية او ضحيها اللهم اني اسئلك موجبات رحمتك
وعزائم مغفرتك والغنيمة من كل بر والسلامة من كل اثم اللهم لا تدع لي ذنباً الا غفرته ولا هماً الا فرجته ولا ديناً الا قضيته
ولا حاجة من حوائج الدنيا والآخرة الا قضيتها برحمتك يا ارحم الراحمين واخرج البزار والحاكم عن عائشة قالت قال
لي ابي الا اعلمك دعاءً علمنيه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال وكان عيسى عليه السلام يعلمه الحواريين لو كان
عليك دين مثل احد تبراً لقضاه الله عنك قلت بلى قال قولي اللهم فارج الهم وكاشف الكرب مجيب دعوة المضطر رحمن
الدنيا والآخرة ورحيمهما انت ترحمني فارحمني رحمة تغنيني بها عن رحمة من سواك واخرج الطبراني عن معاذ بن جبل ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال له الا اعلمك دعاءً تدعو به ولو كان عليك من الدين امثال الجبال قضاه الله قلت بلى قال قل اللهم مالك الملك
تؤتي الملك من تشاء الى قوله بغير حساب رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما تعطي من تشاء منهما وتمنع من تشاء ارحمني رحمة
تغنيني بها عن رحمة من سواك اللهم اغنني من الفقر واقض عني الدين وتوفني في عبادتك وجهاد في سبيلك واخرج الحاكم وصححه
عن علي انه قال للرجل الا اعلمك كلمات علمنيهن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لو كان عليك مثل جبل صبر ديناً لاداه
الله عنك قل اللهم اكفني بحلالك عن حرامك واغنني بفضلك عمن سواك واخرج ابو نعيم في الحلية عن معروف الكرخي قال من قال
حين يعار من فراشه سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله واستغفر الله اللهم اني اسئلك من فضلك ورحمتك فانهما بيدك
لا يملكها احد سواك الا قال الله لجبريل وهو موكل بقضاء حوائج العباد اقض حاجة عبدي واخرج عبد الله بن الامام احمد
في زوائد الزهد عن يحيى بن سليم الطائفي عمن ذكره قال طلب موسى من ربه حاجة فابطأت عليه فقال ما شاء الله فاذا
حاجته بين يديه فسئل ربه فاوحى اليه اما علمت ان قولك ما شاء الله انجح ما طلبت الحوائج واخرج بهذا السند ان يعقوب
عليه السلام كان اكرم اهل الارض على ملك الموت استأذن ربه في ان يأتي يعقوب فاذن له فقال له يعقوب اسئلك بالذي
خلقك هل قبضت نفس يوسف قال لا ثم قال ملك الموت يا يعقوب الا اعلمك كلمات قال بلى قال قل يا ذا المعروف
الذي لا ينقطع ابداً ولا يحصيه غيرك قال فدعا بها يعقوب في تلك الليلة فلم يطلع الفجر حتى طرح القميص على وجهه واخرجه
عبد الله بن ابي الدنيا في كتاب الفرج بعد الشدة بلفظ الا اعلمك كلمات لا تسأل الله شيئاً الا اعطاك وفيه لا يحصيه غيره
واخرج ابن ابي الدنيا عن ابراهيم بن خلاد قال نزل جبريل على يعقوب فشكى اليه ما هو فيه فقال الا اعلمك دعاءً اذا دعوت
به فرج الله عليك قل يا من لا يعلم كيف هو الا هو ويا من لا يبلغ قدرته غيره فرج عني فاتاه البشير واخرج عبد الله ايضاً وابن ابي
الدنيا عن فرقد بن سويد عن ابي عبد الله مؤذن الطائف قال جاء جبريل الى يوسف عليه السلام فقال يا يوسف اشتد
عليك الحبس قال نعم قال قل اللهم اجعل لي من كل ما اهمني وكربني من امر دنياي وامر آخرتي فرجاً ومخرجاً وارزقني من حيث
لا احتسب واغفر لي ذنبي وثبت رجائي واقطعه عمن سواك حتى لا ارجو احداً غيرك واخرج ابن ابي الدنيا عن مدلج
بن عبد العزيز عن شيخ من قريش ان جبريل قال ليعقوب قل يا كثير الخير يا دائم المعروف فاوحى الله اليه دعوتني بدعاء لو
كان ابناك ميتين لنشرتهما لك واخرج ابن عساكر عن سعيد بن المسيب قال نزل بي امر غمني فخرجت من الليل الى مسجد النبي

صلى الله عليه وسلم فدخلت المسجد فسمعت حركة الحصا فالتفت فلم ار احدا وسمعت قائلا يقول ادع الله في هذا الامر الذي
يهمك وقل اللهم اني اسألك بانك انت مالك وانك على كل شيء قدير مقتدر وانك ما تشاء من امر يكن قال فما دعوت
الله به في شيء الا وقد رأيته **خاتمة** اخرج الطبراني في الكبير عن فضالة بن عبيد قال بينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
قاعدا اذ دخل رجل فصلى ثم قال اللهم اغفر لي وارحمني فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عجلت ايها المصلي
اذا صليت فقعدت فاحمد الله بما هو اهله ثم صل علي ثم صلى آخر فحمد الله وصلى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سل تعطه واخرج في الاوسط عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال كل دعاء محجوب
حتى يصلى على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وآل محمد واخرج ابن عساكر عن احمد بن ابي الحواري قال قال لي ابو سليمان اذا سألت
الله حاجة فابدأ بالصلوة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وسل حاجتك واختم بالصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
فانهما دعوتان لا تردان ولم يكن ليرد ما بينهما تم بحمده تعالى على يد الفقير مصطفى تحت رئيس الاطباء السلطاني

رسالة في اسم الاعظم للعلامة جلال الدين السيوطي رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي له الاسماء الحسنى والصفات العليا والصلوة والسلام على سيدنا محمد المخصوص بالشفاعة العظمى وعلى آله وصحبه ذوي
المقام الاسنى **وبعد** فقد سئلت عن الاسم الاعظم وما ورد فيه واردت ان اتتبع ما ورد فيه من الاحاديث والآثار والاقوال
فاقول في اسم الاعظم اقوال **الاول** لا وجود له بمعنى ان اسماء الله تعالى كلها عظيمة لا يجوز تفضيل بعضها على بعض ذهب الى ذلك قوم
منهم ابو جعفر الطبري وابو الحسن الاشعري وابو حاتم بن حبان والقاضي ابو بكر الباقلاني ونحوه قول مالك وغيره لا يجوز تفضيل بعض
القرآن على بعض وحمل هؤلاء ما ورد من ذكر الاسم الاعظم على ان المراد به العظيم وعبارة الطبري اختلفت الآثار في تعيين الاسم الاعظم
والذي عندي ان الاقوال كلها صحيحة اذ لم يرد في خبر وصفه بكونه اعظم من جميع الى يعني عظيم وقال ابن حبان الاعظمية الواردة
في الاخبار المراد بها مزيد ثواب الداعي بذلك كما اطلق ذلك في القرآن والمراد به مزيد ثواب القارئ **القول الثاني** انه مما استأثر الله
بعلمه ولم يطلع عليه احدا من خلقه كما قيل بذلك في ليلة القدر وفي ساعة الاجابة وفي الصلوة الوسطى **الثالث** انه هو نقله الامام
فخر الدين عن بعض اهل الكشف واحتج له بان من اراد ان يعبر عن كلام معظم بحضرته لم يقل انت قلت كذا وانما يقول هو يقول
تأدبا معه **الرابع** الله لانه اسم لم يطلق على غيره ولانه الاصل في الاسماء الحسنى ومن ثم اضيفت اليه قال ابن ابي حاتم في
تفسيره حدثنا الحسن بن محمد الصباح حدثنا اسمعيل بن علية عن ابي رجاء حدثني رجل عن جابر بن زيد انه قال اسم الله الاعظم هو الله
الاعظم هو الله الم تسمع انه يقول هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم وقال ابن ابي الدنيا في
كتاب الدعاء حدثنا اسحق بن اسماعيل عن سفيان بن عيينة عن مسعر قال قال الشعبي اسم الله الاعظم يا الله **الخامس** الله الرحمن
الرحيم قال شيخ الاسلام ابن حجر في شرح البخاري ولعل مستنده ما اخرجه ابن ماجه عن عائشة انها سألت النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ان يعلمها الاسم الاعظم فلم يفعل فصلت ودعت اللهم اني ادعوك الله وادعوك الرحمن وادعوك الرحيم وادعوك
باسمائك الحسنى كلها ما علمت منها وما لم اعلم الحديث وفيه انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال لها انه لفي الاسماء التي دعوت بها
وسنده ضعيف وفي الاستدلال به نظر قلت اقوى منه في الاستدلال ما اخرجه الحاكم في المستدرك وصححه عن ابن عباس
ان عثمان بن عفان سأل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال هو اسم من اسماء الله وما بينه وبين

اسم الله الاكبر

اسم الله الاكبر الا كما بين سواد العين وبياضها من القرب وفي مسند الفردوس للديلمي من حديث ابن عباس مرفوعا
اسم الله الاعظم ست آيات من آخر سورة الحشر **السادس** الرحمن الرحيم والحي القيوم لحديث الترمذي وغيره عن اسماء
بنت يزيد ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال اسم الله الاعظم في هاتين الآيتين والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن
الرحيم وفاتحة سورة آل عمران الله لا اله الا هو الحي القيوم **السابع** الحي القيوم لحديث ابن ماجه والحاكم عن ابي امامة يرفعه
الاسم الاعظم في ثلاث سور البقرة وآل عمران وطه وقال قاسم الراوي عن ابي امامة التمسته فيها فعرفته انه الحي القيوم وقواه الفخر الرازي
واحتج بانهما يدلان من صفة العظمة بالربوبية ما لا يدل على ذلك غيرهما كدلالتهما **الثامن** الحنان المنان بديع السموات والارض
ذو الجلال والاكرام لحديث احمد والحاكم وابن حبان وابي داود عن انس انه كان مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
جالسا ورجل يصلي ثم دعا اللهم اني اسألك بان لك الحمد لا اله الا انت الحنان المنان بديع السموات والارض يا ذا الجلال
والاكرام يا حي يا قيوم فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لقد دعا الله باسمه العظيم الذي اذا دعي به اجاب واذا سئل به اعطى
التاسع بديع السموات والارض ذو الجلال والاكرام اخرجه ابو يعلى من طريق السري بن يحيى عن رجل من طي واثنى عليه
خيرا قال كنت اسأل الله ان يريني الاسم الاعظم فرأيت مكتوبا في الكواكب في السماء يا بديع السموات والارض يا ذا الجلال
والاكرام **العاشر** ذو الجلال والاكرام لحديث الترمذي عن معاذ سمع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم رجلا يقول يا ذا الجلال والاكرام
فقال قد استجيب لك فسل واخرج ابن جرير في تفسير سورة النحل عن مجاهد قال الاسم الذي اذا دعي به اجاب يا ذا الجلال
والاكرام واحتج له الفخر بانه يشمل جميع الصفات المعتبرة في الالهية لان في الجلال اشارة الى جميع السلوب وفي الاكرام اشارة الى
جميع الاضافات **الحادي عشر** الله الذي لا اله الا هو الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لحديث ابي داود
والترمذي وابن حبان والحاكم عن بريدة ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمع رجلا يقول اللهم اني اسألك باني
اشهد انك انت الله لا اله الا انت الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فقال لقد سألت الله بالاسم الذي
اذا سئل به اعطى واذا دعي به اجاب وفي لفظ عند ابي داود لقد سأل الله باسمه الاعظم قال شيخ الاسلام ابن حجر وهو ارجح
من حيث السند من جميع ما ورد في ذلك **الثاني عشر** رب رب اخرج الحاكم من حديث ابي الدرداء وابن عباس اسم الله
الاكبر رب رب واخرج ابن ابي الدنيا عن عائشة مرفوعا وموقوفا اذا قال العبد يا رب يا رب قال الله تعالى لبيك عبدي
سل تعط **الثالث عشر** ولم اره من ذكره مالك الملك اخرج الطبراني في الكبير بسند ضعيف عن ابن عباس قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم اسم الله الاعظم الذي اذا دعي به اجاب في هذه الآية من آل عمران قل اللهم مالك الملك الى قوله
وترزق من تشاء بغير حساب **الرابع عشر** دعوة ذي النون لحديث النسائي والحاكم عن فضالة بن عبيد رفعه دعوة ذي النون
في بطن الحوت لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين لم يدع بها رجل مسلم قط الا استجاب له واخرج ابن جرير من
حديث سعد مرفوعا اسم الله الذي اذا دعي به اجاب واذا سئل به اعطى دعوة يونس بن متى واخرج ابن ابي حاتم عن كثير بن معبد
قال سألت الحسن عن اسم الله الاعظم قال اما تقرأ القرآن قول ذي النون وذكر لا اله الا الله **الخامس عشر** كلمة التوحيد نقله
العياض **السادس عشر** نقله الفخر الرازي عن زين العابدين انه سأل الله ان يعلمه الاسم الاعظم فرأى في النوم هو الله الذي لا
اله الا هو رب العرش العظيم **السابع عشر** مخفي في الاسماء الحسنى ويؤيده حديث عائشة المتقدم لما دعت ببعض الاسماء وبالاسماء
الحسنى فقال لها انه لفي الاسماء التي دعوت بها **الثامن عشر** انه كل اسم من اسمائه تعالى دعا العبد به ربه مستغرقا بحيث لا يكون

فی ذکره حالتئذٍ غیر الله فان من تاتی له ذلک استجیب له قاله جعفر الصادق والجنید وغیرهما واخرج ابو نعیم فی الحلیة عن ابی یزید البسطامی
انه ساله رجل عن الاسم الاعظم فقال لیس له حد محدود وانما هو فراغ ذلک لوحدانیته فاذا کنت کذلک فادفع الی ای اسم شئت
فانک تصیر به الی المشرق والمغرب واخرج عن ابی سلیمان الدارانی قال سئلت بعض المشایخ عن الاسم الاعظم فقال تعرف قلبک قلت
نعم قال فاذا رأیته قد اقبل ورق فسل الله حاجتک فذاک اسم الله الاعظم واخرج عن ابن ابی الربیع السایح ان رجلا قال له علمنی
الاسم الاعظم فقال اکتب بسم الله الرحمن الرحیم اطع الله یطعک التاسع عشر انه اللهم حکاه الزرکشی فی شرح جمع الجوامع واستدل
لذلک بان الله دال علی الذات والمیم دالة علی الصفات التسعة والتسعین ذکره ابن ظفر ولهذا قال الحسن البصری اللهم مجمع الدعاء
قال النضر بن شمیل من قال اللهم فقد دعا الله بجمیع اسمائه العشرون الم قال ابن جریر فی تفسیره حدثنا محمد بن المثنی حدثنا ابو النعمان حدثنا
شعبة عن اسمعیل السدی عن مرة الهمدانی قال قال عبد الله بن مسعود الم اسم الله الاعظم وقال ابن ابی حاتم حدثنا الحسن بن احمد
بن الصباح حدثنا یحیی بن عباد حدثنا شعبة عن السدی قال بلغنی عن ابن عباس انه قال الم اسم من اسماء الله الاعظم واخرج من
طریق علی بن ابی طلحة عن ابن عباس قال الم قسم اقسمه الله وهو من اسماء الله تعالی تمت الرسالة بعون الله وحسن توفیقه

رسالة فی تحقیق الحکیم الفارابی رحمه الله فی التوفیق بین افلاطون الالهی وارسطاطالیس تمیزه فی عدة المسائل

بسم الله الرحمن الرحیم

قال فارابی رحمه الله ومن ذلک ایضاً الصور والمثل التی تنسب الی افلاطون انه یثبتها وان ارسطو علی خلاف رأیه فیها وذلک
ان افلاطون فی کثیر من اقاویله یومی الی ان الموجودات صوراً مجردة فی عالم الاله وربما یسمیها المثل الالهیة وایضاً انها لا تدثر ولا تفسد
ولکنها باقیة وان التی تدثر وتفسد انما هی هذه الموجودات التی هی کائنة وارسطو ذکر فی حروفه فیما بعد الطبیعة کلاما شنع فیه علی
القائلین بالمثل والصور التی یقال انها موجودة قائمة فی عالم الاله غیر فاسدة ویبین ما یلزمها من الشناعات انه یجب ان یکون
هناک خطوط وسطوح وافلاک ثم یوجد حرکات تلک الافلاک والادوار وان یوجد هناک علوم مثل علوم النجوم وعلوم اللحون واصوات
موتلفة واصوات غیر موتلفة وطب وهندسة ومقادیر مستقیمة واخر معوجة واشیاء حارة واشیاء باردة وبالجملة کیفیة فاعلة
ومنفعلة وکلیات وجزئیات ومواد وصور فی شناعات اخر یلحق بها فی تلک الاقاویل مما یطول بذکرها هذا القول وقد استغنینا
لشهرتها عن الاعادة مثل ما فعلنا بسائر الاقاویل حیث اومانا الیها والی اماکنها وخلینا ذکرها بالنظر فیها والتاویل لها لمن یلتمسها عن
مواضعها فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ایضاح الطرق التی اذا سلکها طالب الحق لم یضل فیها وامکنه الوقوف علی حقیقة المراد
باقاویل هذین الحکیمین من غیر ان ینحرف عن سواء السبیل الی ما تخیله الالفاظ المشکلة وقد نجد ان ارسطو فی کتاب الربوبیة المعروفة
بثولوجیا یثبت الصور الروحانیة ویصرح بانها موجودة فی عالم الربوبیة فلا تخلو هذه الاقاویل اذا اخذت علی ظواهرها من احد ثلث
خلال اما ان یکون بعضها لارسطو وبعضها لیس له واما ان یکون لها معان وتاویلات یتفق بواطنها وان اختلف ظواهرها فیتطابق
عند ذلک ویتفق واما ان یظن بارسطو مع براعته وشدة تیقظه وجلالة هذه المعانی عنده اعنی الصور الروحانیة انه یناقض نفسه
فی علم واحد وهو علم الربوبی فبعید ومستنکر واما ان بعضه لارسطو وبعضه لیس له فهو ابعد جداً اذ الکتب الناطقة بتلک الاقاویل اشهر
من ان یظن ببعضها انه منحول فبقی ان یکون لها تاویلات ومعان اذا کشف عنها ارتفع الشک والحیرة فنقول انه لما کان الباری جل جلاله
بانیته وذاته مبایناً لجمیع ما سواه وذلک انه بمعنی اشرف وافضل واعلی بحیث لا یناسبه فی انیته ولا یشاکله ولا یشبهه
حقیقةً لا مجازاً ثم مع ذلک لم یکن بد من وصفه واطلاق اللفظ فیه من هذه الالفاظ المتواطیة علیه فان من الواجب

الضروری ان یعلم ان مع کل لفظة نقولها فی شیء من اوصافه فهی بذاتها بعید من المعنی الذی نتصوره من تلک
الصورة وذلک کما قلناه بمعنی اشرف واعلی حتی اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلک ان وجوده لیس کوجود سائر ما هو
دونه واذا قلنا انه حی علمنا انه حی بمعنی اشرف مما نعلمه من الحی الذی هو دونه وکذلک الامر فی سائرها ومهما استحکم هذا
المعنی وتمکن فی ذهن المتعلم للفلسفة التی بعد الطبیعة سهل علیه تصور ما یقوله افلاطون وارسطو ومن سلک سبیلهما
فنرجع الآن الی حیث فارقناه ونقول لما کان الله تعالی حیاً مریداً لهذا العالم بجمیع ما فیه فواجب ان یکون صور ما یرید ایجاده فی
ذاته جل الله عن الاشباه وایضاً فان ذاته لما کانت باقیة لا یجوز علیه التبدل والتغیر فما هو من حیزه ایضاً کذلک باق غیر
داثر ولا متغیر ولو لم یکن للموجودات صور وآثار فی ذات الموجد الحی المرید فالذی کان یوجده وعلی ای مثال یحتذی ان یفعله ویبدعه
اما علمت ان من نفی هذا المعنی عن الفاعل الحی المرید لزمه القول بان ما یوجده انما یوجده جزافاً وتبخیتاً وعلی غیر قصد ولا ینحو
نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلی هذا المعنی ینبغی ان یعرف ویتصور اقاویل اولئک الحکماء فیما
اثبتوه من الصور الالهیة لا علی انها اشباح قائمة فی اماکن اخر خارجة من هذا العالم ومتی تصورت علی هذا السبیل یلزم القول
بوجود عوالم غیر متناهیة کلها کامثال هذا العالم وقد بین الحکیم ارسطو ما یلزم القائلین بوجود العوالم الکثیرة فی کتبه
فی الطبیعیات وشرح المفسرون اقاویله بغایة الایضاح وینبغی ان یتدبر هذا الطریق الذی ذکرناه مراراً کثیرة فی الاقاویل
الالهیة فانه عظیم النفع وعلیه المعول فی جمیع ذلک وفی اهماله الضرر الشدید وان یعلم مع ذلک ان الضرورة تدعو الی اطلاق
الالفاظ الطبیعیة والمنطقیة المتواطئة علی تلک المعانی اللطیفة الشریفة العالیة عن جمیع الاوصاف المتباینة من جمیع الامور
الکیانیة الموجودة بالوجود الطبیعی فانه ان قصد اختراع الفاظ اخر واستیناف وضع لغات سوی ما هی مستعملة لما کان
یوجد السبیل الی الفاظه وتصور منها غیر ما باشرته الحواس فلما کانت الضرورة تحول بیننا وبین ذلک اقتصرنا علی ما یوجد
من الالفاظ واوجبنا علی انفسنا الاخطار بالبال ان المعانی الالهیة التی یعبر عنها بهذه الالفاظ هی بنوع اشرف وعلی غیر ما
نتصوره ونتخیله ومایجری هذا المجری اقاویل افلاطون فی کتاب طیماوس من کتبه فی امر النفس والعقل وان لکل واحد منهما
عالماً سوی عالم الآخر فان تلک العوالم متتالیة بعضها اعلی وبعضها اسفل وسائر ما قال مما اشبه ذلک ومن الواجب
ان نتصور منها شبیه ما ذکرناه انه انما یرید بعالم العقل حیزه وکذا بعالم النفس لا ان للعقل مکاناً وللنفس مکاناً وللباری
تعالی مکاناً بعضها اعلی وبعضها اسفل کما یکون للاجسام فان ذلک مما یستنکره المبتدئون بالتفلسف فکیف المرتاضون بها
وانما یرید بالاعلی والاسفل والاشرف لا المکان السطحی وقوله عالم العقل انما هو علی ما یقال عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغیب
ویراد بذلک حیز کل واحد منها وکذلک ما قاله من افاضة النفس عند الطبیعة وافاضة العقل علی النفس انما اراد به افادة
العقل بالمعونة فی حفظ الصور الکلیة عند احساس النفس بجلیتها وتحصیلها ما یودعه ایاها من الصور الداثرة الفاسدة
وکذلک سائر ما یجری مجریها من معونة العقل للنفس واراد بافاضة النفس علی الطبیعة ما یفیدها من المعونة والاشیاق
نحو ما ینفعها ومما به قوامها ومنه التذاذها بالتلطف لها وسائر ما اشبه ذلک واراد برجوع النفس الی عالمها عند الاطلاق
من محبسها ان النفس ما دامت فی هذا العالم فانها مضطرة الی مساعدة البدن الطبیعی الذی هو محلها وکانها تشتاق الی
الاستراحة فاذا رجعت الی ذاتها فکانها قد اطلقت من محبس موذٍ الی حیزها الملائم المشاکل لها وعلی هذه الجهة ینبغی ان تعتبر
کل ما سوی ما ذکرناه من تلک الرموز فان تلک المعانی بدقتها ولطفها تمنعت عن العبارة منها بغیر تلک الجهة التی استعملها

الحكيم افلاطون ومن سلك سبيله ولان العقل على ما بيّنه الحكيم ارسطو فى كتبه فى النفس وكذلك الاسكندر وغيره من الفلاسفة
هو اشرف اجزاء النفس وانه هى بالعقل باصرة وبه تعلم الالهيات وتوف الباري جل ثناؤه فكأنه اقرب الموجودات اليه شرفاً
ولطفاً وصفاءً لا مكاناً وموضعاً ثم يتلوه النفس لانها كالمتوسطة بين العقل والطبيعة اذ لها حواس طبيعية فكانها متحدة من
احد طرفيها بالعقل الذى هو متحد بالباري عز وجل على السبيل الذى ذكرناه ومن الطرف الآخر متحدة بالطبيعة وكان الطبيعة
تتلوها كثافة لا مكانا فعلى هذا السبيل وعلى ما شاكلها مما يعبر وصفها قولاً ينبغى ان يعلم ما يقول افلاطون فى اقاويله فانها متى اجريت
هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التى تؤدى الى القول بان بينه وبين ارسطو اختلافاً فى هذا المعنى الا ترى ان ارسطو حيث يريد
ان يبين من امر النفس والعقل والربوبية حالا كيف يحترز ويتحقق ويتعوق فى القول ويخرج مخرج الالغاز وعلى سبيل التشبيه ذلك فى
كتابه المعروف باثولوجيا حيث يقول انى ربما خلوت بنفسى كثيرا وخلعت بدنى فصرت كانى جوهر مجرد بلا جسم فاكون داخلاً
فاكون داخلاً فى ذاتى وراجعا اليه وخارجا من سائر الاشياء سواى فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً فارى فى ذاتى من
الحسن والبهاء ما ابهيت مجباً فاعلم عند ذلك انى من العالم الشريف جزء صغير وانى المحتوى حائل فلما ايقنت بذلك ترقيت بذهنى
من ذلك العالم الى العالم الالهى فصرت كانى هناك متعلق بها ففند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما تكل عن وصفه الالسن والآذان
عن سمعه فاذا استوفنى ذلك الشان وغلبنى ذلك النور وبلغت طاقتى ولم اقو على احتماله هبطت الى عالم الفكرة فاذا صرت الى عالم
الفكرة حجبت عنى الفكرة ذلك النور وتذكرت عند هو ذلك اخى مطريوس من حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة
بالصعود الى عالم العقل هذا الكلام له طويل يستتهر فيه ويروم بيان هذه المعانى اللطيفة فيمنعه العقل الكيانى عن
ادراك ما عنده ايضاحه فمن اراد ان يقف على يسير ما او حوا اليه فان كثيراً منه عسير وبعيد فليلحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الالفاظ
متابعة تامة لعله يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا من بعدهم الى يومنا هذا ممن لم يكن
قصدهم الحق بل كدهم العصبية وطلب العيوب فحرفوا وبدلوا ولم يقدروا مع الجهد والعنا العقصد التام على الكشف والايضاح
فانا مع شدة العناية لذلك العلم لم نبلغ من الواجب منه ايسر اليسير لان الامر فى نفسه صعب ممتنع جدا ومما يظن
بالحكيمين افلاطون وارسطو انهما لا يريان ولا يعتقدان امر المجازات والثواب والعقاب وذلك وهم فاسد
بهما فان ارسطو صرح بقوله ان المكافات واجبة فى الطبيعة ويقول فى رسالته التى كتبها الى والدة اسكندر حتى بلغه
نعيه وجزعت اليه وعزفت عليه التشكر بنفسها واول تلك الرسالة فاما شهود الله فى ارضه التى هى النفس العالمة
فقد تطابقت على ان الاسكندر العظيم من افضل الاخيار الماضين واما الاثار المحمودة فقد رسمت له فى عيون اماكن
الارض واطراف مساكن الارض بين مشارقها ومغاربها ولن يعطى الله احداً ما اعطاه الاسكندر الا عن اجتباء
واختيار والخير من اختاره الله تعالى فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ومن خفيت تلك فيه والاسكندر اشهر الماضين
والحاضرين دلائل واحسنهم ذكراً واحمدهم حياتاً واسلمهم وفاتاً يا والدة الاسكندر ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر فلا تكسبين
ما يبعدك عنه ولا تجلبين على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء فى زمرة الاخيار واوضى على ما يقربك منه واول ذلك
توليك بنفسك الطاهرة امر القرابين فى هيكل زيوث فهذا وما هو تيلوه من كلامه يدل دلالة واضحة على انه كان يوجب المجازاة
معتقداً واما افلاطون فانه اودع آخر كتابه فى السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشر والحكم والعدل والميزان وتوفية
العقاب والثواب على الاعمال خيرها وشرها فمن تأمل ما ذكرناه من اقاويل هذين الحكيمين ثم لم يعرج على العناد الصراح اغناه

عن متابعة

عن متابعة الظنون الفاسدة والاوهام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسبه الى هؤلاء الافاضل مما هم منه براء وعنه
بمعزل وعلى هذا الكلام نختم القول فى ما رمنا بيانه من الجمع بين رأيى الحكيمين افلاطون وارسطو **تمت الرسالة**

رسالة الزينونية للحكيم فارابى رحمه الله تعالى ورسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الحكيم ابو نصر الفارابى رحمه الله رأيت زينون الكبير تلميذ ارسطو طاليس والشيخ اليونانى رسائل قد شرحها
النصارى شروحاً تركوا بعضها وزادوا فشرحت انا كما وجب على الشارح شرح نص فاول هذه الرسالة رسالة زينون الكبير
قال زينون الاول فى الدلالة على وجود المبدأ الاول تعالى الثانى الكلام فى صفاته الثالث الكلام فى نسبة الاشياء اليه تعالى
الرابع الكلام فى النبوة الخامس فى الشرع السادس فى المعاد الاول فى الدلالة على وجود المبدأ الاول تعالى ان كل شئ فى عالم الكون
والفساد مما لم يكن فكان كان قبل الكون ممكن الوجود اذ لو كان ممتنع الوجود ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولم يزل موجوداً
وممكن الوجود يحتاج فى الوجود الى علة تخرجه من العدم الى الوجود فكل ما له وجود لا عن ذاته فهو الممكن الوجود وكل ممكن الوجود
فوجوده عن غيره فذلك الغير ان كان ممكن الوجود فالكلام فيه كالكلام فيما نتكلم فيه فلا بد ان يكون وجود ما هو ممكن الوجود يستند
الى واجب الوجود بذاته ولا يجوز ان يكون الشئ علة لنفسه لان العلة تتقدم على المعلول بالذات وذلك لانا اذا قلنا ا علة
ب فانما نعنى بذلك ان وجود ب متأخر عن وجود ا بالفعل وحصته هذا يقتضى ان يكون وجود العلة متقدماً على الوجود
المعلول ولا يكون لشئ وجودان احدهما متقدم وعلة والآخر معلول متأخر حتى يكون الشئ علة نفسه بهذا الطريق يعلم انه لا يجوز
ان يكون ماهية الشئ سبباً لوجوده العارض للماهية لان وجود العلة هو سبب فى وجود المعلول وليس للماهية وجودان
الاول مفيد والثانى مستفيد ولا يجوز ان شيئان كل واحد منهما علة للآخر مثلا ا و ب فيكون ا علة لوجود ب و ب علة لوجود
ا فان وجود ب اذا كان من ا وجب ان يكون وجود ا متقدماً على وجود ب فلا يكون معلوله وذلك يقتضى ان يكون
ا من حيث هو علة ب متقدماً على وجوده على ب ومن حيث معلول ب متأخراً ووجوده من وجود ب فيكون
فى اعتبار واحد موجوداً معدوماً ويكون ب لنفسه ويؤدى ذلك ان وجوده متقدم على وجوده وذلك باطل وليس
كذلك حال المتضايفين فان لهما ثالثاً وقعت علاقة التضايف بينهما ولا يجوز ان يكون علل ممكنة لا نهاية لها
لان لكل واحد منها خاصة الوسط فيكون معلولاً باعتبار وعلة باعتبار وكل ما يكون له خاصة الوسط فله طرف
والطرف نهاية فيكون استناد الممكنات الى وجود واجب الوجود بريه عن العلل المادية والصورية والغائية والفاعلية
ويجب ان يكون واحداً لان كل اثنين فالواحد متقدم والثانى متأخر وهذا تقدم طبيعى وهو تقدم الواحد على الاثنين وان كانا
معاً تاماً ان يشتركا فى جميع الاشياء فان اشتركا لم يكن بينهما اثنينية وان اختلفا فلا بد ان يكون احدهما سبباً والآخر
لان احدهما واجب الوجود فان كان الآخر ايضاً واجب الوجود لم يتخصص احدهما ولم يتعين بوجوب الوجود بل يتخصص
لشئ آخر ولا محالة من ان يتخصص ما وجوده واحد فى مفهوم ماهيته بوجوب الوجود ولا يجوز ان يكون جسماً وخطاً ونقطة
لان الجسم مركب من المادة والصورة فالمادة والصورة علتان للجسم وقيام السطح والخط والنقطة بالجسم وقوام الجسم بالمادة
والصورة وكل ذلك ينافى وجوب الوجود بذاته فهو واحد من جميع الوجوه وقد عقل ذاته بل عقل ذاته هو بذاته
لا بشئ آخر سوى ذاته يكون ذلك الشئ سبباً فى تعقله ذاته بل عقل ذاته بذاته وكان من حيث انه عقل عاقلاً ومن حيث انه

انه معقول ذاته يكون ذلك الشئ سبباً في تعقله ذاته معقولاً ومن حيث انه عقل ذاته بذاته لا بشئ آخر خارج ومباين عقلا ولا
تتعجب ممن يقول هو عقل وعاقل ومعقول فانه لا يقتضي التكثير فان مفهوم قولنا عقل ذاته بذاته هو حي لان احدنا يوصف بانه حي
لنسبة العقل اليه فهو نفس العقل والعالم بجميع الاشياء اولى ان يكون حياً والحي والحياة كالعقل والعاقل في حقيقة شئ واحد وهو عالم
لا يتغير علمه لانه يعلم الاشياء بالاسباب العقلي والترتيب الوجودي لا باطوارها وعلم العقل لا يتغير وهو الحكيم المطلق من ذاته وهو مريد لانه ليس فيه
ضدية الاشياء ولم يصدر عنه ما لا يلايمه ولولاه لما بقي شئ من الموجودات ولا يقال انه فعل ليكمل بفعله يعني ان الفعل اولى له واليق
به فان ذلك يقتضي ان يكون ناقصاً استكمل بفعله وذلك لا يجوز على الباري تعالى والعقل الاول عقل نفسه فصدر عنه عقل له امكان وجود
من ذاته ووجوب وجود من غيره وهو اثنينية لا يمكن ان يعرض الاثنينية الا بهذا الطريق وذلك الثاني عقل الاول وعقل ذاته بعقله
الاول وجب عنه عقل لشرفه وبعقله نفسه صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة وهي نفس الفلك ولا تتعجب فان تخيلنا بمشتهى لطيف يحدث
لنا في بعض اعضائنا شيئاً فتخيلنا بالخصومة يحدث لنا تضرباً وما يليق به وتخيلنا لموذ او لمخاف يحدث لنا انفعالاً وقشعريرة
وبحرد بون فكيف يتعجب من ان العقل المجرد اذا عقل شيئاً يحدث في الوجود من تعقله اثر وفي المبدع الاول اثنينية وربما يعتبر فيه
تثليث فانه حصل منه عقل ونفس للفلك وصورة هي علة لوجود المادة بالعقل والقابل المستبقي احدهما بالآخر وجسم الفلك معلول
مادته وصورته فلا يصدر عن واحد الا واحد وان صدر عن واحد اثنان مختلفان في الحقايق لم تكن حقيقة العلة واحدة محضة فيه توضيحه
بادنى تامل وسمعت معلمي ارسطاطاليس انه قال اذا صدر عن واحد حقيقي اثنان لا يخلو اما ان يكونا مختلفين في الحقايق او
متفقين في جميع الاشياء فان كانا متفقين لم يكونا اثنين وان كانا مختلفين لم تكن العلة واحدة ثم عقل المبدع الاول
علامته ب ذاته كما ذكرنا ومبدعه فحصل منه عقل بتعقله المبدا الاول ونفس ذلك بتعقله ذاته وذاته ليست بواحدة بل
لها ماهية عرض لها الوجود عن الاول تبارك وتعالى فانه عقل مبدعه واحداً حقيقياً وعقل ذاته ماهية لها وجود ثم عقل العقل
الثالث الذي علامته ج المبدع الاول تعالى والمبدع الاول وذاته فحصل منه عقل ونفس للفلك الذي فيه الثوابت وجرم
الفلك والعجب من ان العقل الثاني عقل شيئين خالقه وذاته وحصل منه ثلثة اشياء وساير العقول يعقلون اشياء
وليس يصدر منها ايضاً اشياء بل العجب ممن لم يعرف كيفية صدور هذه الاشياء على وجود عقلي سببي ومسببي وذلك
ان تلتفت هنا ان الكلي الموجب لا ينعكس مثل نفسه حتى يسهل ذلك عليك بادنى تامل ثم عقل العقل الرابع الذي
علامته د الاول والثاني والثالث فحصل منه عقل ونفس فلك علامتها ح وهو فلك زحل وجرم الفلك حتى انتهى
ذلك الى العقل الفعال الذي يقال له معطي الصور وهو يعقل الاول على الدوام ويعقل ما دون الاول على الدوام فيصدر
عنه النفوس الناطقة بعقله الاول ويعقله ما دون الاول يحدث عنه الصور والنفوس الفلكية معاضدة بان تهيئ
للقبول منه اسباباً كما ان الطبيب لا يعطي الصحة بل يهيئ لقبول الصحة اسباباً في النبوة والنفس القدسية النبوية يكون
في الابتداء لغاية في مبدا نشوها ثم تقبل الفيض دفعة واحدة ولا يحتاج الى ترتيب قياسي والنفس التي لا تكون قدسية
تقبل العلوم البديهية بلا واسطة وتقبل غيرها من العلوم بطريق قياسي والنبي يضع السنن والشرايع ويأخذ الامة بالترغيب والترهيب
ويعرف ان لهم الهاً مجازياً لهم على افعالهم يثيب على الخير ويعاقب على الشر ولا يكلفهم بعلم يعجزون عن تحمله فان هذه المرتبة التي هي مرتبة العلم اعلى من
ان يصل اليها كل احد كما قال معلمي ارسطاطاليس حكاية عن معلمه افلاطون ان شاهق المعرفة اشمخ من ان يطير اليه كل طاير وسرادق البصيرة
احجب من ان يحوم حوله كل ساير ويوجب النبي عليهم تنبيهات وافعالاً كالصلوة والزكوة ففي الصلوة تضرع وتجريد واستعداد لقبول فيض

فيض الرحمة وتذكر الله ورسوله وفي الزكوة عدل وانصاف وامداد للفقراء وبه يبقى النظام الكلي المحفوظ في العالم وفي ساير العبادات ما فيه
اصلاح الاخلاق وتجريد النفس وتنزيهه عن العلايق وفوايد يطول الكلام في وجه الحكمة في كل منها واما المعاد فقد ورد الشرع به ونحن
نبينه على وفق ما امر به الشرع والنبي وهو منقسم الى لذات عقلية ولذات حسية كما قال افلاطون لكل امرئ في غده ما يرجوه في يومه واعلم
اني سمعت معلمي ارسطاطاليس انه قال سمعت معلمي افلاطون انه قال سمعت معلمي سقراط انه قال ينبغي لمن يتعلم الحكمة ان يكون شاباً
فارغ القلب غير ملتفت الى الدنيا صحيح المزاج محباً للعلم بحيث لا يختار من العلم شيئاً من اسباب الدنيا ويكون صدوقاً لا يتكلم بغير
صدق ويكون محباً للانصاف بالطبع لا بالتكلف ويكون اميناً متديناً عاملاً بالاعمال البدنية والوظايف الشرعية غير مخل بواجب
منها فمن اخل بواجب منها من واجبات نبي من انبياء الله تعالى ثم ادعى الحكمة فهو اهل لان يترك ويحجر ويحرم على نفسه ما كان
واما في ملة نبيه ويوافق الجمهور في الرسوم والعادات التي يستعملها اهل زمانه ولا يكون فحاشاً سيئ الخلق فان الحكمة تنافي سوء الخلق
ويرحم على من دونه في الرتبة ولا يكون اكولاً ولا متهتكاً ولا خائفاً من الموت ولا محتاجاً للمال الا بقدر الحاجة مما يحتاج اليه فان الاشتغال
بطلب اسباب المعاش مانع من العلم وتوريث ما فضل من النفقة والعمر لا يكون مانعاً عن العلم ولا عايقاً عن نيل الرتبة في الآخرة ويعلم
غيره من اصحاب صناعته ونشركانه ينتفع به بعد موته فيكون خيراً في حياته وبعد مماته لغيره ولا يستنكف من التعلم فان بقراط
كان كثيراً ما يستفاد من تلامذته وافلاطون كذلك وارسطاطاليس كذلك فان العلم كنز مدفون يفوز به من سهل الله طريقه عليه
فكما انك لا تستنكف من ان تستقرض من غلامك ومن دونك في الرتبة ومن فوقك او مثلك ما يصلح به اسباب المعاش فلا تستنكف
من ان تستفيد ممن هو مثلك او دونك ما يصلح به اسباب المعاد فانك احوج الى امور المعاد ونظامها ويدع الرحمة في الناس فان اردت
تهذيبهم فهذبهم بنصايح غير مملة وان خالطهم بدينه وخالفهم بخلقه بالبشر فله ذلك ويعود لسانه قول الخير والصدق ويعين الاخوان
بما يفضل منه فمن فعل ذلك فهو حكيم حقيقي يتمتع بالحكمة واسرارها ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم بهرج مثله كمثل نحاس
مطلي بذهب فاذا فارقته نفسه بقيت في حسرة وبلاء نعوذ بالله من عذاب الآخرة والحمد لله رب العالمين تمت الرسالة

وفي نسخة بقراط

لعل سقراط فانه كان معلماً لارسطو

رسالة في اسئلة المسائل ارسله الصدر الدين القونوي قدس الله سره الى الحكيم المشهور خواجه نصير الدين طوسي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله المنعم على الصفوة من عباده بمزية الاجتباء الباذل لهم جزيل المنح وسوابغ النعماء الذي اخرجهم من باطن الوجود الالهي العلمي الوحداني
والظلام العدم الامكاني الى عرصة الوجود العيني مجمع الانوار والاضواء وقطع بهم الادوار والاطوار رسوم مراتب الاستيداع
والاستقرار المنبه عليها في اشرف الانباء والمشهودة للكمل من الانبياء والاولياء ثم نقلهم من ضيق السجن البشري وتركيبه وسرفة
اللج الكوني الطبيعي وتشبيعه في سفن العناية والتصديق وعلى براق العمل الصالح والتوفيق حتى حطوا رحالهم والقوا عصيهم
بمقام حق اليقين والجلاء وكحل بصايرهم وابصارهم بنوره وعرفهم كشفاً وشهوداً سر جمعه بين الاطلاق ووحدته وتقييده في مراتب
تعييناته بتنوعات بطونه وظهوره فرأوا انه المعبود في كل افتراق وائتلاف والمقصود لكل اتفاق واختلاف واتى بين
اهل السعادة والشقاء فخلصوا من غياهب الشكوك والحيرة والمراء واهتدوا لما اختلف فيه من الحق باذنه بل به فشفوا
من كل الاسقام والادواء اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون وصلوات الله تترى على امامهم وقدوتهم ومعلمهم
مفتاح قفل الاشياء وخاتم دورة السيادة والاعتلاء محمد واله وعترته والكاملين المكملين من اخوانه وورثته اهل الشرف
والاعتلاء وسلم تسليماً كثيراً وبعد فلما كان الناس بمقتضى القسمة العقلية والاخبارات الالهية على ثلثة طبقات

طبقة عليا وطبقة وسطى وطبقة سفلى وكان من مقتضى احوال الطبقة العليا من ارباب الهمم السامية الوافية الى اكتساب
العلوم والكمالات الخالدة والفضائل الباقية طلب معرفة حقايق الامور على ما هى عليه وسيما معرفة الحق سبحانه الذى هو اشرف متعلق
لاشرف العلوم لعلمهم بان شرف العلم يتفاوت بحسب شرف المعلوم وان معرفته سبحانه هى الاصل فى معرفة كل شئ من مركب وبسيط ومحاط
احاطة معنوية او صورية ومحيط وموجود بالنسبة او معدوم ونظروا فى الموجودات معقولها ومحسوسها على اختلاف طبقاتها
باعتبار تعلق العلم بها فاذا هى تنقسم بنحو من القسمة الى قسمين قسم يستقل الانسان بادراكه بما اودع الله فيه من القوى والالات المزاجية
تارة ببعضها وتارة بجملتها هذا ان كان المدرك مما من شانه ان يدرك بالقوى والالات الطبيعية فان لم يكن بالمثابة المذكورة
وكان مما من شانه ان لا يدركه الانسان الا بعقله من حيث نظره وفكره ادركه بنظره وفكره كالعلم بوجود الحق والارواح المجردة
والمعانى البسيطة ووجدوا القسم الاخر ليس يستقل العقول من حيث نظرها وفكرها والحواس والقوى المزاجية جمعا وفرادى بادراكه كذات الحق سبحانه
وحقايق الاسماء والصفات المنسوبة اليه بالسنة الشرايع والعقول وكيفية صحة اضافة شئ منها الى ذاته سبحانه فان معرفة صحة اضافة
الصفات والاسماء الى ذات الحق سبحانه مقام ومقام مهيب لوجوب الحكم بوجوب وجود الحق وانه واحد من جميع الوجوه ومتمايز
بحقيقته عن كل شئ لا يماثل شئ ولا يماثله شئ فان هذا مما يجب الاعتراف بثبوته لما يلزم من المفاسد اذا اهمل القول بثبوت هذا الاصل
وهكذا هو الامر فى معرفة حقيقة فعله من حيث تعلق قدرته بالمعلومات وافاضة الوجود عليها وصدورها منه فان المستبصر المنصف اذا اعتبر
واستقرأ ما يحصل له بنظره العقلى الفكرى من معرفة هذه الامور لم يجد مجزيا بحيث يثلج به صدره وليسكن قلقة الباعث له على طلب معرفة
حقايق الامور اما فيما يتعلق بمعرفة ذات الحق فواضح لذى المستبصرين باول وهلة واما فيما لوحت به من شان الصفات والفعل والعلم
ونحو ذلك من محاذات العقول وتبين ايضا بايسر تامل وتدبر كالخواص والاثار الناتجة من امتزاجات القوى المزاجية الطبيعية والحاصلة
ايضا من المخارجات الواقعة بين القوى الفلكية والتوجهات الملكية وبين النفوس البشرية والقوى الطبيعية السفلية فان
لكل مستبصر يعلم ان الافكار البشرية عن معرفة حقايق هذه الامور وامثالها وسيما فى معرفة ما قدمنا ذكره فى شان صفات الحق وكيفية
اضافتها اليه فانه سبحانه لما كان ثابت الاصالة والاحاطة بالعلم والذات لزم ان يكون حكم كل ما ينسب اليه من صفات الكمال
تعقلا احاطيا شامل الحكم وتعقل صفات الحق فى عرصة الفكر الانسانى من حيث الاطلاق الحقيقى متعذر فان الانسان لا
يدرك ما يدرك الا متعينا متقيدا اى فى مرتبة النظر بحسب قوته الفكرية ولا ريب فى ان الحق من حيث ذاته ومن حيث صفاته
واسمائه ليس كذلك اى ليس تعينه فى نفسه او تعين صفاته مضافة اليه او متعقلة الانفراد عن ذاته كهى فى تصور
المتصورين لها فى اذهانهم وبافكارهم فليس ادراك الانسان لما يدركه من هذه الامور مطابقا لما عليه فى تعقل الحق وهكذا هو
شان الانسان فى معرفة حقايق الموجودات فى مقام تجردها فان تعقلها قبل التلبس بالوجود الحاصل لها من فيض الموجد
الحق وادراك تميز بعضها عن بعض على نحو تعينها وتميزها فى علم الحق الاحدى الذاتى ازلا وابدا على وتيرة واحدة
متعذر ايضا ومن جملة الامور التى لا يستقل العقول بادراكه معرفة سر ترتيب طبقات العالم واحكامه ومن خواصه الكلية وسبب
انحصار كل صنف وجنس ونوع فى عدد خاص واختصاصها ايضا باوقات مخصوصة وبقاع واحوال مخصوصة وامتياز كل منها بعد
الاشتراك مع الغير فى الظهور شبها بصفات وخواص لا يشاركها فيها نوع او صنف آخر وكذلك المعرفة والعلة الغائية من ايجاد العالم بالنسبة الى
مجموعه وبالنسبة الى جملة من الاجناس والانواع ولوازمها مما يصدق عليه اسم الجملة وبالنسبة الى كل قطر وموطن وشريعة وعلم ومرتبة ونحو ذلك فان عجز
العقول البشرية عن ادراك حقايق هذه الامور من حيث الفكر والنظر واضح لدى كل مستبصر منصف ثم نقول فلما راى المستبصرون

من اهل الله ما ذكرناه واستقروا ايضا ما فى ايدى الناس من العلوم وجدوها ظنونا وتخيلات وان كان بعضها اقوى من
بعض ولم يجدوا اشياء منها تقوم على ساق ولا يجتمعون فى الحكم على شئ بحكم يقع بينهم عليه الاتفاق ما خلا اكثر المسائل الرياضية
الهندسية لكون براهينها حسية لكن لما لم يتجاوز مرتبة هذا العلم وغاية معرفة المقادير والمساحات لم يرض نفوسهم بالتوقف
عنده والتشمر بتحصيله بل كلفوا بمعرفة اشرف المعلومات واولها بالتحصيل لجلالة قدرها ودوام ثمرتها الباقية بعد مفارقة الموت الا
طلبا لكمال التحقق والاتصال بجناب العلى العلام ومضاهات شانه العلى الاعلى فى معرفة حقايق الاشياء على ما هى عليه فى انفسها
بل مقتضى حال خلاصة الخاصة الموصلين للظفر بالكمال الالهى الحقيقى والطالبين التحقق به حالا وعلما ومرتبة مما ذكر ادراكه ومعرفتنا
به وباهلية جمع الهم بالكلية على الحق على نحو ما تعلم نفسه وتنزيه المحل والزهد فى طلب معرفة ما سواه وان كان شريفا بالنسبة الى
ما دونه او مثمرا سعادة ما او منتهيا بصاحبه الى كمال نسبيا فمتى قدر لهم معرفة شئ غير الحق كائنا ما كان وان كان حصول ذلك واشغاله
لهم انما هو بفيض منه سبحانه وموهبة دون تعمل منهم فى تحصيله فانما موجبه سعة دائرة علمهم وكمال استعدادهم الغير المجعول
فانه المقتضى فى الحقيقة انبساط النور المتجلى لهم من الحق المستلزم لسراية حكم علم الحق فيهم ووضعه وانبساطه لان معرفة
تلك الامور مقصوده لهم على التعيين او هى من متعلقات همهم كما هو حال اكثر الناس فيما يشتغلون فيه من الفنون التى يظنون انها
علوم حقيقية فان كلا منهم انما يصرف عمره ووقته وهمته فى تحصيل علم ما من تلك العلوم التى متعلقاتها الكون لاختياره له على غيره من الفنون
وشرفه لديه ورغبته فيه الموجبة لاشتماله عليها اعتقادا منه فى عظيم جدواه عاجلا او اجلا موقتا او غير موقت او لمحبة غير معللة
ولا معلومة السبب فصل فى بيان طبقات احوال الناس فى طلب العلوم التى يستقل العقول بادراكها من حيث
نظرها وفكرها ومن حيث القوى المزاجية والالات البدنية وهى التى لا يستقل بادراكها وصورة امتياز الطبقة العليا المشار
اليها من قبل وفيما بعد ايضا وانفرادها من بين باقى الطبقات المتنوعة من الطبقة الوسطى لما حاول الناس تحصيل العلوم
وخاضوا فى طلب معرفتها بالقوى والالات حتى ادركوا من القسم الاول من القسمين المذكورين ما ادركوا وان لم ينتهوا الى حقيقته ومعرفة
جلية الامر فيه على ما هو عليه تفاوتوا فيما ادركوه تفاوتا كثيرا بحسب تفاوت ادراكاتهم وامزجتهم واغراضهم التابعة لاستعداداتهم فمنهم
التام منه وناقص والنقص منه على ما سنشير الى نبذ من احوالهم فيما بعد ان شاء الله تعالى والقسم الثانى الذى قلنا انه ليس
يستقل العقول البشرية ابتداء بادراكه وان كان محاول طلب شئ منه متى توجه بفكره لمعرفة بعض متعلقاته انقلب اليه فكره ونظره
خاسئا وهو حسير فلم يمكن لاحد الظفر به الا بتاييد الهى وتعريف من جانب الحق بواسطة بعض الارواح وغيرها او بدون واسطة
على زعما ثم نقول فلما شاء الحق تكميل مرتبة العلم واحكامه اللازمة لوجوب وجود الحق وتكميل بعض عباده المستعدين للتحلى بالعلم المختص
بالقسم الثانى المثمر لكمال الاطلاع على حقايق الامور على ما هى عليه وعلى نحو تعينها فى علم الحق اصطفى من خلقه فى كل عصر ومن كل جيل نفاوة
سموا تارة انبياء وتارة اولياء كاملين ايدهم الله تعالى بنوره العلى الذاتى الاحدى بحسب ما علم من استعداداتهم غير المجعولة التى بها قبل الوجود
منه اولا ثم ايدهم بروح منه تاييدا جليا والقاهم على ما شاء من حقايق صفاته وخواص جوده واسرار احكام وجوب وجوده ثم امرهم
ان ينبهوا اجمهور الناس على هذا الطرز المذكور وما يتضمنه هذا القسم الثانى وان يدعوا الناس الى ربهم ويعرفوهم بالطريق الموصل اليه والى
سعاداتهم بالحكمة والموعظة الحسنة ثم ايدهم ثانيا بالمعجزات والدلائل القاهرة والنصرة التى تضمنتها احكام نفوسهم الماضية وسيوفهم
الباترة فامتثلوا ما امروا به وادوا ابواحى بعض ما شاهدوا لكن بلسان التنزيل والايماء من المقام الجامع بين الكتم والافشاء وفاء
لحقوق الحكمة والحكيم واسباغا على الخلق نعمة ربهم وفضله العميم فاختلفت استعدادات المخاطبين فى تلقى ما اتت به هؤلاء الرسل ثم

الكمّل من الاولياء واخبروا عنه ممن الناس من قبل مطلقاً عرفوا ولم يعرف وهم اهل الكفر والجحود ويقرب منهم اهل الطغيان
ايضاً وان كانوا من وجه مستيقنين ومنهم من آمن ببعض وكفر ببعض ومنهم المتوقف الحائر المعجزة والآيات الخارقة فوجب له التصديق
والاقدام وان لم يطلع على حقيقة ما بلغه واخبر به ولم يعرف سره وعقله القاصر يحكم عليه بالاحجام لعجزه عن الجمع بين ما عهده وعلم وبين ما اخبر
به مما لم يعهده ولم يدرك مثله ولم يقدر على التوفيق بين عقله وشرعه فيحار ويتوقف ثم ان الطائفة الاولى وهم المسلمون والمؤمنون انقسموا الى
اقسام شتى فقسم وقف مع الظاهر ولم يتعد ظاهر المفهوم بل ثبت عنده ولم يتأول وعزل عقله عن الخوض فيما يأبى قبوله ويستبعد صحته ولم يتشوق
ايضاً لان يعرف وهؤلاء هم الظاهرية والمستقصرون على صور العبادات وظاهر الزهد وقسم آمن بما ورد مطلقاً فما ساعده عليه نظره وما
وافقه في ادراكه قواه ادركه وفهمه وما لم يستقل بادراكه آمن به على مراد الله والكمّل من سفرائه والمخبرين عنه دون الجمود على الظاهر بل اثبت
صفات الكمال منه منزهاً ذاته من كل ما لا يليق بجلاله لكن على ما يعلم سبحانه نفسه لا من حيث ما يتصوره هذا القسم وامثاله مما يفهمونه من شان
النقايص والكمالات وصورة اضافتها الى الحق او سواه بل قال رب اراد او وصف يكون بالنسبة الى ادراكي صفة كمال لايق نسبته
الى الحق ويكون بالنسبة الى جناب الحق من حيث علمه به وبتلك الصفة ومن حيث صحة انضياف تلك الصفة اليه نقصاً وبالعكس
ايضاً وراى بعين الانصاف ان التصرف في تعريف الاخبارات الالهية مع انه لا يحصل منه علم يقيني فانه يوجب خللاً ووهناً
في الاخبارات الالهية وهذا حال السلف السالمين بين من افتى التجسيم والتشبيه وزيغ التأويل وفرح الاعتقاد الايماني
بشوائب الظنون والاقيسة التي لا يحصل منها طائل وقسم قبل ما امكنه ادراكه بنظره وتأول ما سوى ذلك ونفى المفهوم الظاهر من
ذلك الاخبار عن الحق فكان ضرر هذا النوع بخطائه المتأول فيه وعدم استناده الى اصل محقق اكثر من نفع اصابته هذا مع ان القدر الذي
يصيب فيه بالنسبة اليه علم يقيني بل اصابة مصادفة وهذا هو حال المتكلمين فانهم ما وقفوا مع ما يقتضيه الايمان المحقق ولا وفوا
بشروط التصديق ولا ادركوا ايضاً جلية الامر بمعرفة المراد مما اخبروا به على نحو ما هو الامر عليه في نفسه ولا التجأوا الى طائفة اهل النظر
الصرف والميزان هذا وان كان اهل النظر من جملة العاجزين عن الوصول الى ما شاءوا التحقيق على ما نستقره عن قريب ان شاء الله تعالى واما
الطبقة العليا التي قدمنا ذكرها في اول التمهيد فانهم المشاركون للانبياء في مأخذهم ومشاربهم واحوالهم فانهم في بداية امرهم شاركوا
القوم الذين كني عنهم بالسلف الصالح في الايمان بما ورد على مراد الله ورسله والكمّل من المخبرين عنه فيما اخبروا به ووكلوا علم ما لم يدركوا جليته
الامر فيه الى الله والى المخبرين عنه العارفين بمراده والمطلعين على حقايق تلك الامور غير انه كانت لهم نفوس شريفة وهمم عالية
انفت من التقليد والرضى بالحظ الحقير الذي رضي به غيرهم بل طلبت اللحوق بالانبياء وان يحصل ما حصله بتلك الطريقة وعلى
ذلك الوجه سيما ولم تخبر ان مثل هذا محجور عليه فنظرت فيما بلغها وادركت عجزها وعجز اهل الاقسام والاحوال المذكورة
فتعدت مراتبهم فلما تجاوزتهم وانتهيت الى مقام اهل النظر الفكري ادركت عجزهم ايضاً ورايت من ضعف عالم الطايفة من
النظر بالتحقيق على ما سنذكره في الفصل بلى هذا الاصل وهذا شرح حالي وان لم اعزه بالكلية الي فاني لست فيما اذكره ناقلاً
ولا مخبراً عن حال احد غيري الا من حيث المشاركة مع من تقدمني في الحاصل اقرا وفي الاعراض عن كل ما حاوله وخاض فيها
ارباب الطبقات المذكورة اولاً فليعلم ذلك **فصل** اعلموا ايها الاخوان تولاكم الله بما تولى به عباده المقربين ان
اقامة الادلة النظرية على المطالب واثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية
متعذر فان الاحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك اربابها والمدارك تابعة لتوجهات المدركين والتوجهات
تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والامزجة والمناسبات وجميعها تابع في نفس الامر لاختلاف آثار التجليات

الالهامية

الالهامية المتعينة والمتعددة في مراتب القوابل بحسب استعداداتها وهي المثيرة للمقاصد والحكمة للعوائد والعقائد التي تتلبس بها وتنتقش
نفوس اهل الفكر والاعتقاد فان التجليات في حضرة القدس وينبوع الوحدة وحدانية النعت هيولانية الوصف لكنها ينصبغ عند الورود
بحكم استعدادات القوابل ومراتبها الروحانية والطبيعية والمواطن والاوقات وتوابعها كالاحوال والامزجة والصفات الجزئية وما اقتضاه حكم
الاوامر الربانية المودعة بالوحي الاول الالهي في الصورة العلوية وارواح اهلها والموكلين بها فيظن لاختلاف الآثار ان التجليات متعددة بالاصالة
في نفس الامر وليس كذلك ثم نرجع ونقول فاختلف للموجبات المذكورة في العقل النظري في موجبات عقولهم ومقتضيات افكارهم وفي نتايجها
واضطربت آراؤهم فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطاء وما هو دليل عند البعض هو عند الآخرين شبهة فلم يتفقوا بالحكم على شيء
بامر واحد فالحق بالنسبة الى كل ناظر هو ما استصوبه ورجحه واطمأن به وليس تطرق الاشكال ظاهراً في دليل يوجب الجزم بفساده وعدم صحة
ما قصد اثباته بذلك الدليل في نفس الامر لانا نجد اموراً كثيرة لا يتأتى لنا اقامة برهان على صحتها مع انه لا شك في حقيقتها عندنا وعند كثير من
المتمسكين بالادلة النظرية وغيرهم ورأينا ايضاً اموراً كثيرة قررت بالبراهين قد جزم بصحتها قوم بعد عجزهم وعجز من حضرهم من اهل زمانهم عن العثور
على ما في مقدمات تلك البراهين من الخلل والفساد ولم يجدوا شكاً يقدح فيها فظنوها براهين جلية وعلوماً يقينية ثم بعد مدة من الزمان
تفطن هو او من اتى من بعدهم لادراك خلل في بعض تلك المقدمات او كلها واظهروا وجه الغلط فيها والفساد وابدوا قدحاً لهم من الاشكالات
ما يبرهن تلك البراهين ويزيفها ثم ان الكلام في الاشكالات القادحة هل هي شبه ام امور صحيحة كالكلام في تلك البراهين والحال في القادحين
كالحال في المثبتين والسابقين فان قوى الناظرين في تلك البراهين والواقفين عليها متفاوتة كما بينا وكما ذكرنا والحكم بحدث او ستوقع من
بعض الناظرين في تلك الادلة بما يزيفها بعد الزمان الطويل مع خفاء العيب على المتأملين لها والمتمسكين بها قبل تلك المدة المديدة واذا جاز
الغلط على بعض الناس من هذا الوجه جاز على الكل مثله ولولا الغلط والعثور عليه واطمئنان البعض بما لا يخلو عن الغلط وبما لا يؤمن من
الغلط فيه وان تأخر ادراكه لم يقع بين العالم خلاف في الاديان والمذاهب وغيرهما وهذا من جملة الاسباب المشار اليه ثم نقول وليس الاخذ
بما اطمأن به بعض الناظرين واستصوبه وصححه في زعمه باولى من الاخذ بقول مخالفه وترجيح رايه والجمع بين القولين او الاقوال
المتناقضة غير ممكن لكون احد القولين مثلاً يقتضي اثبات ما يقتضي الآخر نفيه فاستحال التوفيق بينهما والقول بهما معاً وترجيح احدهما
على الآخر ان كان ببرهان ثابت عند المرجح فالحال فيه والكلام كالكلام والحال فيما مر وان لم يكن ببرهان كان ترجيحاً بلا مرجح يعتبر ترجيحه فيتعذر
اذا وجدان اليقين وحصول الجزم التام بنتايج الافكار والادلة النظرية ومع ان الامر كما بينا فان كثيراً من الناس الذين يزعمون انهم اهل
النظر والدليل بعد تسليمهم لما ذكرنا يجدون من انفسهم جزماً بامور كثيرة لا يستطيعون ان يشككوا انفسهم فيها وقد سكنوا اليها واطمأنوا بها وحالهم
فيها كحال اهل الذوق ومن وجه كحال الوهم مع العقل في تسليم المقدمات والتوقف في النتيجة ولهذا الامر سر خفي ربما الوح به فيما بعد ان شاء الله
تعالى واما القانون الفكري المرجوع اليه عند اهل الفكر فهم مختلفون فيه ايضاً من وجوه احدها في بعض القرائن وكونها منتجة عند البعض وعقيمة عند
غيرهم وثانيها حكمهم على بعض ما لا يلزم عن القضايا انه لازم وثالثها اختلافهم في الحاجة الى القانون والاستغناء عنه من حيث ان الجزئي
النظري منه ينتهي الى البديهي ومن حيث ان الفطرة السليمة كافية في اكتساب العلوم ومغنية عن القانون ولهم فيما ذكرنا اختلاف كثير لسنا
ممن نشتغل بايراده اذ غرضنا التنبيه والتلويح واقوى ما تمسك به المثبتون منفعته الاولوية والاحتمال فقالوا انا نجد الغلط لكثير من الناس في كثير
من الامور وجداناً محققاً مع احتمال وقوعه ايضاً فيما بعد فاستغناء الاقل عنه لا ينافي احتياج الكثير اليه واما الاولوية فاحتجوا بها لمن قال
لهم قد اعترفتم بان القانون ينقسم الى ضروري ونظري وان الجزء النظري مستفاد من الضروري فالضروري ان كفى في اكتساب هذا القانون كفى في
ساير العلوم وان افتقر الجزء الكسبي منه الى قانون آخر فقالوا الاحاطة بجميع الطرق اصون من الغلط فيقع الحاجة اليه من هذا الوجه عملاً

بالاحوط واصابة بعض الناس فى افكاره لسلامة فطرته فى كثير من الامور وبعضهم مطلقا فى جميعها بتاييد الهى خص به
دون كسب لا ينافى احتياج الغير اليه ونظير هذا الشاعر بالطبع وبالوزن والبدوى المستغنى عن النحو بالنسبة الى الحضرى
المتوب ونحن نقول بلسان اهل التحقيق ان القليل ان القليل الذى قد اعترفتم باستغنائه عن الميزان لسلامة فطرته وذكائه
نسبة الى المؤهلين المتلقى من جناب الحق والاغتراف من بحر جوده والاطلاع على اسرار وجوده فى القلة وقصور الاستعداد نسبة
الكثير المحتاج الى الميزان فاهل قدح القليل من القليل فتحقق مما ذكرنا ان الميزان احد فهو غير مكتسب وان المكتسب منه انما يحصل
بغير المكتسب وان من الاشياء ما لا ينتظم على صحتها وفسادها برهان سالم من المعارضة بل يتوجه عليه اشكال يعترف به الخصم ومع ذلك
فلا يستطيع ان يشكك نفسه فى صحة ذلك الامر هو وجماعة كثيرة سواه وهذا حال اهل الاذواق ومذهبهم حيث يقولون ان العلم الصحيح
موهوب غير مكتسب وان المتحصل منها لنا بطريق التلقى من جانب الحق وان لم يقم عليه البرهان النظرى فانه لا يشككنا فيه مشكك
ولا ريب عندنا فيه ولا تردد ويوافقنا عليه مشاركونا من اهل الاذواق وانتم فلا يوافق بعضكم بعضا الا لقصور بعضكم عن ادراك
الخلل الحاصل فى مقدمات البراهين التى اقيمت لاثبات المطالب التى هى محل الموافقة على ما بين سره فى هذا التمهيد وفى الجملة فقد تبين ان
غاية كل واحد فيما يطمئن اليه من العلوم هو من حصل فى ذوقه دون دليل كسبى انه الحق فسكن اليه وحكم بصحته هو ومن ناسبه
فى نظره وشاركه فى اصول ماخذه وما يستند اليه ذلك الامر الذى هو متعلق الطمأنينة وبقى هل ذلك الامر المسكون اليه والمحكوم بصحته
هو فى نفسه صحيح على نحو ما اعتقد فيه من حاله ما ذكرنا ام لا ذلك لا يعلم الا بكشف محقق واخبار الهى فقد بان ان العلم اليقينى الذى لا
ريب فيه بعيد اقتناصه بالقانون الفكرى والبرهان النظرى هذا مع ان الامور المثبتة بالبراهين على تقدير صحتها فى نفس الامر وسلامتها
فى زعم المتمسك بها بالنسبة الى الامور المحتملة والمتوقف فيها لعدم انتظام البرهان على صحتها وفسادها يسير جدا واذا كان الامر كذلك
فالظفر بمعرفة الاشياء من طريق البرهان وحده اما متعذر مطلقا او فى اكثر الامور ولما اتضح لاهل البصائر والعقول السليمة
ان لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين طريق البرهان بالنظر والاستدلال وطريق العيان الحاصل لدى الكشف بتصفية الباطن
والالتجاء الى الحق والحال فى المرتبة النظرية فقد استبان مما اسلفنا فتعين الطريق الاخر وهو التوجه الى الحق بالتوبة والافتقار
التام وتفريغ القلب بالكلية من سائر التعلقات الكونية والعلوم والقوانين ولما تعذر استقلال الانسان بذلك فى اول الامر وجب
عليه اتباع من سبقه بالاطلاع من سالكى طريقه قوله تعالى ممن خاض لجة الوصول وفاز بنيل البغية والمامول كالرسل صلوات
الله عليهم الذين جعلهم الحق تراجمة امره وارادته ومظاهر علمه وعبادته ومن كملت وراثته منهم علما وحالا ومقاما عاد سبحانه بجود
بنور كاشف يظهر الاشياء كما هى كما فعل ذلك بهم وبتباعهم من اهل عنايته والهادين المهديين من بريته والله يقول الحق وهو يهدى
السبيل سر من هذا الاصل اعلم ان لكل حقيقة من الحقائق المجردة البسيطة المطهرة بغير المواد والمتعينة بها وسواء كانت
من الحقائق الكونية او مما ينسب الى الحق بطريق الاسمية الوصفية ونحوها لوازم وصفات ووجوها وخواص وتلك الصفات
وما ذكر هى احكام الحقائق ونسبها فبعضها خواص ولوازم قريبة وبعضها بعيدة فكل طالب معرفة حقيقة كانت ما كانت
لا بد وان يكون بينه وبينها مناسبة من وجه ومغايرة من وجه فحكم المغايرة يؤذن بالفقر المقتضى للطلب وحكم المناسبة معين
يقتضى الشعور بما يراد معرفته والانسان من حيث جمعيته مغاير لكل فرد من افراد الاعيان الكونية ومن كونه نسخة من مجموع
الحقائق الكونية الاسمائية يناسب الجميع فمتى طلب معرفة شئ فانما تطلب بالامر المناسب لذلك الشئ منه لا بما يغايره اذ لو
انتفت المناسبة من كل وجه لاستحال الطلب اذ المجهول مطلقا لا يكون مطلوبا كما ان ثبوت المناسبة ايضا من كل وجه

يقتضى الحصول المنافى للطلب لاستحالة طلب الحاصل وانما حصول الشعور ببعض الصفات والعوارض من جهة المناسبة هو
الباعث على طلب معرفة الحقيقة التى هى اصل تلك الصفة المشعور بها اولا فيطلب النفس ان يتدرج من هذه الصفة المعلومة
او اللازم او العارض ويتوسل بها الى معرفة الحقيقة التى هى اصلها والى معرفة غيرها ايضا من الخواص والعوارض المضافة الى
تلك الحقيقة فتركيب الاقيسة والمقدمات طريق تتصل بها نفس الطالب بنظره الفكرى الى معرفة ما يقصد ادراكه من الحقائق
فقد يحصل اليه بعد تعدى مراتب صفاته وخواصه ولوازمه تعديا علميا وقد لا يقدر له ذلك اما لضعف قوة نظره وقصور ادراكه
المشار الى سره فيما بعد او لموانع اخر يعلمها الحق ومن شاء من عباده وغاية مثل هذا ان يتعدى من معرفة خاصية الشئ او صفة
او لازم البعيد او القريب الى صفة او لازم اخر له ايضا وقد يكون الصفة التى ينتهى اليها معرفته من تلك الحقيقة اقرب نسبة الى الحقيقة
من المشعور بها اولا المثيرة للطلب وقد يكون ابعد على قدر المناسبة الثابتة بينه وبين ما يروم معرفته بحسب تلك المناسبة فى القوة والضعف
وما قدره الحق له فمتى انتهت قوة نظره بحكم المناسبة الى بعض الصفات او الخواص ولم يتعد منها الى كنه حقيقة الامر فانه يطمئن بما حصل
له من معرفة تلك الحقيقة بحسب نسبة تلك الصفة منها ومن حيثها وبحسب مناسبة هذا الطالب معرفتها منها ويظن انه قد بلغ الغاية وانه
احاط علما بتلك الحقيقة وهو فى نفس لم يعرفها الا من وجه واحد من حيث تلك الصفة الواحدة او العارض او الخاصة او اللازم وينبعث
عزمه لطلب معرفة تلك الحقيقة ايضا بجاذب مناسبة خفية بينه وبينها من حيث صفة اخرى او خاصة فيبحث ويفحص ويركب
الاقيسة والمقدمات ساعيا فى التحصيل حتى ينتهى مثلا الى تلك الصفة الاخرى فيعرف تلك الحقيقة من وجه اخر بحسب الصفة التى كانت منتهى معرفته
من تلك الحقيقة فيحكم على انية الحقيقة بما تقتضيه تلك الصفة وذلك الوجه زاعما انه قد عرف كنه الحقيقة بما تقتضيه تلك الصفة وذلك الوجه
زاعما انه قد عرف كنه الحقيقة التى قصد معرفتها معرفة تامة احاطية وهو غالط فى نفس الامر وهكذا الثالث والرابع فصاعدا فيختلف حكم الناظرين
فى الامر الواحد لاختلاف الصفات والخواص والاعراض التى هى متعلقات مداركهم ومنتهاها من ذلك الامر الذى قصدوا معرفة كنهه والمعرفة
اياه والمميزة له عندهم فمتعلق ادراك طائفة يخالف ادراك الطائفة الاخرى كما ذكر ولما مر بيانه فاختلف تعريفهم لذلك الامر الواحد وتحديدهم له وتسميتهم
اياه وتعبيرهم عنه فوجب ذلك ما سبق ذكره وكون المدرك به ايضا وهو الفكر قوة جزئية من بعض قوى الروح الانسانى فلا يمكنه ان يدرك الا فرعيا
لما ثبت عند المحققين من اهل الله واهل العقول السليمة ان الشئ لا يدرك بما يغايره فى الحقيقة ولا يؤثر شئ فيما يضاده ويباينه من الوجه المضاد
المنافى كما ستقف على اصل ذلك وسره عن قريب ان شاء الله تعالى فتدبر هذه القاعدة وتفهمها تعرف كثيرا من سر اختلاف الخلق فى الله
اهل الحجاب واكثر اهل الاجتهاد والشهود وتعرف ايضا سبب اختلاف الناس فى معلوماتهم كانت ما كانت ثم نرجع ونقول لما كان القوة الفكرية
صفة من صفات الروح وخاصة من خواصه ادركت صفة مثلها ومن حيث ان القوى الروحانية عند المحققين لا تغاير الروح صح ان يسلم
للناظر انه قد عرف حقيقة ما لكن من الوجه الذى ترتبط بتلك الصفة التى هى منتهى نظره ومعرفته ومتعلقهما وترتبط الصفة بها كما مر
بيانه وقد ذهب الرئيس ابن سينا الذى هو استاذ اهل النظر ومقتداهم عند عثوره هذا السر اما من خلف حجاب القوة النظرية
بصحة الفطرة او بطريق الذوق كما يومى اليه فى مواضع كلامه الى انه ليس فى قدرة البشر الوقوف على حقائق الاشياء بل غاية
الانسان ان يدرك خواص الاشياء ولوازمها وعوارضها ومثل فى مثل ذلك امثلة جلية محققة وبين المقصود ببيان منصف
خبير وسيما فى ما يرجع الى معرفة الحق جل جلاله وذلك فى اواخر امره بخلاف المشهور عنه فى اوائل كلامه لان غاية ذلك بيان قصور القوة
الانسانية من حيث فكرها عن ادراك حقائق الاشياء وقد سبق فى اول هذا التمهيد ما يستدل به اللبيب على هذا الامر المشار اليه وعلته
وسببه وغير ذلك من الاسرار المتعلقة بهذا الباب وسنذكر فى بيان ذلك ان شاء الله تعالى فنقول كل ما يتعلق به المدارك العقلية

والذهنية والخيالية والحسية جمعاً وفرادى فليس بامر زائد على حقايق مجردة بسيطة تالفت بوجود واحد غير منقسم فظهرت
لنفسها لكن بعضها في الظهور والحكم والحيطة والتعلق تابع للبعض فيسمى المتبوعة بما ذكرنا من التقدم حقايق وعللا ووسائط بين
الحق وما يتبعها في الوجود وما ذكرنا ويسمى التابعة خواص ولوازم وعوارض وصفات واحوالاً ونسباً ومعلولات ومشروطات ونحو ذلك
ومتى اعتبرت هذه الحقايق مجردة عن الوجود وعن ارتباط بعضها بالبعض ولم يكن شيء منها مضافات الى الشيء اصلاً خلت عن كل اسم
وصفة ونعت وصورة وحكم خلوا بالفعل لا بالقوة فثبوت الاسم والنعت والوصف بالتركيب والبساطة والظهور والخفاء والادراك
والمدركية والكلية والجزئية والتبعية والمتبوعية وغير ذلك مما نبهنا عليه وما لم نذكره في الحقايق المجردة انما يصح ويبدو بانسحاب الحكم
الوجودي عليها اولاً ولكن من حيث تعين الوجود بالظهور في مرتبة ما وبحسبها او مراتب كما سنزيد في بيان ذلك ان شاء الله تعالى
وبارتباط احكام بعضها بالبعض وظهور اثر بعضها بالوجود في البعض ثانياً فاعلم ذلك فالتعقل والشهود الاول الجملي للحقايق المتبوعة
بقيد معرفة كونها معاني مجردة لكن من شانها اذا عقلت متبوعة ومحيطة ان تقبل صوراً شتى وتقترن بها بالمناسبة الذاتية
بينها وبين الصور القابلة لها ولآثارها والمقترنة بها وهذه المناسبة هي حكم الاصل الجامع بينها والمشتمل عليها وقد سبقت الاشارة
اليها والتعقل والظهور الاول الجملي للحقايق التابعة بقيد معرفة كونها حقايق مجردة لا حكم لها ولا اسم ولا نعت ايضاً لكن من شانها
انها متى ظهرت في الوجود العيني تكون اعراضاً للجواهر والحقايق المتقدمة المتبوعة وصوراً وصفات ولوازم ونحو ذلك والصورة عبارة عما
لا تعقل تلك الحقايق الاول ولا تظهر الا بها وهي اعني الصورة ايضاً مشترك يطلق على حقيقة كل شيء جوهراً كان او عرضاً او ما كان وعلى
نفس النوع والشكل والتخطيط ايضاً حتى يقال لهيئة الاجتماع صورة كصورة الصف والعسكر ويقال للناظم المتحفظ كالشريعة
ومعقولية الصورة في نفسها حقيقة مجردة كسائر الحقايق واذا عرفت هذا في الصورة المشهورة على الانحاء المعهودة فاعرف مثله
في المسمى مظهراً الهياً فان التعريف الذي اشرت اليه يعم كل ما لا يظهر الحقايق الغيبية من حيث هي غيبية الا به وقد استبان
لك من هذه القاعدة ان تاملتها حق التامل ان الظهور والاجتماع والايجاد والاظهار والاقتران والتوقف والمناسبة والتقدم والتاخر
والهيئة والجوهرية والوضعية والصورية وكون الشيء مظهراً او ظاهراً او متبوعاً او تابعاً ونحو ذلك كلها معان مجردة ونسب معقولية
بارتباط بعضها بالبعض وتالفها بالوجود الواحد الذي ظهرت لها كما قلنا يظهر للبعض على البعض تفاوت في الحيطة والتعلق والحكم
والتقدم والتاخر بحسب النسب المسماة فعلاً وانفعالاً وتاثيراً وتاثراً وتبعية ومتبوعية وصفتية وموصوفية ولازمية وملزومية ونحو
ذلك مما ذكرنا فوجود الجميع وبقاؤه انما يحصل بسريان حكم الجمع الاحدي الوجودي الالهي المظهر لها والظاهر الحكم في حضرته بسره وارادته
وبعد ان تقرر هذا فاعلم ان معرفة حقايق الاشياء من حيث بساطتها وتجردها في الحضرة العلمية الالهية احديتها متعذرة وذلك لتعذر
ادراكنا شيئاً من حيث احديتنا اذ لا نخلو من احكام الكثرة اصلاً فانا لا نعلم شيئاً من حيث حقايقنا المجردة ولا من حيث وجودنا
المحض بل من حيث اتصاف اعياننا بالوجود وقيام الحيوة بنا والعلم وارتفاع الموانع الحائلة بيننا وبين الشيء الذي نروم ادراكه
بحيث يكون مستعداً لان يدرك فهذا اقل ما يتوقف معرفتنا عليه وهذه جمعية كثيرة وحقايق الاشياء في مقام تجردها وحدانية
بسيطة والواحد والبسيط لا يدركه الا واحد وبسيط كما اومات اليه وعلى ما سنوضح سره عن قريب ان شاء الله تعالى فلم نعلم
من الاشياء الا صفاتها واعراضها من حيث هي صفات ولوازم لشيء ما لا من حيث حقايقها المجردة اذ لو ادركنا شيئاً من حيث
حقيقته لا باعتبار صفة له او لازم او عارض لجاز ادراك مثله فان الحقايق من حيث هي حقايق متماثلة وما جاز على احد المثلين جاز
على الآخر مثله والمعرفة الاجمالية المتعلقة بحقايق الاشياء لم يحصل الا بعد تعقلها من كونها متعينة بما تعينت به من الصفات

او الخواص

او الخواص او اللوازم كما عرفنا الصفة من حيث تعينها بمفهوم كونها صفة لموصوف ما فاما كنه الحقايق من حيث تجردها فالعلم بها
متعذر الا من الوجه الخاص بارتفاع حكم النسب والصفات الكونية التقييدية من العارف حال تحققه بمقام كنت سمعه وبصره
وبالمرتبة التي فوقها المجاورة لها المختصة بقرب الفرايض كما سنومي الى ذلك ان شاء الله تعالى ولهذا السر الذي نبهت على بعض
احكامه اسرار اخر غامضة جداً يعسر تفهيمها وتفصيلها احدها حكم تجلي الحق الساري في حقايق الممكنات الذي اشار شيخنا الامام الاكمل
رضي الله عنه الى خاصة من خواصه متعلق بما كنا فيه وذلك في قصيدة الهية يناجي فيها ربه يقول في اثنائها ولست ادرك
في شيء حقيقته وكيف ادركه وانتم فيه فلما وقف الموهلون للتلقي من الجناب الالهي على ترتبة الاكوان والوسائط على هذه المقدمات
والمنازل وتعدد بجذبات العناية الالهية فيها من الحجب والعوائق شهدوا في اول امرهم ببصائرهم ان صورة العالم مثال العالم
المعاني والحقايق فعلموا ان كل فرد من افراد صورة مظهر ومثال لحقيقة معنوية غيبية وان نسبة اعضاء الانسان
الذي هو النسخة الجامعة الى قواه الباطنة نسبة صورة العالم الى حقايقه الباطنة فالحكم كالحكم فحال بصر الانسان
بالنسبة الى المبصرات كحال البصيرة بالنسبة الى المعقولات المعنوية والمعلومات الغيبية وكما عجز البصر عن ادراك
المبصرات الحقيرة مثل الذرات والهباآت ونحوها وعن المبصرات العالية كوسط قرص الشمس عند كمال نوره فانه
يتخيل فيه سواد لعجزه عن ادراكه مع انا نعلم ان الوسط منبع الانوار والاشعة ظهر ان تعلق الادراك البصري بما في طرف الافراط
والتفريط مع الخفاء التام متعذر كما هو الامر في النور المحض والظلمة المحضة في كونهما حجابين وان بالمتوسط بينهما الناتج فيهما
وهو الضياء يحصل الفائدة كما ستعرفه ان شاء الله تعالى فكذلك العقول والبصائر انما يدرك المعقولات والمعلومات المتوسطة
في الحقارة والعلو وتعجز عن المعقولات الحقيرة مثل مراتب الامزجة والتغيرات الجزئية على التعين والتفصيل كالنماء والذبول
في كل آن وعن ادراك الحقايق العالية القاهرة ايضاً مثل ذات الحق جل جلاله وحقايق اسمائه وصفاته الا بالله كما ذكرنا
ورأوا ايضاً ان من الاشياء ما تعذر عليهم ادراكه للبعد المفرط كحركة الحيوان الصغير من المسافة البعيدة وكحركة جرم الشمس والكواكب
في كل آن وهكذا الامر في القرب المفرط فان الهواء لاتصاله بالحدقة يتعذر ادراكه وكنفس الحدقة هذا من باب المبصرات وفي باب المعقولات
والبصائر كالنفس التي هي المدركة من الانسان واقرب الاشياء بالنسبة اليه نفسه فيدرك الانسان عجزه ولا يدرك نفسه وحقيقته فتحقق
بهذا الطريق ايضاً عجز البصائر والابصار عن ادراك الحقايق الوجودية الالهية والكونية وما يشتمل عليه من المعاني والاسرار
فظهر ان العلم الصحيح لا يحصل بالكسب والعمل ولا يستقل القوى البشرية بتحصيله ما لم يجد الحق بالفيض القدسي الغيبي والامدادات
بالتجلي النوري العلمي الذاتي منحنا الله وسائر الاخوان ذلك على وجه الاكمل **فصل** في تتميم ما سبق ذكره في التمهيد والتقريرات
ويتلوه ذكر المسائل التي قدمت هذه المقدمات كالتوطئة لايرادها والتماس بيان حقايقها بالبراهين التي يعول عليها
المسئول منه الجواب عنها **وبعد** فان الحق سبحانه وتعالى كما انه اظهر في الوجود اشياء واخبر ايضاً على لسان الكمل من
صفوته بامور عجزت عقول اولي الالباب في معرفة اسرارها وفهم جلية الامر فيها على ما هي عليه في نفسها وعلى نحو ما
يعلمها الحق سبحانه وتعالى فكذلك قد ابان ايضاً عن امور استجلاها عن عقول الالباء وعرفت جلية الامر فيها باول وهلة
تارة وبتامل وتدبر اخرى فكان من جملة ما ابان واخبر مما اشتغلت العقول عن ادراكه ان للايمان ثلث مراتب اولى
ووسطى وعليا وكذلك الامر في الهداية والتقوى والاحسان الذي اخبرنا انه كناية عن مقام الحضور والمعاينة الصحيحة وحكم افعله
في تعريف غير ما ذكرنا من الصفات فمن جملة تنبيهاته على ذلك في كتابه العزيز قوله ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات

جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وقال في موضع آخر واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل
صالحا ثم اهتدى ولا يتوب احد ويقبل على جناب الحق ويتحلى بالاعمال الصالحة الا بعد الاهتداء فدل بما اخبران هذه الهداية
ليست هي الاولى ومن هذا الباب قوله ومن يؤمن بالله يهد قلبه وقوله واتقوا الله ويعلمكم الله وقوله في اهل الكهف انهم فتية آمنوا
بربهم وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم وهذه كلها مما يدرك العقول بايسر تأمل فان العقول تعرف ان لكل وصف جميل كمالا اولا هو
اقل حظا منه ورتبة ثانية متوسطة ورتبة ثالثة هي غاية الكلية وليس بعد الغاية الا درجات متعقلة في الاكملية وكما جعل لما
ذكرنا من الصفات مما ذكره الحق سبحانه وتعالى ثلث مراتب تنبيها لنا على ان الامر هو كذلك في جميع الصفات فكذلك جعل للعلم
الذي هو اشرف الصفات درجات ثلث في مرتبة كماله بعضها اعلى واتم من البعض تسمى احدها علم اليقين والثانية عين اليقين
والثالثة حق اليقين وجعل لكل مرتبة من هذه الثلاثة قوما لتلك المرتبة غايتهم ومنتهى ترقيهم في رتب العلم فجدير لمن
اعرب لسان حاله انه من اصحاب النفوس الشريفة المستعدة للتحقق بالكمال الحقيقي لا النسبي وابان عن همة عالية
يناسب نفسه الشريفة ان يطلب الترقي في درجات اوصاف الكمال حتى ينتهي الى اعلى مراتبها وسيما في درجات الكمال في درجات
الكمال العلمي الذي انيطت به السعادة باتفاق من العقول والشرائع على كل حال سيما العلم المتعلق بالله ثم باشرف لوازم ذاته وما
وما اشرنا اليه انفا هذا ان سلم له ذلك وكان محققا في زعمه انه بلغ اول درجات الكمال العلمي ان يتشوق الانتقال من درجة
علمه اليقيني الى عينه ثم الى حقه وكذلك يجب على الفائز بمقام عين اليقين بعد ترقيه درجة علم اليقين ان يروم الانتهاء الى حق
اليقين الذي هو من جملة احكامه طلب الجمع بين ما نتيجة البرهان وبين ما يثمره العيان وهذا احد الموجبات لايعاد هذا الابرام
وترجيح الاقدام عليه بعد الاحجام رجاء للفوز بهذا المرام والسلام مبدا الشروع في سرد المسائل وبعد فهذا بعض المسائل التي كان
قديما قد اعتاص على الداعي كشف سرها ومعرفة حل امرها المسئلة الاولى هل ثبت عندكم ان وجود واجب الوجود امر
زائد على حقيقته ام وجوده عين ماهيته وان ليست له حقيقة وراء الوجود وما البرهان الموضح تحقيق ذلك فان
جميع ما ذكر في تقرير كل واحد من الامرين غير تام ولا مقنع للبيب لانه ان قيل بان وجوده عين حقيقته اعتمادا
ورضى بما ذكر جماعة في تقرير ذلك وللقائل ان يقول لا نسلم ان وجود الحق عين حقيقته ولا يدل على ذلك من وجوه
منها انه من البين ان مفهوم الوجود من حيث تعينه في تعقلنا مفهوم واحد وهذا المفهوم من حيث انه هو مع
قطع النظر عن كل ما سواه اما ان يقتضي ان يكون عارضا لماهية شيء من الماهيات او لا يقتضي ذلك او لا
يقتضي واحدا من القسمين فان كان الاول وجب ان يكون كل وجود عارضا لماهية او له صلاحية ذلك فوجود
واجب الوجود يكون صفة لحقيقته وان كان الثاني وجب ان لا يكون شيء من الموجودات المتعقلة عارضا
لشيء من الماهيات فاما ان لا يكون هذه الماهيات الممكنة موجودة او يكون موجودة لكن وجودها نفس
حقيقتها وحينئذ لا يكون مفهوم الوجود مفهوما واحدا وقد فرضناه مفهوما واحدا هف وان كان الثالث
فحينئذ لا يكون وجود واجب الوجود مجردا عن الماهية الا بسبب منفصل فلا يكون واجب الوجود لذاته بل
لغيره هف الوجه الآخر ان كل عاقل يجزم بان لوجود الواجب تعينا في تعقله يستلزم ذلك التعين والتعقل
سلب اشياء شتى عنه واثبات امور شتى له هذا مع اتفاق جميع العقلاء بان حقيقته مجهولة فلو كان وجوده
عين حقيقته فان الاتفاق واقع بانه لا جائز ان يقال بانه معلوم الذات من وجه مجهول من الآخر لانه

لا يلزم

لا يلزم من ذلك ان يتعقل فيه جهتان مختلفتان وهذا باطل لثبوت انه واحد من جميع الوجوه ولا شك في ان اختلاف الجهات في الشيء
ينافي صرافة وحدته وايضا فلو علم على هذا الوجه لعلم حقيقته وهذا محال لاتفاقهم على ان حقيقته مجهولة فدل ما ذكرنا ان وجوده زائد على
حقيقته والوجه الآخر ان كونه مبدءا لغيره اما ان يكون لانه وجود او لانه وجود مع سلب والاول باطل والا لكان كل وجود كذلك والثاني باطل
والا لكان السلب جزءا من علة الثبوت والوجه الآخر انهم قالوا افراد الطبيعة الواحدة يجب ان يكون حكمها ثم انهم بنوا على هذه المقدمة
مسائل منها ابطال القول بكون الخلاء بعدا مجردا فقالوا الطبيعة البعد طبيعة واحدة فان كانت مجردة فليكن كذلك في الكل فالجسم بعد مجرد هف
وان كانت مادية فليكن كذلك في الجسم الكل فالخلاء يمتنع ان يكون بعدا مجردا وايضا قالوا لما ثبت في الاجسام التي يقبل الفصل ان جسميتها
محتاجة الى المادة وجب في كل جسمية ان يكون محتاجة الى المادة واذا وضح هذا فيقال ان الوجود من حيث انه وجود حقيقة واحدة
فان افتقرت الى الماهية فليكن كذلك في الكل هذا فقد يقال في الجواب الوحدة والكثرة ونحوها غير مفتقرة الى المادة مع ان لها صلاحية ان
يرتبط بالمادة تارة واخرى تعقل مجردة عنها فمن الجائز ان يكون شان الوجود كذلك غير انه على تقدير صحة ذلك لا يتحصل من جميع ذلك
برهان ولا امر يجزم بصحته عاقل ومما يؤيد ما ذكرنا ما اعترف به الشيخ الرئيس خاتم الحكماء وخلاصة العقلاء وهو ما كنا اخترنا الاعراض
عن ذكره كما سبقت الاشارة اليه ثم استدركنا الامر هنا لما رأينا من مسيس الحاجة اليه فالمعفا باليسير كما ذكر وذلك
حيث قال الوقوف على حقايق الاشياء ليس في قدرة البشر فانا لسنا نعرف من الاشياء الا خواصها ولوازمها والا
عراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض ولوازم فانا نعرف
حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهوى ولا الماء ولا الارض ولا نعرف حقيقة الاعراض
ثم تمثل ذلك بامثلة واضحة وقررها قصد تقريره ثم قال فيما يختص بحقيقة الحق التي جعلنا السؤال عنها تحفة البقية المسائل
فقال نحن لا نعرف حقيقة الاول وانما نعرف منه انه يجب له الوجود او ما يجب له الوجود وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقته
ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم اخر كالوحدانية وسائر الصفات وحقيقته ان كان يمكن ادراكها هو الموجود بذاته اي الذي
له الوجود لذاته اشارة الى شيء لا نعرف حقيقته وليست حقيقته نفس الوجود ولا ماهية من الماهيات فان الماهيات
يكون لها الوجود خارجا من حقايقها وهو في ذاته علة الوجود وهو اما ان يدخل الوجود في تحديده دخول الجنس والفصل منه في تحديد
البسائط على حسب ما يفرضهما لها العقل فيكون الوجود جزءا من حده لا من حقيقته كما ان الجنس والفصل اجزاء لحدود البسائط
لا لذواتها واما ان يكون حقيقته فوق الوجود ويكون الوجود من لوازمها ثم قرر هذا المعنى ايضا بطرز آخر فقال لا يمكن للانسان
ان يعرف حقيقة الشيء البتة لان مبدأ معرفة الاشياء هو الحس ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازم
الشيء وافعاله وتأثيراته وخواصه فيتدرج من ذلك ومن ذلك الى معرفته معرفة مجملة غير محققة وربما لم يعرف من لوازمه الا اليسير فان قيل
انه عرف اكثرها الا انه لا يلزم ان يعرف لوازمها كلها ولو كان يعرف حقيقة الشيء ثم ينحدر من معرفة حقيقته الى لوازمه وخواصه لكان يجب ان يعرف
لوازمه وخواصه اجمع لكن معرفته بالعكس مما يجب ان يكون عليه ونحن نقول ان من مقتضى الذوق الصحيح الذي حظي به اهل الحق منه سبحانه كون
معرفة مبدأ معرفتهم معرفة الحق لكن بالحق لا بقواهم وعقولهم فاذا عرفوا الحق بالحق عرفوا بعد ذلك نفوسهم بالحق من حيث ما عرفوه به ثم عرفوا ما شاء الحق ان
يطلعهم عليه دفعة او بالتدريج ولهذا يستحيل عندنا ان يعرف احد حقيقة شيء ما لم يعرف الحق والحق في كل متعين عقلا او ذهنا او خارجا غير متعين
ولا خارج ولا حائل ولا معتبر الا من حيث امتياز حقيقته عن كل شيء بما ذكرنا وبامور اخر معلومة للمحققين على سبيل الحصر وقد ذكرنا قبل هذا
على سبيل التلويح في التمهيد ان تعين الحق سواء قيل ان وجوده زائد على حقيقته او ان وجوده عين حقيقته في تعقل كل عاقل لا يمكن ان يكون

مطابقاً لما هو الحق عليه في نفسه ولا لتعينه عند نفسه من حيث ما يمتاز عن سواه ان اقتضى علمه بنفسه ذلك التميز واذا
لم يكن هذا النوع من التعقل مطابقاً لما هو الامر عليه فكل حكم يترتب على هذا التعقل ويضاف الى الحق سلباً او اثباتاً انما
هو مضاف الى هذا التعقل والتعين المتشخص في تصور العاقل ليس ثابتاً للحق من حيث علمه بنفسه ولا مسلوباً عنه بدون
هذا الاعتبار اذ لا مطابقة فلا علم ولا حكم يصح على الحق المتعقل من هذا الوجه فحينئذ سواء قيل بان وجود الحق عين حقيقته او قيل بان وجوده
من لوازم حقيقته لا يحصل من الامرين تحقيق اذ لا يتم تقرير كل واحد من الامرين فافهم المسئلة الثانية هل الماهيات الممكنة
مجعولة او غير مجعولة وعلى كلا التقديرين فهل هي من كونها ماهيات فقط امور وجودية بمعنى ان لها حظاً من الوجود او هي امور عدمية
ان كانت غير مجعولة فلا جائز ان يكون وجودية لانه يلزم من ذلك مساوقتها للواجب في وجوب الوجود الذاتي وفي صرافة
الوحدة الذاتية ولم يكن حينئذ ممكنة بل واجبة لخلوها عن وصف الامكان والفقر المستلزم لاستفادة الوجود من الغير
وايضاً فاتصافها بالوجود ثانياً ان كان بنفس الوجود الاول كان تحصيلاً للحاصل وان كان بوجود ثان مغاير للاول
فكذلك ايضاً باطل لان التقدير ان الممكنات ليس لها الا وجود واحد يشترك فيه جميعها فان استكمال الممكن انما هو بالوجود
المستفاد من الواجب وعلى تقدير صحة ما ذكرنا يلزم انتقال جميع الممكنات من حالة الوجوب الى حالة الامكان ومن الغنى الذاتي
الازلي الى مقام الحدثان ولا خفاء في ان البقاء على الحالة الاولى افضل لانها شان الحق سبحانه وتعالى وبه يختص ويلزم من
فرض صحة ما ذكرنا مفاسد اخرى ايضاً غير ما ذكرنا لا يخفى على المستبصرين منها انه اذا لم يكن الوجود واحداً
مشتركاً وقيل ان لكل ممكن وجودين مختلفين بالحقيقة لا بد من بيان الفرق بين الوجودين وتعيين الفائدة الحاصلة
من كل منهما ثم نقول وان قيل بان الماهيات مجعولة وليست بامور موجودة لزم ان يكون الحق مصدر العدمات لا يتناهى
وان يكون سبحانه علة تميز كل منها عن الآخر ويكون حاصل اثره امراً عدمياً في نفسه اذ من المستحيل ان يكون هي حال عدمها علة لتميز
بعضها عن بعض فانه يلزم من ذلك تاثير المعدوم في المعدوم وان كان تميز بعضها عن بعض غير مجعولة بمعنى انه ليس موجب التميز
هو الحق ولا هي لانها معدومة فلا يكون مؤثرة والا يلزم ان ما لا وجود له بوجه يكون متعدداً لا لموجب فيكون التعدد الثابت
وجوده من بعض الوجوه وصفاً لما لا وجود له بوجه وهذا ايضاً محال وان قيل انها مجعولة وجودية لزم ما اسلفنا من امر
الوجودين المختلفين وبيان الفرق بينهما وتعيين الفائدة الحاصلة من كل واحد منهما وليس ثمة امر ثالث غير الحق والممكنات
ينسب اليه الامر فكيف الامر ثم نقول والذي افادته المعاينة المحققة والذوق الصحيح هو ان الماهيات غير مجعولة وان
لها حظاً من الوجود وهو من حيث اعتبار تعينها في علم الحق ازلاً وابداً على وتيرة واحدة لكن ذلك باعتبار تعلق العلم بها وتعقل تعدد
وتعقل تعدد التعلقات بحسب المعلومات تعلقاً وتعدداً ازلياً لان العلم انما يتعلق من كل عالم بكل معلوم حسبما هو المعلوم عليه في نفسه
اذ لا يصح ان يكون لعلم ما اثر في معلوم ما من حيث ان ذلك علم وهذا معلوم فان حكم بثبوت الاثر فمن وجه آخر لانا نعلم ان علم الحق في
مقام احديته عين ذاته فلا تعدد هناك الا باعتبار التعلقات هذا مع ان الحق مؤثر بالذات لكن لا باعتبار تعين نسبة العلم متميزة
عن الذات متعلقة بمعلوم او معلومات مختلفة الحقائق والحاصل عندنا من الوجود المستفاد من الحق الموجد تعين المعلومات المعبر عنه بالنسبة
اليها امور وجودية لا بالنسبة الى علم الموجد بل عند انفسها بما قبل كل منها باستعداده الكلي الغير المجعول من مطلق الوجود الفائض الواحد
المخصص والمتعدد بقابلياتها المختلفة لاستعداداتها المتفاوتة وتلك القابليات بتلك الاستعدادات الكلية هي من مقتضى خصوصيات
الماهيات وهذه الخصوصيات لا تعلق بشيء خارج عنها لان الماهيات كما اسلفنا غير مجعولة وخصوصياتها غير تابعة لها اي انها غير مجعولة لانها

ذاتية لها ومن جملة احكام تلك الخصوصيات تقدم بعض الممكنات في الوجود على البعض ورجحانه عليه بامور كثيرة وقبوله للفيض
وظهوره به على وجه اتم من قبول البعض الآخر وبهذا يتقرر قول الشيخ الرئيس ان تضاعف وجوه الامكان وقوته بالنسبة
الى بعض الممكنات يقتضي تأخر وجوده وقبوله اياه من الموجد لا على وجه تام وعدم تضاعف وجوه الامكان لقلة الوسائط وارتفاعها
يقتضي بعكس ذلك واذا ثبت هذا لزم ان يكون الترتيب المتعقل في الممكنات تقدماً وتأخراً وشرفاً وخساسة من جملة الاحوال اللازمة
لتلك الخصوصيات من كونها غير مجعولة فان لكل ماهية خصوصية يمتاز بها ولوازم وخواص ايضاً يتبعها في الظهور بالوجود وان كان
لكل لازم منها ماهية كالماهيات المتبوعة ومن جملة ما يتضمنه هذا الاصل من الفوائد ان سلم توقفه بان علة ظهور الحقيقة المعقولة
المعبر عنها بالزمان وعلة ظهور الموجودات الزمانية هو هذا الترتيب المبتنية عليه وهذا القدر انما اورده الداعي وان لم يكن
ادراكه بطريق النظر من اجل انه غير بعيد ولا خارج بالكلية من تجويز العقل النظرية ومع هذا فان كان قد وضح للنظر
المستدل فيما ذكر امر آخر فليتحفوا بذكره وبرهانه المسئلة الثالثة المسمى بالوجود العام المشترك من كونه وجوداً فقط
هل هو من جملة الممكنات ام لا فان كان ممكناً فهل له حقيقة وراء كونه وجوداً ام لا ان كان له حقيقة وراء كونه
وجوداً مع القول بانه امر مشترك بين جميع الممكنات فنقول فذلك الامر المشترك اما ان يعتبره من حيث هو وجود
مع قطع النظر عن حقيقته او يعتبر متضمنة اليه حقيقته فان اعتبرت ماهية متضمنة مع وجوده في معنى الاشتراك
لزم حينئذ ان يكون بعض الممكنات من حيث ماهيته ووجوده امراً مشتركاً بين جميع الممكنات وان لم تعتبر ماهيته متضمنة مع وجوده
في معنى الاشتراك على نحو ما قلنا لزم ان يكون اول صادر عن الحق هو ذلك الوجود لا العقل الاول وان لم يكن حقيقة وراء كونه
وجوداً لزم التناقض لان التقدير تقدير ان الماهيات غير مجعولة وهذا الوجود العام اذا لم يكن حقيقة وراء كونه وجوداً لزم ان يكون
نفس وجوده هو نفس ماهيته فلم يكن اذاً ممكناً لان الممكن هو المفتقر في استناده وجوده الى الواجب وهذا في ثبوت
وجوده له عن سواه لكون وجوده نفس ماهيته والماهيات غير مجعولة فلوجود العام على هذا التقدير غير مجعول فهو مستغن بذاته عن
واجب الوجود وقد فرض ممكناً هف وايضاً يتعسر حينئذ تحقق الفرق بين وجود الحق والوجود العام فان المفهوم من حكم الامكان
كما احاط به العلم الشريف هو تساوي قبول الممكن الظهور بالوجود واللاظهور وافتقاره الى مرجح وهذا المعنى على تقدير صحة ما ذكر
لا يصدق على الوجود العام فانه ذاتي له كونه وجوداً بسيطاً وانه غني في ثبوت وجوده له عن سواه لانه وجود غير مجعول
ولم يكن اذاً ممكناً بل واجباً ويلزم ايضاً انه ليس له ثمة وجود فائض من الحق لان هذا الوجود المذكور شأنه على هذا
التقدير غير مجعول لما مر بانه مفروض لغيره ان كان من مقتضى ذاته لزم ان يكون هو الفائض بذاته على الماهيات الممكنة
على سبيل الاستقلال فلم يثبت اذاً مبدائية الحق ولا فياضيته وكونه واجب الوجود لكل موجود وان كان مقتضى حقيقة
الوجود العام الوضعي لغيره بشرط مؤثر غيره وذلك الغير يكون الحق لزم ان يكون الحاصل من تاثير الحق اقتران الوجود العام
بالماهيات لا افاضته ولا هيئته لانه لم يصدر منه شيء على هذا التقدير الا الاقتران وانه نسبة لا امر وجودي فلم يفض من
الحق وجود اصلاً وقد فرض فيض الوجود منه هف فعلى هذا ينخرم القاعدة المقررة في هذا الباب وفي هذا الامر ما فيه
فكيف الامر واما على تقدير صحة قول من يدعي ان وجود الحق هو صفة لانيته وانه سبحانه حقيقة وراء وجوده الواحد
يعسر الامر ايضاً لانه يلزم حينئذ ان يكون وجود العام اتم بساطة من الحق مع مضاهاته اياه في الامور والاعتبارات المذكورة
فيكون بينهما اشتراك من وجه وامتياز من آخر وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم ان يتعقل في كل منهما تركيب ما وقد

فرضنا لبطلن هف وان قيل بانه مع كونه لاحقيقة للوجود العام وراء كونه وجوداً فانه قابل من الحق فيضه فنقول هذا الفيض
المقبول ان كان وجوداً فقد قبل باستفادة ما هو حاصل له ان كان عين الوجود الثاني هو الاول وان ثبتت المغايرة بين
الوجود المقبول وبين الامر المسمى بالوجود العام فقد حصل وجودان احدهما مجعول والآخر غير مجعول والمشترك بين جميع الممكنات اما الوجود
الاول والثاني او هما معاً ان كان الاول فلا اعتبار للفيض الوجودي الثاني ولا اثر له ولزم ما قلنا من ان ذلك يقتضي بعدم صدور
شيء من الحق وعدم حصول فيض اصلا وان كان الثاني فلا اعتبار لتسمية الوجود العام قبل ذلك وجوداً عاماً مشتركاً ولا صحة بل
حكمه حكم باقي الماهيات الممكنة القابلة للفيض الوجودي من الحق وان توقف الايجاد على الامرين معاً اعني الفيض الوجودي والقابل
الاول له المسمى بالوجود العام لزم ان لا يكون المشترك بين الممكنات وجوداً واحداً بل هما وجودان فيبطل القول بان الوجود المشترك
بين جميع الممكنات واحد هف ويلزم ايضاً ان يكون جزء علة في اتصاف جميع الممكنات بالوجود فلم يكن الموجد واحداً فان ثبوت
الصدور والفيض المضافين الى الحق يتوقف على هذا الامر المسمى بالوجود العام فلا يوجد ماهيته الا وجوده متوقف عليهما وهذا
ايضاً باطل ثم نقول هذا الوصف ثابت لهذا الوجود العام اما ان يصح له لكونه ممكناً او لامر آخر لا جائز ان يصح له ذلك لامكانه
والا لاشتركت الممكنات كلها في ذلك وان صح له ذلك لا لامكانه بل لامر آخر فذلك الامر الآخر اما ان يكون الحق او سواه ان كان الحق
ثبت امكان هذا الوجود وفقره وكونه مجعولاً دون جميع الماهيات الممكنة وقد تقرر ان الماهيات غير مجعولة فهذا ايضاً على هذا التقدير
باطل فان قيل ان ذلك الامر لا يصح للوجود العام من الحق ولم يثبت له ايضاً لامكانه بل ذلك من امر ثالث ثم نقول هذا ايضاً باطل
لان ما سوى الحق ممكن هذا مما لا نزاع فيه مما يلزم من المفاسد متى اهمل ثبوت هذا الاصل ولانه ليس ثمه امر ثالث ينسب اليه ذلك وان
قيل ان حكم الوجود العام حكمه حكم باقي الكليات وانه من حيث هو كذلك لا يكون له وجود في عينه فصح ان الماهيات ليست بامور
وجودية ولا مجعولة بل ظهرت بهذا الوجود العام كما مر لزم ان يتحصل من مجموع ما لا يقوم بنفسه ولا وجود له في عينه اعني الوجود
العام والماهيات بنفسه ويتحقق وجوده وادراكه في الاعيان ويكون الكل واحد من الوجود والماهية تعين حقيقي في الخارج
فيكون حينئذ وجود بين عدم محض وامر ثالث ينسب اليه الاثر غير نسبة الاجتماع وقد فرض بخلاف ذلك فكيف الامر هذا وان
كان عندنا اشياء هي من هذا القبيل كالهيولى والصورة والكيفيات الاربعة الطبيعية التي هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة
والطبيعية المنفعلة الجامعة بينهما كذلك فان كلاً منها ليس له وجود معين متعين في الخارج وجميع الاجسام المدركة في الخارج متحصلة
من هذه المعاني المعقولة كما اشير اليه في مسئلة اخرى على حدة المسئلة الرابعة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد هذه المسئلة
يتفرع عليها من امهات المسائل مسائل شتى كمسئلة العقول وعلة ترتيبها وعلة صدور الكثرة من العقل الاول المشهور له بالوحدة
وجعل الاعتبارات المفروضة فيه علة لصدور الكثرة منه او جزء علة هذا مع اعترافهم بان تلك الاعتبارات ليست بامور وجودية
فانهم لو لم يعترفوا بذلك لزمهم الاقرار بصدور الكثرة من الحق لان الصادر منه على هذا التقدير العقل الاول واعتباراته الثلثة
او اثبات ان تلك الاعتبارات مع كونها ليست بامور وجودية يجب ان يكون علة لوجود الكثرة وكل ذلك محال هذا الى
غير ذلك من المفاسد التي يتضمنها هذا المدعى وكذلك القول في دعوى من يدعي انحصار العقول في عشرة ووضوح ضعف دعواه
وما يرد عليه من النقض حتى بالفلك الثامن واشتماله على الكثرة العظيمة مع انه اقرب الافلاك نسبة الى الاطلس والى الموجودات
البسيطة وكذلك ايضاً تقرير شان سلسلة الترتيب الايجادي بالوسائط ونفي تاثير الحق في الموجودات وامدادها بالفيض
الوجودي الذاتي دون وساطة العقل الاول ومسئلة تعلق علم الحق بالمعلومات على النحو الكلي من جهة اللوازم ولوازم اللوازم

ونفي

ونفي تعلقه بالجزئيات استبعاداً لعدم معرفة كيفية ارتباط الواحد بالكثير على وجه غير قادح في وحدة الواحد
وقياساً منهم ايضاً الغائب على الشاهد هذا مع انه لا برهان لهم على شيء من ذلك وقد امعن الداعي النظر في جميع
ما ذكر في هذه المطالب فلم يجده يقوم على ساق مع ان هذه المسائل كلها من المطالب النفيسة جداً التي ترتبط الفوز
بالسعادة بمعرفتها ونحن نقول لهم اذ وقد اعترفتم بان الماهيات غير مجعولة وليست بامور وجودية والوجود المشترك
بين جميع الماهيات واحد مع التحقق بان المسمى عالماً ليس بامر زائد على ماهيات متصفة بوجود واحد مشترك
فيه العقل وغيره فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامر الواحد الصادر من الحق الواحد هو هذا الوجود العام المشترك ويدخل فيه
العقل الاول وغيره ويكون الموجودات باجمعها مرتبطة بالحق لا بالسلسلة المذكورة ويكون العقول وكل ما يسمى واسطة
شروطاً لحصول الفعل الايجادي عندها بالوجود الواحد الفائض من الحق الذي هو القدر المشترك من بعض الوجوه والذي من
حيث هو يثبت الارتباط بين الحق وما سواه فالوسائط شروط متممة لاستعدادات الماهيات فان الماهيات لابد وان
يكون لها نوعان من الاستعداد نوع سابق على الوجود المقبول من الموجد ونوع حاصل بالوجود من حيث لوازم كل فرد من
افراد الماهيات وهما استعدادات وجودية مجعولة بخلاف الاستعداد الاول الكلي الذي به قبلت الماهية الوجود من الموجد
اولاً فانه غير مجعول فالوسائط معدات بمعنى انها توجب تعين الاستعدادات الجزئية بواسطة الوجود والحق هو
المفيض كما ذهبوا اليه في الاسباب السفلية من انها معدات والفعال يفيض ويظهر اذ ذاك ان تعلق العلم الالهي بالاشياء هو على
النحو الكلي والتفصيلي معاً من جهة الوجود الواحد المشترك لا من جهة العلل واللوازم كما ذكر ولا يلزم حينئذ ما توهموه من الخلل وتوقف
العلم بالجزئيات على الآلات فانه لا مستند لهم في نفي تعلق العلم بالجزئيات الا مجرد الاستبعاد والقياس وهو ضعيف
وباطل لانهم معترفون بان ذات الحق تعالى مباينة لجميع الذوات وعلمه كما مر عين ذاته فمعرفة كيفية تعلق علمه الذاتي بالمعلومات
متعذر بالنظر والقياس والذي يعطيه التحقيق الذوقي هو ان الاشياء كلها ترتبط به من حيثيتين مختلفتين من حيث
سلسلة الترتيب بالتفسير المذكور ومن حيث رفع الوسائط ايضاً اذ لا برهان على انحصار المدد والاثر في سلسلة الترتيب
فهذا اليق بكمال الحق وانسب لتنزيهه فانه لما وضح لاهل الاستبصار انه لا يجوز ان يتعقل في جناب الحق
جهتان مختلفتان لوجوب الاعتراف بانه واحد من جميع الوجوه وجب ان يكون ارتباطه بكل شيء من وجه
واحد ولما كانت الكثرة من لوازم الامكان وصفات الممكن وجب ان يكون ارتباط الممكن بالحق من جهتين
مختلفتين وان يكون الغلبة للكثرة من الوجه الواحد الامكاني وسيما في حق كل ممكن يتضاعف فيه احكام الامكان
وخواص الوسائط وقد ثبت ايضاً ان في الممكنات من يكون الغالب على حاله حكم الوحدة وضعف احكام
الامكان ووجب ايضاً ان يكون لكل ممكن نسبة محققة الى حقيقة الوحدة الالهية تلك النسبة هي مقتضية
لترجيح الحق اياه في الايجاد على غيره ومن حيث هي يصح ارتباطه بموجده من وجه غير الوجه الآخر المختص بالكثرة
لقبوله باستعداده الراجح على استعداد غيره الوجود الفائض من الحق قبولاً اتم واسبق من قبول الغير وان
يكون الوصف الوجودي والحكم الوجوبي كما فيه اقوى بحيث لا يضعف ولا يستهلك نوريته تحت احكام
الوسائط ووجوه امكاناتها من كل وجه كما هو حال الجمهور فيبقى فيه من حكم الاستعداد الكلي الغير المجعول واستعداداته
التفصيلية الوجودية ما يتأتى له بذلك قبول الفيض من الحق دون واسطة كالامر في شان العقل الاول وهذا

حاصل لقوم من اهل الله شهدناه و تحققناه بحمد الله من نفوسنا ومن غيرنا واهل الله يسمون هذا الوجه بالوجه الخاص
وهم متفقون على ثبوته وهو الواقع عندهم في حق جميع الخلق لكن الاكثرون لا يعرفونه ولا يشعرون به والخاصة يعرفونه ويدرك
اثره وحظها منه متواتر متصل وبذلك وردت الشرايع كلها ونطقت الكتب المنزلة ووقع الاتفاق من جميع
الانبياء والكمل من الاولياء في ان الاخذ من الحق تارة يحصل ويرد بواسطة بعض الارواح وتارة بدون واسطة اصلا
ولا برهان يدل على امتناعه كما لا برهان لهم على ما ذكروه وذهبوا اليه في الامور التي قدمنا ذكرها في باب العلم الالهي وصورة
تعلقه بالمعلومات وفي غير ذلك سوى القياس والاستبعاد المشار اليهما والعجب منه الجزم بذلك دون برهان محقق مع
اعترافهم بان حقيقة الحق مجهولة وان علمه عين ذاته كما مر وانه ليس كمثله شيء سيما ومن البين ان اسناد صفة الى موصوف
مسبوق بمعرفة حقيقة الصفة وحقيقة من ينسب اليه وقد سبق بيان تعذر ذلك على البشر من حيث النظر العقلي
المعهود سيما وقد ثبت ان علم البشر من كونهم بشرا علم انفعالي وتعينه متوقف على الكثرة لانا لا نعلم شيئا كما هو من حيث
ماهيتنا فقط ولا ايضا من حيث اتصافها بالوجود المستفاد والا لكان كل موصوف بالوجود موصوفا بالعلم
وهم لا يقولون بذلك بل لا بد من قيام الحياة بالموجود وذلك ايضا غير كاف ما لم يقم به معنى يسمى علما ولا بد ايضا
من شرط آخر وهو زوال الموانع الحائلة بين المسمى عالما وبين ما يقصد معرفته وعلم الحق ليس كذلك انما هو علم فعلي
وجداني ذاتي لا حكم فيه للكثرة ولا هو متوقف على شيء خارج عن ذاته من زوال مانع او غيره وحقيقته بالاتفاق مجهولة
فمعرفة حقيقة علمه من كونه علما مضافا الى عالم او من حيث تعقل ان علمه عين ذاته وصورة تعلقه بالمعلومات
متعذرة ولا طايل في الاستدلال على جنابه سبحانه لما ادركناه من نفوسنا واحوالنا هذا مع ان معرفتنا بنفوسنا
وكيفية حكمها فينا وادراكها لما يدركه صعبة جدا كالامر فيما ذكرناه من شان الحق سبحانه وتعالى فانه لم تخبر برهانا تاما
يفيدنا معرفة حقيقة نفوسنا وبقاها وتجردها عن المواد واستغنائها عن الارتباط بمادة وكل ما ذكر في اثباتها
وما يضاف اليها من بقاء وتجريد وعلم وسعادة وغير ذلك غير مقنع ولا مرضي عند المستبصر الذي لا يقنع الا باليقين
وحققه رزقنا الله ذلك على الوجه الاتم الافضل بالشهود الاجل والعلم الاكمل آمين والحمد لله رب العالمين مسئلة
كلية يتضمن عدة مسائل ما حقيقة النفس الانسانية وما البرهان الدال على اثباتها فان جميع ما ذكر في شانها غير مقنع
لاولي الالباب وما البرهان على تجردها ودوام بقاها واستغنائها بهذا القدر الحاصل لها من الاستكمال بهذه النشأة
العنصرية في هذه الدار عن نشأة اخرى بعد هذه وما الذي يمكن ايضاحه وتقريره من كيفية تدبيرها لهذا الهيكل وهل
يوجد برهان يدل على امتناع تدبيرها في الوقت الواحد للهياكل والصور المتعددة او يتاتى ذلك لبعض النفوس لكمال
مستفاد بالعلوم والاعمال في هذه النشأة فيترقى من مرتبة جزئيتها حتى يصير كلية كما هو مذكور في شان العقل الفعال
انه مع تجرده يدبر عالم الكون والفساد ومجموع صوره وكونه كليا كالجنس بالنسبة الى ما تحته من النفوس الجزئية والصور
المزاجية الطبيعية هذا مع انه بالنسبة الى ما فوقه من العقول كالنوع او كالجزء بالنسبة الى الجنس والى الكل فانا قد وجدنا
غير واحد من ارباب النفوس الانسانية قد علت مرتبة نفسه وترقى الى ان صار كما قلنا بل ازداد ترقيا واتحادا بما فوق
الفعال من العقول حتى جاوزها جميعها وتحققت وصلته بالحق من الوجهين المنبه عليهما من قبل الوجه المختص بسلسلة
الترتيب والوسائط والوجه الذي لا واسطة من حيث هو بين كل شيء وبين موجده وقد سبق القول في ذلك

والتقرير

والتقرير وهل ثبت عندكم ان وجودها ان وجودها بعد المزاج وتعينها بحسبه او كانت موجودة ومتميزة قبل
البدن ثم على كلا التقديرين هل كانت عالمة بكل ما يستجليه وتستحضره الآن من العلوم لكنها قد كانت نسيته بسبب
التعلق بالبدن واستهلاك قواها بحسب سلطنة قوى المزاجية والآلات البدنية او كانت خالية من كل علم وصنعة
ما عدا وجودها البسيطة او كانت عالمة بالكليات واستفادة الجزئيات بواسطة القوى والآلات البدنية وتذكرت
الكليات للنسيان العارض بسبب صحبة البدن وما لو حنا به في ذلك وهل ارتباطها ثابت من جهة امر يكون قدرا
مشتركا بينها وبين البدن ويناسب كلا منهما من وجه ام لا فان البسيط التام البساطة مباين للمركب التام التركيب فكيف
يتاتى الارتباط بينهما دون توسط قدر مشترك اذ من البين ان تاثير كل مؤثر في كل مؤثر فيه لا يصح بدون الارتباط والارتباط
لا يمكن حصوله دون مناسبة في المناسبة الثابتة بين النفس البسيطة والمزاج المركب وهذا السؤال متعلق في شان
الحق مع الممكنات مع وجوب الاعتراف بان حقيقته سبحانه مباينة لجميع حقايق الممكنات ومع ثبوت انه مؤثر
فيها فكيف الامر فبأي برهان يثبت هذه الامور ثم نقول وبتقدير ثبوت الارتباط المشار اليه بالبرهان النظري فهل ذلك
الارتباط واقع على نحو يتاتى للنفس الانسلاخ عنه وعن غيره من العلايق بالكلية انسلاخ استغناء لاستقلال حاصل
بسبب استكمال مستفاد فلا يبقى للنفس علاقة مع صورة ما بسيطة او مركبة او لا بد من بقاء علاقة ما مع غلبة احكام
صفة الاطلاق كما اشار اليه الانبياء والكمل من الاولياء قاطبة وهل على تقدير امكان ذلك اعني انسلاخ النفس عن التعلق
بالبدن عن كل وجه يمكن حصوله عندكم لاحد في هذه الدار بحيث لا يبقى له تعلق بهذا العالم مع بقاء خاصية تدبير
تلك النفس لهيكلها او لا يحصل تجريد التام وانقطاع العلاقة بين النفس والبدن من كل وجه الا بالمسمى موتا
وانا قد رأينا جماعة من اهل التجريد والانسلاخ وصحبناهم وشاركناهم بحمد الله تعالى فيما ذكرنا وغير ذلك من احوالهم
ووجدناهم متفقين الى ان التجريد من كل وجه متعذر بشرط بقاء حكم التدبير في حق كل من يوصف بالتدبير كائنا من كان
وبالنسبة الى كل ما يدبره مدبر كان من كان وانه لا بد من ارتباط وعلاقة ما وتعقل معنى مشترك بين كل متباينين
يوصفان بالتاثير والتاثر بذلك المعنى تحقق الارتباط ويتاتى التدبير ويثبت الاثر فهو دائر معه وجودا وعدما ثبت
بثبوته وينتفي بانتفائه وان لم تشعر نفس المدبر حالة التدبير بانها مدبرة لاجل ان التدبير غير مقصود لها كالامر في التدبير
الطبيعي مع المزاج في كل آن وهكذا النفس التي هذا شانها في هذه الحالة غير شاعرة بتعلقها بالبدن وتدبيره وذلك
اما لاستغراقها بالحق او بما حسنه وعلى الجملة فالمقصود هو استجلاء ما يقتضيه الحكم البرهاني في كل ذلك ليحصل الجمع بين
ثمرتي الادراكين العياني والبرهاني ان شاء الله تعالى ثم نقول واذا قيل بثبوت وجودها وبساطتها وما سبق
السؤال عنه في هذه المسئلة الكلية في البرهان المثبت امتيازها بعد المفارقة عن غيرها من النفوس بالهيئة المكتسبة
بواسطة البدن على ما ذكر فان لقائل ان يقول لو صح ذلك في النفس الجزئية مع المزاج الجزئي الطبيعي لجاز مثله في حق
نفس الكلية ونفوس الاجرام العلوية بالنسبة الى الطبيعة الكلية والعناصر وقوى الجسم الكل المنبثة في الصور العلوية
وغيرها فيكون الصور والقوى الطبيعية مؤثرة في النفوس التي هي علة لوجودها ومؤثرة فيها ويتاثر العلويات
من السفليات ويكون النفوس البسيطة المجردة فاعلة وقابلة معا بل قد يقال ايضا ان القول بصحة تاثير المزاج الجزئي
في النفس الجزئية التاثير الابدي يؤذن بانه لو لم يثبت مثل هذا في النفس الكلية مع مطلق الطبيعة والمزاج لما قدر لما ذلك في

الامزجة والنفوس اذ من البيّن انّ حكم الاصل يسرى فى الفروع بل قد يقال ايضاً انه من الجائز ان ينشئ من
اعمال النفوس الجزئية بقواها المختصة بها وبقواها المودعة فى آلاتها المزاجية الناتجة عن القوى العلويّة وتوجهات
العقول والنفوس المنبعثة فيها والصادرة منها حال التعلق بالبدن وكذلك من علومها واخلاقها وصفاتها المنتشية
والمشتركة بين نفس الانسان ومزاجاته ومعتقداته التقليدية والظنية ايضاً صور نيّرة او ظلمة تتلبّس نفس العامل وتظهر
بها حيث شاء الحق من مقامات الشقاء والسعادة ويكون بحسب الغلبة الحاصلة فى تلك المحاربة الواقعة بين قوى الانسانية
النفسانية والطبيعة المزاجية واصول تلك القوى فى العالم العلويّة ومقام محتدها وغيرها فالى اى مقام فى تلك العوالم كانت
المناسبة اقوى حصل انجذاب تلك النفس اليه واستقر لديه ويكون على هذا التقدير علة امتياز النفس بعد المفارقة صور تلك
الاعمال المنتشية والعلوم وما ذكر فانه اذا جاز ان يبقى من حكم ارتباط النفس بالبدن هيئة ثابتة توجب التميز فلا تستنكر
ان يقع على هذا الوجه وكيف ولا برهان على استحالته بل يرجح هذا على التميز بالهيئة فقط بما يستروح من الاخبارات
الالهية والنبوية المشيرة على هذا سيما وقد ثبت صدق المخبرين بما ظهر وامن الآيات والمعجزات الثابتة بالتواتر
وسيما نبينا عليه الصلوة والسلام الباقية معجزته الآن بين ايدى الناس وهى القرآن القائم مقام البرهان فى
حوض الدعوى والفرق بين التميز فى الهيئات فقط وبين ما ذكرنا من انّ الصور الناشية من الاعمال والصفات
وما ذكرنا صور وجودية فى عوالم موجودة ارواحها قوى توجهات نفوس العاملين بها عن علم واعتقاد وبخاصية ما انجنى
فيهم من القوى السماوية وتوجهات العقول والنفوس تما لطلب الرجوع الى اصله تتميماً لدائرة وجوده وحكمه ومن
هذا القبيل يستروح انّ بقاء صور الحيوانات وغيرها وموجبة قوى الحاصلة من توجهات العقول والنفوس الفياضية
حال التكوين وهذا فرقان واضح بين التميز بالهيئات فقط لكونها تميزات معقولة يجمعها مرتبة النفس الكلية وهذه ليست
كذلك ثم نقول وقد تكون النفس بتنوع تعيّنها بتلك الصور المناسبة المشار اليها بحسب علمها او اعتقادها حال
انشائها لها وبالتفصيل وردت الاخبارات الالهية وعلى الجملة فالكلام فى هذا بالسنة الاحتمالات يكثر تفصيله
ومن اطّلع على جلية الامر اقتصر عليه غير انّ المراد ما يخص للرأى الشريف بطريق البرهان النظرى فى ذلك مما يعول
المولى عليه ويركن اليه المسئلة المشتملة على مسائل ومن البيّن انّ الاجسام متناهية القوة والعقول قد شهدت
الفطرة بانّ جميع الممكنات يجب ان يكون مقتضى استعداداتها الكلية وان كانت غير مجعولة انها لا يقبل
من مطلق الفيض الربانى الّا حصة مقيدة معيّنة متناهية الحكم وبذلك وردت ايضاً التوقيعات الآلهية على
السنة الرسل ثم الكمّل خصوصاً فى اشرف الممكنات واولاها قبول للفيض جامع توقيفهم اياه بانه اقرب الموجودات
نسبة من الحق ووحدته وانّه الواسطة فى وصول الفيض والمدد الى جميع الكائنات من الوجه المسمّى سلسلة
الترتيب واذا كان هو مع شرفه وجلالة قدره يحكم على قبوله وقوّته بالتناهى والقيد من بعض الوجوه فكيف
بمن دونه وما الظن بالاجسام وقواها واستعداداتها وقبولها وما الظن ايضاً للامزجة الطبيعية العنصرية
وقواها وبعد تقديم هذه المقدمة فنقول ما البرهان القاضى باستحالة انقراض النوع الانسانى من هذا العالم
بحادث كلى تطرأ فى العالم العلوى توجيهاً خواص بعض القوى والتشكلات والاتصالات المجهولة للبشر مما لا
يدرك بالتجربة والرصد والقواعد الهندسية وما المانع ان يكون الموجب لما ذكرنا منضماً الى خواص التشكلات

الي

الفلكية

الفلكية وخواص الاتصالات لا بل امر من الامور الالهية يعلمه الحق وينقطع اعنى النوع الانسانى وكثير من
وجودات هذا العالم العنصرى مدة ثم يعود هذا التكوين فى هذا العالم امّا على هذا الوجه او مثله او على نمط آخر
بل نقول وما البرهان على عدم تناهى القوى الفلكية ايضاً وكونها لا يقبل التغيير والفساد والتبديل فانا لم نجد فى
كلّ ما ذكروه فى اثبات بقاء الافلاك ودوام الآثار على هذا الوجه وخلوّها عن خواص الطبيعة ودوام قبول عالم
الكون والفساد تلك الآثار على هذا النحو المدرك او مثله من الاوضاع والتكوينات برهاناً تاماً يثلج به صدر مستبصر
لا يرضى بالاقاويل والتقريرات الاقناعية بل استبعادات محضة واستحسانات يركن اليها الافكار لتعلقها
بتعظيم العالم العلوى والاجسام البسيطة فى زعمهم لا غير وايضاً فما ذكروه فى انّ السبب فناء المركبات التركيب
وانّ البسائط لا يقبل الفناء ضعيف فانّ المركبات انما وجدت عن البسائط بل هى مجموع امور بسيطة
فلو لم يعن تلك لم يعن تلك المركب والمجتمع وليس الّا الهيئة الاجتماعية والتركيبية والّا لا يخلو الاجتماع والتركيب
من ان يكونا من جملة اجزاء المركب والمجتمع او لم يكونا نسبتين فان كانا من جملة اجزاء المركب والمجتمع فحكمها حكم تلك
البسائط المجتمعة وقد تقدم القول فيها وان كانا نسبتين فالنسب لا تحقق لها فى انفسها الّا بشرط وجود المنسوب
والمنسوب اليه فكيف يكون علة للبقاء والدوام ثم نقول وباىّ برهان يثبت عندنا خلو الاجسام الفلكية على
الاجسام الطبيعية وخواصها سيما والتوقيفات الالهية على السنة الرسل والكمّل قد وردت وصرّحت بانّ
الاجسام كلها طبيعية وان حكموا على بعضها من حيث الذاتى مع تغير حادث فى الصفات ووافقهم على ذلك جماعة
من اكابر الحكماء الاوائل ووقفنا على ذلك فى مصنفاتهم وكلّ ذلك على العلم الكريم غير خافٍ واشار الى ذلك نقلاً
وتحريراً صاحب رسائل اخوان الصفاء واخبر انّ مرتبة الطبيعة دون مرتبة النفس الكلية وفوق الهيولى والصورة
وفسّر بلنياس وغيره الطبيعة فقالوا انها عبارة عن حقيقة جامعة بالذات بين الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وانّ كلّ واحد من الاربعة غير الآخر والطبيعة لا تغاير واحداً من الاربعة وعلى الجملة فالامر من حيث
الاطلاع المحقق فى كلّ ذلك معلوم متبيّن والمذاهب النظرية والنتايج الفكرية كثيرة شديدة الاختلاف والمقصود من
هذا الابرام والالماع استجلاء ما اتضح للرأى المولوى السديد بطريق البرهان او ترجّح عنده من اقاويل السابقين
لاحاطة علمه الشريف بما ذكروه فى هذه الامور فى الكتب العربية المسطورة والمستفيضة المشهورة رجاء للفوز بنجح
بالجمع بين الطمأنينتين العيانية والبرهانية كما سبقت الاشارة اليه والله سبحانه وتعالى يكشف بحسن بيان المولى
وافادته المعضلات وتيسّر حلّ المشكلات مسئلة الانسان فى هذه النشأة والدار يتعذر عليه التجريد التام
المعتبر بانقطاع تعلق النفس المدبرة للبدن عن البدن اذ لو انقطعت العلاقة بالكلية لكان الموت فان الموت
ليس غير ما ذكرنا واذا تعذّر انقطاع علاقة النفس عن تدبير البدن حال الحيوة فلا يخلو النفس عن احكام المزاج الطبيعى المدرك فيما
يدركه من الآلام واللذات ولا يتخلص عن شوب الطبيعة وحكمها فمن اين له ان ثمّة آلام ولذات روحانية صرفة خالية عن
الاحكام الطبيعية وباىّ برهان يثبت ذلك وما المستند فيه وهكذا اللذة والابتهاج المنسوبان الى الحق سبحانه وتعالى ولا نقول
لانا نجد لانفسنا تلذذاً بادراك العلوم والمراتب السنية المستلزمة للحكم والجاه وليس ذلك من قبيل الملذوذات الطبيعية المعهودة
فانا نقول من الجائز ان يكون اللذات الطبيعية صنفان صنف لطيف وصنف كثيف فالكثيف هو المعهود واحواله

من الملذوذات الحسية بالحواس كالمأكول والمشروب وغيرهما ونوع آخر هو مدرك للنفس من حيث القوة الباطنة
كالذهن والخيال والتعقلات النفسانية الحاصلة حال التلبس بالتدبير والقوى والادراكات الانسانية لا تزول بالكلية
عن احكام الطبيعة ومن ادعى ان ثمة وراء ما ذكره آلام ولذات روحانية لا حكم للطبيعة فيها فعليه البرهان مسئلة ما
حقيقة الفيض الصادر من الحق وما المتعقل للعقلاء من موقعه وكيفية صدوره ووصوله الى القوابل لا جائز ان يكون من
قبيل الممكنات ولا جائز ان يكون الحق وليس ثمة امر ثالث لا يكون الحق ولا غيره فكيف الامر وما المتعقل من معنى الايجاد اولاً
ثم الامداد ثانياً باي برهان يثبت ذلك ويتضح ومن المسائل المعودة التي لم ينتظم على اثباتها ونفيها برهان مسئلة
تسلسل علل ومعلولات موجودة غير متناهية الى غاية مسئلة النسب التي بين الموجودات غير متناهية عندنا ويجب ان
يكون بالنسبة الى علم الحق متناهية لما يلزم من المفاسد الا لو لم يكن كذلك ولما اسلفناه ايضاً في اثبات علم الحق
بالجزئيات وضعف حجج المنكرين ذلك قياساً واستبعاداً وايضاً فالاتفاق واقع بان ما دخل في الوجود فانه متناه
والنسب ناشئة بين الموجودات فكيف ينشئ من المتناهي ما لا يتناهى وكذلك تعال في الامزجة المتولدة من
العناصر ومثل ذلك واعلى منه التشكلات والاوضاع الفلكية من الاتصالات والكيفيات وغير ذلك كالخواص
والآثار في نتايجها فكيف الامر مسئلة الجواهر لا يبطل ببطلان كيفية من كيفياته والحرارة لو بطلت من النار
بطلت النار مسئلة الهيولى المجردة لا تقبل القسمة عقلاً وهكذا الصورة فكيف بحلول الصورة في الهيولى صارتا
جسماً وقبلتا القسمة ولم يتجدد امر ثالث غير الاجتماع وانه نسبة لا تحقق لها بنفسها بل بالتبعية لما له وجود محقق
كما سبقت الاشارة اليه في بعض المباحث المتقدمة تمت الرسالة

الاجوبة التي من طرف الطوسي الى صدر الدين القونوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نصب في كل زمان هادياً للخلق الى الطريق القويم ومرشداً لهم الى الصراط المستقيم وايده
بتأييده حتى جمع بين فضيلتي العلم والعمل وبلغ مقاصد اهل الكمال بقوتي الكشف والنظر وصار مبيناً لاحكام
الشريعة ومخبراً الى اسرار اهل الحقيقة سالكاً سبيل الخيرات واصلاً الى اقصى مقاصد اهل السعادات بايتاني
العالم النبيه المصطفى وحبيبه المجتبى محمد خير الخليقة الداعي الى اشرف الطريقة صلى الله عليه وآله واصحابه واتباعه
كما نصب في زماننا هذا المولى المعظم والامام الاعظم قطب الاولياء وخليفة الانبياء الداعي الى الحق الهادي
للخلق صدر الملة والدين مجد الاسلام والمسلمين محمد بن اسحق ادام الله ايامه وانجح مرامه واسبغ عليه انعامه
في دنياه واخراه ومنقلبه ومثواه انه مفيض الخيرات ومجيب الدعوات وبعد فقد وصل من جنابه العالي الذي
هو لاهل العلم والذوق جميعاً مطالبهم لديه الى احوج خلق الله سبحانه اليه محمد بن محمد الطوسي كتاباً جامعاً للاشارات
الروحانية الى الاسرار الربانية متضمناً للطائف الحكمية والنكت العلمية مرشداً الى المعالي الغيبية والحضرات الذوقية
فاستفاد منه بقدر استعداده وجعله عدة لما يحتاج اليه في معاده وامتثل امره النافذ ورسومه المطاع في ايراد ما
وقف عليه ووصل اليه مما قيل في المسائل التي حلها لا يستطاع وان كان قاصراً فهمه عن ادراك ما ينبغي مقصراً
عن اداء حقه على الوجه الذي ينبغي وبعث ما سنح له الى بابه الشريف وجنابه المنيف ليتشرف بنظره الصائب

ويعرض على رايه الثاقب فان وقع موقع الارتضاء استسعد بذلك خادم الدعاء والا فعذره مستغن عن
الايراد والاصدار وقصور فهمه غير ممكن ان يتدارك بالاعتذار فاقول اما صدر الكتاب فمشتمل على فوائد من
كل فن لا يحصى ومسائل من كل جنس هي الغاية القصوى وليت التوفيق يساعدني الوصول الى فوقها
والتقدير يعطي استعداداً لفهم حقيقتها وان كان ذلك اجل واعلى من ان يشتغل ببيانها او يحتاج في كل قضية الى ايراد
برهانها او يورد مقالة في تحسينها او ترتب فصول في ترتيبها فجعلتها ذريعة لمطالبي الحقيقة ووسيلة الى مأربي اليقينية
وشرعت في ايراد ما يتعلق بالمسائل المشتملة على الاسئلة والفوائد المتعلقة بتلك الوجوه المشكلة انقياداً لامره وامتثالاً لحكمه
فاقول وبالله التوفيق واليه انتهاء الطريق قال ادام الله ايامه هل ثبت عندكم ان وجود واجب الوجود امر زائد على حقيقته
الى ان قال فيكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره هف اقول اما البرهان الموضح تحقيق كون وجوده عين ماهيته
وان ليست له حقيقة وراء الوجود فهو انه لو كان له وجود وماهية لكان مبدأ الكل اثنين وكل اثنين محتاج الى واحد هو
مبدأ الاثنين والمحتاج الى مبدأ لا يكون مبدأ للكل فان قيل الماهية موصوفة والموجود صفة لها والموصوف متقدم
على الصفة القائمة بها فالمبدأ الاول واحد هو الماهية قيل الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا يكون موجودة ولا
معدومة واذن يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهذا محال واما قوله من البين ان مفهوم الوجود من حيث تعينه
في تعقلنا مفهوم واحد وهذا المفهوم من حيث انه هو اما ان يقتضي ان يكون عارضاً لماهية شيء او لا يقتضي ذلك
او لا يقتضي واحداً من القسمين فجوابه ان الالفاظ التي لها مفهوم واحد المقول على كثيرين ينقسم الى قسمين احدهما
ان يكون ذلك المفهوم في آحاد تلك الكثيرين بالسواء وهو كالانسان في زيد وعمرو والفرس في هذا الفرس وذلك
الفرس ويسمى تلك الالفاظ بالمواطئة ويكون حكمها فيما يقتضي تلك المفهومات حكماً واحداً كما ذكره والقسم الآخر ان يكون
المفهوم في تلك الكثرة لا على السواء بل اما ان يكون في بعضها اقدم او اولى او اشد او اكثر وهو كالابيض على الثلج والعاج
والموجود على الجوهر والعرض وفي هذا القسم لا يجب ان يكون مقتضيات تلك المفهومات واحدة بل ربما يختلف
مثل الضوء الواقع على ضوء الشمس وضوء القمر وضوء النار وضوء الشمس يقتضي زوال العشى دون سائر الاضواء
ومثل اسم العلم الذي يكون بعض ما يقع عليه مفهومه بديهياً وبعضه مكتسباً وبعضه فعلياً يوجب وجود معلومه
وانفعالياً لا يوجب ذلك والوجود من هذا القبيل فانه يكون في الواجب قائماً بذاته من غير عروضه لماهيته
وفي غير الواجب يكون عارضاً لماهيته ثم العارض لماهيته يقتضي في الجسم والمادة ان لا يكون تلك الماهية قائمة
بغيرها وفي الصورة والعرض يقتضي قيامها بمحل وكما انه ليس لقائل ان يقول لو كان الضوء والعلم مقتضيين
زوال العشى ولوجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك وليس له ان يقول لو كان الوجود مقتضياً لكونه غير عارض
لماهيته لكان كل وجود كذلك فاذن ثبت ان من الموجود ما يقتضي ان لا يكون عارضاً لماهيته ومنه ما يقتضي ان
يكون عارضاً وبطلت القسمة الى انه اما ان يكون مقتضياً للعروض او اللاعروض او لا يقتضي احدهما قال الوجه
الآخر ان كل عاقل الى ان قال قول ما ذكرنا ان وجوده زائد على حقيقته اقول كل ما لا يحصل ان يكون له اشخاص كثيرة
فهو غير محتاج الى تعين زائد على حقيقته فان حقيقته سواء كانت نفس وجوده او معروضة لوجوده هي تعينه لعدم
احتمال وقوع الشركة فيه وانما يحتاج الى التعين كل ما له اشخاص كثيرة فان كل شخص منه يحتاج الى تعين غيره

عن غيره مما هو من نوعه وههنا سر عظيم وهو ان الوجود الذي يقع مفهومه على الواجب والممكن بالتشكيك
امر عقلي فان الوجود في الاعيان لا يمكن ان يقع على اشياء يشترك فيه وذلك الامر يقول على الوجود
الواجب القائم بذاته الذي لا يعرض لماهيته ولا على غيره من الموجودات واذا اعتبر وجوده في العقل كان
ممكناً غير واجب واسم الوجود يقع عليه وعلى الواجب وقوع زيد على وجوده العيني وعلى اسمه فذلك الوجود
امر معقول والوجود والواجب غير معلوم بالكنه والحقيقة وانما يعقل منه هذا الوجود المعقول مقيداً بقيد سلبي
واذا حقق ذلك ارتفع الاشكال المذكور بسبب تعدد الجهات **اعلم** ان سلب الاشياء عنه واثبات الامور
له انما يعقل بعد ثبوت تلك الاشياء والامور فذلك لا يتحقق معه تعالى عند اعتبار حقيقته بل يكونان بعد صدور
الاشياء عنه واما قوله مع اتفاق جميع العقلاء بان حقيقته مجهولة فمن الواجب انه يقول مع اتفاق الحكماء
لان مشايخ المعتزلة من المتكلمين يدعون ان حقيقته معلومة للبشر كما هي **قال** والوجه الآخر ان كونه مبدأ
لغيره الى ان قال فجاز منع علية الثبوت **اقول** كونه مبدأ لغيره يكون بوجوده الواجب العيني لا بالوجود المعقول
عليه وعلى غيره بالتشكيك الذي خصصه العقلاء بقيد سلبي ثم ان كثيراً من السلوب يكون اجزاء من علل الثبوت كما ان
عدم الغيب مع طلوع الشمس يكون علة لاضاءة الارض وعدم الضوء في المحل مع علة الضد الآخر علة تامة لحدوث
الضد الآخر في ذلك المحل **قال** والوجه الآخر انهم قالوا الى ان قال ولا اجزم بصحة ما قال **اقول** قد مر جواب هذا
وهو ان البعد والجسم يقعان على ما تحتهما بالتواطؤ بخلاف الوجود المقول على الموجودات بالتشكيك واما الوحدة والكثرة
وهما عرضان وتجردهما عن المادة لا يكون الا في العقل كما في سائر الاعراض التي يتعقل مجردة عن محالها وليس شان الوجود
كذلك وقد روي عن فيثاغورس انه قال الواحد والاعداد المركبة من تكراره هي مبادي الموجودات وقد صدرت
عن المبدا الاول على ترتيبها وكانت مجردة عن المواد ثم صدر منه بتوسطها سائر الموجودات وصارت الوحدة والكثرة
متغايرتين لها على وجه المعلوم وهذا يناسب الوجود من حيث القيام بالذات في المبدا والعروض للماهيات بعد ذلك
لكن هذا نقل مجرد لا اصل له ولا برهان عليه **قال** وما اورد ما ذكرنا الى ان قال وقرر ما قصد تقريره **اقول** اما قوله الوقوف
على حقايق الاشياء ليس في قدرة البشر يريد بالاشياء الاعيان الموجودة التي يسمى بطبايع الموجودات وانما ذكر ذلك
في بيان صعوبة تحديدها ولم يرد به حقايق المعقولات وذلك لان من لم يقف على حقيقة الاثبات والنفي كيف يقدر ان
يحكم عليهما بامتناع الاجتماع بديهة ومن لم يقف على حقيقة الجسم كيف يحكم بامتناع اجتماع جسمين في حيز واحد
بديهة وبامتناع كون الجسم الواحد في الزمان الواحد في الحيزين بديهة ومن لم يقف على حقيقة العشرة والخمسة كيف يحكم
بان العشرة ضعف الخمسة ومن لم يقف على حقيقة المثلث كيف يحكم على ان زواياه متساوية القائمتين وبالجملة جميع
العلوم اليقينية مبنية على حقايق المعقولات التي هي تصوراتها حتى تتاتى التصديقات المبنية عليها **قال** ثم قال فيما يختص
بحقيقة الحق الى ان قال يكون الوجود من لوازمها **اقول** هذا بيان لامتناع الوصول الى كنه المبدا الاول وانما اراد
بقوله اما ان يدخل الوجود في تحديده كما يقال عليه الوجود الواقع على الموجودات بالتشكيك وهو بمنزلة الجنس وتقييده بقيد
سلبي حتى يختص به وهو بمنزلة الفصل ويريد بقوله واما ان يكون له حقيقة فوق الوجود الوجود من لوازمها الاشارة
الى وجوده العيني الذي لا يصل الى ادراكه عقل عاقل **قال** ثم قرر هذا المعنا بطرز آخر الى ان قال لكن معرفته بالحق ما كتب

ان يكون عليه **اقول** الحكماء قرروا ان العلم بالعلة يوجب العلم بمعلولها علماً تاماً والعلم بالمعلول لا يوجب
العلم بعلته الا علماً ناقصاً وذلك لانه يقتضي العلم بان لذلك المعلول علة ولا يقتضي العلم التام بتلك
العلة فتبين في قوله ههنا ذلك في اعيان الموجودات بياناً عاماً وليس فيه ما يدل على ان المعقولات
لا يدركه **قال** ونحن نقول ان من مقتضى الذوق الى ان قال او لا يتم تقرير كل واحد من الامرين **اقول** هذا
كلام في غاية الحسن والكمال لا يقف عليه من لا يكون له حظ مما يفيض الله سبحانه على المتوجهين الى جنابه بطريق
الكشف جعلنا الله من اوليائه الواصلين الى تلك المرتبة ان شاء وهو ولي التوفيق **قال** المسئلة الثانية
هل الماهيات الممكنة مجعولة الى ان قال وهذا ايضاً محال **اقول** المراد من قولهم الماهيات ليست مجعولة
هو ان السواد مثلاً لا يكون سواداً بجعل الجاعل وذلك انا اذا فرضنا سواداً في الاول ثم اوردنا عليه جعل الجاعل
استحال ان يغيره الجاعل عما فرضناه اولاً فكذلك الوجود فان الجاعل لا يجعل الوجود وجوداً ولذلك لامتناع تحصيل
الحاصل لو كنا قلنا هل للجاعل ان يجعل السواد سواداً اي هل له ان يبدع شيئاً هو السواد وقلنا هل له ان يجعل السواد
موجوداً لكان جوابه الحق نعم له ان يبدع السواد وان يجعل السواد موجوداً بل الحق ان جميع الماهيات والموجودات مجعولة جاعلها
الله تعالى واذا قلنا الماهيات الممكنة صارت منسوبة الى الوجود فان الامكان لا يمكن ان يوصف به الماهية من حيث
هي ماهية فقط انما يمكن ان يوصف به اذا قيست الى الوجود او الى العدم واما قوله هل هي من كونها ماهيات فقط
اموراً وجودية فالجواب لا فان الماهية من حيث هي ماهية فقط لا يمكن ان يكون شيئاً غير الماهية واما ما فسره
بقوله هل لها ضرب من الوجود فالجواب نعم فان الماهية اذا تصورت حدث لها وجود عقلي واذا فرضت في الاعيان
كان لها وجود عيني والوجود العيني لا يكون له الا من موجدها والوجود العقلي يكون ممن تعقلها وكلا الوجودين ممكن
له واذا قالوا للماهية وجود قبلها ارادوا به تعقلها الذي يكون سبباً لوجودها العيني وهو العلم الفعلي واذا قالوا لها
وجود بعدها ارادوا به تعقلها بعد وجودها يعني العلم الانفعالي واذا نظر الى الماهية فقط لم يكن في القصد العقلي الا الماهية
ولم يكن الوجود ولا العدم داخلين في ذلك النظر ولذلك قالوا انها ليست بموجودة ولا معدومة ثم اذا نظر الى حالها عند
كونها منظوراً اليها وكونها حاصلاً في عقل لزم ان يكون لها وجوداً اما عقلي واما عيني ويكون بالقياس الى ذلك الوجود
ممكنة وكذلك اذا نظر الى احد وجوديها من حيث هو وجود لم يكن الا ذلك الوجود فقط واذا نظر الى ثبوت ذلك الوجود
لها كان لذلك الوجود وجود آخر وهلم جرا الى ان يقف الذهن واذا تصور هذا الموضع هكذا سقط الاشكالات
اللازمة من تصرفات الوهم في المتصورات ما في غير موضعها وهذا بحث دقيق ضل كثير من الاذهان بسبب عدم
اعتباره **قال** وان قيل انها مجعولة الى ان قال فكيف الامر **اقول** القول بان الماهيات العارية عن الوجود دون
العقلي والعيني لها ثبوت وتميز او ثبوت بلا تمييز قول بان المعدوم شيء وهو مذهب المثبتين من المعتزلة وفساده
واضح **قال** ثم يقول والذي افاده المعاينة المحققة الى ان قال معتذرين ماجورين ان شاء الله تعالى **اقول**
القول بان الماهيات غير مجعولة وان لها ضرباً من الوجود قريب من قول مثبتي المعتزلة فانهم يقولون بثبوتها
حال عدمها ويفرقون بين الثبوت والوجود ولعل مولانا دام الله علوه اراد به شيئاً آخر لم يفهم المريد المستفيد
وكذا القول باستعداد كلي غير مجعول يتعدد القوابل بحسبها مبني على ذلك ومراد الشيخ الرئيس يتضاعف وجوه الامكان

كون الامكان قابلاً للاشد والاضعف والقرب من الوجود والبعد منه وتقدم بعض الممكنات على البعض
وتأخر بعضها من بعض لا يتحقق الا مع تعقل مقارن لها غير قار الذات يتبع الاستعدادات الناقصة المتوجهة الى
الكمال تاماً وبالجملة طريقتهم الى ترتيب الوجود مذكورة في كتبهم مستغنية عن ايرادها ههنا فهذا ما عندي في هذا الموضع **قال**
المسئلة الثالثة يسمى بالوجود العام الى ان قال وقد فرضنا ممكناً هف **اقول** الوجود العام المشترك لا يتحقق الا
في العقل وكذلك في كل امر عام مشترك وذلك ان الشيء العيني لا يقع على اشياء متعددة فانه ان كان في كل واحد
من تلك الاشياء لم يكن شيئاً بعينه بل كان اشياء وان كان في الكل من حيث هو كل والكل من تلك الحيثية شيء واحد
فلم يقع على اشياء وان كان في الكل بمعنى التفرق في آحاده كان في كل واحد جزء من ذلك الشيء لا نفس ذلك الشيء
وان لم يكن في شيء من الآحاد ولا في الكل لم يكن واقعاً عليها وبالجملة وقوعه على غيره لا يكون الا حمله على ذلك الغير والحمل والوضع
لا يكون الا في العقل والوجود العام المشترك لا يمكن ان يكون الا عقلياً واذا كان كذلك كان حصوله في العقل وكان ممكناً
ويكون له وجود آخر هو بذلك الوجود يكون ثابتاً في العقل وهذا الوجود غير الاول فاذن هو وجه الوجود وكون الوجود
الالفاظ المشككة فانه يقع عليها لا بالسوية واذا اعتبر موضوع الوجود الثاني لم يقل انه ماهية بل يقال انه وجود وله وجود
آخر ولوجوده وجود هكذا الى ان يقف الذهن ولا يكون وجود شيء من تلك الوجودات نفس ذاته واذا تصور ذلك على
تصوراً على الوجه الذي ينبغي سقط جميع الاشكالات المذكورة **قال** وايضاً يعسر حينئذٍ تحقق الفرقان بين وجود الحق
والوجود العام الى ان قال كما سأشير اليه في مسئلة اخرى على حدة ان شاء الله تعالى **اقول** الفرق هو ان وجود الحق
عيني ليس له وجود عارض له والوجود العام عقلي لا يتحقق في غير العقل ويكون له وجود آخر عارض له اذا اعتبر
كونه في العقل والحق الذي لا مرية فيه ان واجب الوجود لذاته لا يمكن ان يكون الا شيئاً عينياً وجوده عين ذاته
ولا يمكن ان يكون الموصوف بهذه الصفة الا واحداً من كل جهة واجباً من كل اعتبار **قال** المسئلة الرابعة
الواحد لا يصدر عنه الا واحد الى ان قال مع انه لا برهان لهم على شيء من ذلك **اقول** اني ابين ما فهمت
من كلامهم فان كان موافقاً لما عليه الامر فذلك وان لم يكن فلا عجب في مثل هذه المضايق ان تزل قدمي
كما زل اقدام كثير من العقلاء فقولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد مرادهم انه لا يصدر عنه باعتبار واحد
الا واحد وذلك انهم يجوزون ان يصدر عن الواحد اشياء كثيرة باعتبارات مختلفة كما ان الواحد يكون
له النصفية باعتبار الاثنين معه والثلثية باعتبار الثلاثة معه وعدم الانقسام باعتبار وحدته لا غير ولما
كان المبدأ الاول عندهم واحداً من كل الوجوه كان معرفة الوجه في صدور الكثير منه محتاجاً الى لطف قريحة
صدور والوجه الممكن فيه هو ان نفرض الواحد الاول ا والصادر منه ب وهو في المرتبة الثانية فا بلا واسطة
ب يكون اثراً وليكن ج وب وحده اثراً وليكن د وهما في المرتبة الثالثة ثم يكون ا مع ج اثراً وليكن ه ولا
وب مع ج اثراً وليكن ز ولا مع د اثراً وليكن ح ولا ب مع د اثراً وليكن ط ولب مع ج اثراً وليكن ى ولب مع
د اثراً وليكن ك ولج وحده اثراً وليكن م ولج ود معاً اثراً وليكن ن ومن ا ج د اثراً وليكن س ومن ب ج د
اثراً وليكن ع ومن ا ب ج د اثراً وليكن ف المرتبة الاولى ا المرتبة الثانية ب من ا المرتبة الثالثة ج من ا
ب د من ب المرتبة الرابعة ه من ا ج ز من ا ب ج ح من ا د ط من ا ب د ى من ب ج ك من ب د ل

من ج م من د ن من ج د س من ا ج د ع من ج د ف من ا ج د وهذه اثنا عشر وهي في المرتبة الرابعة وان اعتبرنا
الاسافل بالنظر الى العالي مثلاً ب بالنظر الى ا د ح بالنظر الى ا والى ب واليهما وكذلك د بالنظر الى ا
والى ب والى كليهما وعلى هذا القياس فما دونها صارت الآثار والاعتبارات اكثر من ذلك فان تعدينا
هذه المراتب الى الخامسة والسادسة وما بعدها صارت الآثار والاعتبارات بلا نهاية ويمكن ان يكون للاول
باعتبار كل واحد منها فعل واثر فيصدر منه بهذه الاعتبارات موجودات لا نهاية لها غير متعلقة بعضها ببعض
قالوا ويكون في العقل الاول اعتبارات اربع احدها وجوده وهو له من الاول وماهيته وهو له من ذاته وعلمه
بالاول وهو له بالنظر الى الاول وعلمه بذاته وهو له بالنظر الى نفسه فيصدر عن الاول بهذه الاعتبارات صورة فلك
ومادته وعقله ونفسه وانما اوردوا ذلك بطريق المثال لتوقفه على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات
الكثيرة مع القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد باعتبار واحد فلم يدعوا انهم واقفون على كيفية صدور
سائر الموجودات الكثيرة ولم يتعرضوا لغير الافلاك التسعة وانما اثبتوا عقولاً عشرة لا يمكن ان يكون اقل منها واما
الاكثر فقد ذكروا ان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة ويجب ان يكون لكل واحد عقل ونفس ولم يتعرضوا للكواكب
المتحيرة والثابتة وانما يصدر ذلك بسبب اعتبارات مختلفة متكثرة لكل واحد من هذه الاجرام ومن نفوسها وعقولها
ينحصر نوعه في شخصه وجوزوا ان يصدر عن المبدأ الاول وجود جميع هذه الموجودات بتوسط بعض وباعتبار دون اعتبار
وهذا ما فهمت من اقوالهم وقد ظهر ان هذه الاعتبارات ليست مفروضة وليست بعلة تامة لشيء انما هي اعتبارات
انضافت الى مبدأ واحد فتكثر بسببها معلولاته ولا يجب كون الاعتبارات اموراً وجودية عينية بل يكفي كونها
عقلية فان الفاعل الواحد قد يفعل بسبب اختلاف امور عقلية او عدمية افعالاً كثيرة اما نفي تأثير الحق في الموجودات
بعد ان جعلوه مبدأ للكل وكيف ينفون تعلقه في الجزئيات وهي صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول بل لما نفوا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة جميع الاماكن اليه نسبة واحدة متساوية ولما نفوا عنه
الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الازمنة ماضيها ومستقبلها وحالها اليه نسبة واحدة فقالوا كما يكون العالم بالامكنة
اذا لم يكن مكانياً يكون عالماً بان زيداً في اي جهة من جهات عمرو وكيف يكون الاشارة منه اليه وكم بينهما من المسافة
وكذلك في جميع ذوات العالم ولا يجعل نسبة شيء منها الى نفسه لكونه غير مكاني كذلك العالم بالازمنة اذا لم يكن زمانياً يكون
بان زيداً في اي زمان يولد وعمرو في اي زمان وكم يكون بينهما من المدة وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالازمنة ولا
يجعل نسبة شيء منها الى زمان حاضراً له فلا يقول هذا مضى وهذا ما حصل بعد وهذا موجود الآن بل يكون جميع ما في الازمنة
حاضراً عنده متساوياً النسبة اليه مع علمه بنسب البعض الى البعض وتقدم البعض على البعض واذا تقرر هذا عندهم
حكموا به ولم يسع هذا الحكم اوهام المتوغلين في الزمان والمكان حكم بعض الحكماء بكونه مكانياً ويسيرون الى مكان
يختص به وبعضهم بكونه زمانياً ويقولون ان هذا فاته وان ذلك ما يحصل له بعده وينسبون من ينفي عن ذلك
عنه الى القول بنفي العلم في الجزئيات وليس كذلك واما القياس الغائب على الشاهد فهو لمن يقول انه مكاني او زماني
كبعض مخلوقاته اولى **قال** وقد امعن الداعي النظر الى قوله والحمد لله رب العالمين **اقول** هذا الذي ذكره وبينه
واشار اليه طريقة اخرى غير ما كنا فيه واكثره يتعلق بالذوق والكشف والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم

والدين القويم وهو بكل شيء عليم **قال** مسئلة كلية تشتمل عدة مسائل **اقول** اما حقيقة النفس الانسانية
فهي التي يشير اليها كل واحد من الناس بقوله انا فان ذلك اظهر الاشياء عنده لها واثباتها لا يحتاج الى برهان
لان العلم بثبوتها نظريها واما البرهان على تجردها هو انها ترتسم بالكليات والمعقولات البرية عن الاوضاع
الجسمانية والامور التي لا تقبل الانقسام والمقادير المادية لا يدرك الا ما يكون على وضع منها او يتعلق بذي وضع
جزئي او يكون قابلا للقسمة او متصل يقابل لها فاذن هي مجردة عن المادة الجسمانية واما دوام بقائها فلانها ليست
في محل يكون فيها قوة فنائها فان الفنا بعد البقا لا يمكن الا لما يكون فيه الفناء بالقوة حتى يخرج بسبب آخر الى الفعل
فالجواهر البسيطة المتعلقة بعللها الدائمة الوجود لا يحتمل الفناء اصلا وهذه المباحث وان كانت تستدعي كلاما
طويلا فاصوله هذه التي اشرت اليها واما استغناؤها بهذا القدر الحاصل لها من الاستكمال بهذه النشأة
العنصرية في هذه الدار عن نشأة اخرى بعد هذه فلان التغير من حال الى حال لا يكون الا لما يكون تحت الزمان الذي
هو منشأ جميع التغيرات والزمان لا يحيط الا بما يحيط به الافلاك المتحركة ولو كان للنفس نشأة اخرى بين هذه
الافلاك لكان ذلك تناسخا قد ابطلوا ذلك وان لم يكن بين هذه الافلاك لم يمكن ان يكون حينئذ لها استكمال
واما تدبيرها لهذا الهيكل فقد تكون خالية عن الشعور كالغاذية والنامية والمولدة للمثل وبقوى ذوات شعور كالادراكات
الحسية في ظاهر البدن وداخله وبادراك لا بآلات بل بذاتها وهي مبادي الاعمال وبتحريك ارادي اما للجذب
كالقوة الشهوية او للدفع كالغضبية ولو كان تدبير غير هذا البدن مثل هذا التدبير في الوقت الواحد لكانت شاعرة
بذلك او اكثر تدبيرها تابعة لشعور واما النفوس القوية فقد يمكن ان يؤثر في غير ابدانها تاثيرا تحريكيا او غير تحريكي
بواسطة عرضيها من الاجسام والقوى وذلك مثل اصابة العين والسحر ومثل تاثير الدعاء لقوم او على قوم
ومثل كرامات الاولياء ومعجزات الانبياء واما الترقي من مرتبة جزئيتها حتى تصير كلية كما هو مذكور في شرح العقل
الفعال فمحال لان العالم مفروغ عنه في اجزائه الاصلية وانما يستانف التاثيرات الزمانية فيه في الاجزاء الجزئية
منه التي تقع في مركبات عالم الكون والفساد تحت التغيرات الزمانية وارتقاء النفوس الكاملة الى مراتب
الاجزاء الكلية وعروجها الى ان تصير مشاهدة للمبداء الاول فاما يحصل لها في ذواتها الجزئية ولا يتعدى الى تغيير وتغير
في اصول العالم الجسمانية والروحانية واما حديث حدوثها وقدمها فقد قال ارسطاليس واتباعه ان المبداء
الاول كامل وفوق الكمال ويعنون بفوق الكمال انه يفيض الكمال على كل مستحق للكمال بحسب الاستعداد الذي
يحصل له من الحركات والامتزاجات والمزاج المعتدل للمركب من الاخلاط والاركان مستعدا لصورة او نفس
يحفظه وتدبير تركيب ذلك الممتزج فان كانت النفوس قديمة واتصلت بتلك الابدان فاما ان يمنع المبداء
الاول من الافاضة واما ان يحصل لبدن واحد نفسان قديم وحادث وهذان عندهم محال فاذن النفوس محدثة
كنفوس سائر المركبات الحيوانية والنباتية وصورها واما القدماء فقرروا وعنهم قصصا وحكايات في امور
النفوس القديمة وجوزوا اكثرهم التناسخ والتعطيل وانا ما رأيت كلامهم حجة ومستندا وقد يوجد في كتب
الانبياء عليهم السلام ما يناسب بعض اقوالهم لكنه يحتمل التأويل وهذا البحث ليس بسمعي حتى نرجع الى نصوصهم
والله اعلم بحقائق الامور واما الامر المشترك المناسب للنفس والبدن الذي يقتضي الارتباط فهو الذي

يقتضي

يقتضي الارتباط فهو الذي يقتضي تخصيص كل نفس ببدنه كيلا يتعلق نفس انسان ببدن فرس ولا بالعكس وكذا في
سائر المركبات ونحن نعلم ان هناك امرا ولكن ما نعرف حقيقته بالتفصيل واما قوله هل يتاتى للنفس الانسلاخ
عند ذلك الارتباط بالكلية انسلاخ استغناء فالجواب ان الانسلاخ واجب لكن ما يكون بارادة النفس كما لم يكن الارتباط
بارادتها فاذا فسد المزاج انسلخت عنه فان كانت مستغنية عن البدن كانت سعيدة مستريحة من التعب وان كانت
محتاجة بعد صارت شقية محرومة فانها تحتاج الى شيء لا تجده واما انقطاع التعلق بهذا العالم قبل الموت فمستحيل
فان تدبيره للبدن تعلق ولكن يمكن ان يستغني عن التعلق مع وجود التعلق وذلك حاصل لاهل الكمال بسبب اقبالهم
على الآخرة واعراضهم عن الدنيا وقد وجد مولانا ادام الله اقباله وآياته شاهد في نفسه ذلك وشاهد من كان بهذا الحال
والدليل على ذلك ان النفوس الانسانية تستكمل بادراكاتها العقلية فاذا كملت تنيل ما سعدها واعرضت عما شغلها فلا
حاجة لها الى البدن وكان الموت بالقياس اليه الفوز الاكبر والوصول الى السعادة العظمى واما امتياز النفس من
غيرها بعد المفارقة فيكون بسبب تعلقها السابق ببدن ممتاز به عن سائر الابدان وتعين حصل لها من جهة ذلك
البدن والنفوس الفلكية وغيرها لا يحتاج الى ذلك التعين لكونها انواعا متباينة كل نوع منها منحصر في شخص واحد والنفوس
الانسانية تحتاج الى التعين لكونها من نوع واحد متباينة الاشخاص وذلك ظاهر واما الامتياز فلو كان بصور الاعمال والعلوم
او بالهيئات المكتسبة حال كونها متصلة بالبدن لما كان لنفوس الصبيان في الصغار وذلك الامتياز ووجب من ذلك
اتحادها بعد الموت ان كانت باقية وباقي الكلام قرره وارده ادام الله علوه بحيث لا يبقى لاحد امكان المزيد عليه والله تعالى وفقه
لكمالات ممكنة لنوع الانساني وهو المشكور في كل حال **قال** مسئلة يحتوي على مسائل الى آخره **اقول** اما قوة الاجسام فمتناهية
كما ذكره ادام الله علوه وحرس ظله واما انقطاع النوع الانساني مدة وعوده بعد ذلك فممكن وكذلك في غيره من
سائر الانواع واما بقاء الافلاك ودوام آثارها فانما قالوا به لانهم لما تفحصوا عن الامكنة والجهات كالفوق والتحت وغيرهما
وجدوها متعلقة بمحدد وهو فلك محيط بالكل ولما تفحصوا عن الازمنة وجدوها متعلقة بامر غير قار الذات هو الحركة الوضعية
الدائمة وليس ذلك لجسم غير الفلك فعلموا من ذلك ان الفلك المحيط بالكل لو فرض بطل لم يبق جهة لجسم ولا زمان
وكان ذلك ممتنعا فان الجسم بالضرورة ذو وضع وجهة وان الزمان لو انقطع لثبت فان انقطاعها بعد ثبوته لا يقع الا في زمان
فحكموا دفعا لهذه الممتنعات بدوام الفلك وحركاته واثبتوا له بسبب ذلك نفسا ذا قوة غير متناهية وعقلا يحرك نفسه
الفلك شوقا اليه لينال بالحركة كمالا كان فيه بالقوة الى الفعل دائما واما عالم الكون والفساد فلامتناع وجود الخلاء حكموا
بدوامه جملة ولكون اجزائه في جهات بعضها فوق وبعضها تحت حكموا باختلاف طبايعها وامكان التركيبات بينها
على ما وجد بالحس وحكموا بانحلال التركيبات لكون اجتماعها قسريا مخالفا لطبايعها وميل طبايعها الى امكنتها دائما فكان من
الواجب انحلالها مع بقاء اجزائها الاصلية جملة وان كان بعضها يفسد ويتبدل بالبعض الآخر واما خلو الاجسام الفلكية
عن طبايع العنصريات فواجب لانها لو كانت على طبايعها لكانت امكنتها وحركاتها قسرية والقسرية لا يدوم وبانقطاعها
يلزم المحال المذكور واما اقوال الحكماء الاقدمين وكتب الناقلين عنهم فمختلفة كما ذكره ادام الله علوه والذي اورده مريده
ومستفيده ما وجد منها منسوبا الى حجة او برهان والله اعلم بحقائق الامور **قال** مسئلة الانسان في هذه النشاة الى آخره
اقول ان الحكماء تفحصوا عن ماهية اللذة واستقر آراؤهم على انها ادراك الملائم من حيث هو ملائم ووجدوا ذات الله سبحانه وتعالى

بحيث لا يكون لها ملايم اشد ملايمة من نفس حقيقتها اذ لا مناسبة بينها وبين غيرها وادراكها لنفسها اتم
الادراكات ح فحكموا بان اللذة التى لا يكون فوقها لذة انما يكون له سبحانه ثم نظروا فى احوال الواصلين الى
جنابه القدسى ووجدوا ذات الله تعالى والقرب منه ملايما لنفوسهم الكاملة وقد ادركوا بقدر استعداداتهم ذلك
فحكموا ان لذتهم لذة دائمة فوق لذات هذا العالم واما اللذات الحسية والخيالية فوجدوها ناقصة زايلة مضمحلة اذا
دامت تبدلت بالالام فحكموا بان هذه اللذات فى نهاية الخسة والركاكة فاعرضوا عنها فاشتغلوا بتحصيل اللذات
الحقيقية وبازاء اللذات الالام فان الالم ادراك فوات الملايم مع الاحتياج اليه او حصول غير الملايم مع الاستغناء
عنه وظاهر ان البارى تعالى لا يفوته ملايم ولا يحضره غير ملايم وان فوات اللذة الحقيقية بل الاحوال البدنية الملايمة مع
قطع الطمع عن عودها اشد الم وقد عبر عنه بنار الموقدة التى تطلع على الافئدة **قال** مسئلة ما حقيقة الفيض الصادر الى آخره
اقول ان الفيض موجود يصدر عن الحق وان كان محتاجا الى قابل وكان القابل موجودا يقبله قابله من غير حركة من الحق الى القابل
ولا خروج شئ منه اليه ولا تلق من القابل اياه ولا حركة نحوه ولا كيفية لذلك الصدور وذلك القبول بل يعرض لهما فى العقول
اضافتان احديهما بالقياس الى الصلة والاخرى بالقياس الى القابل ونحن نجد من انفسنا انا نحرك عضوا نريد حركته لا نتوجه
نحو الحركة ولا نميل من الحركة الى ذلك العضو بل باتحاد حركة من النفس فى ذلك العضو القابل له وذلك المعنى الحضورى مشعور به
عند نفوسنا فكذا الايجاد واما الامداد وهو اتمام ما اراد الموجد ايجاده فيقاس عليه ولا يحتاج اثبات ذلك الى برهان واما مسئلة
تسلسل العلل والمعلولات موجودة غير متناهية الى غاية فنقول البرهان قايم على امتناع ذلك وهو ان كل سلسلة من علل
ومعلولات مترتبة فهى انما يكون بحيث اذا فرض عدم واحد من آحاد السلسلة وجب انعدام بعده من السلسلة فاذن كل
سلسلة موجودة يجب ان يكون فيها علة هى اولى العلل لولاها لما كانت تلك المراتب التى هى معلولاتها ومعلولات معلولاتها
الى آخر المراتب موجودة فاذا فرضنا سلسلة موجودة غير متناهية الى علة لا يكون لها علة ما لم يكن فى تلك السلسلة علة هى اولى
العلل فلا يكون السلسلة موجودة وقد فرضت موجودة هف وهذا برهان لطيف يختص بهذا الموضع **قال** مسئلة النسب
التى بين الموجودات الى آخره **اقول** الاشياء المترتبة الموجودة احادها معا وجب عند الحكماء ان يكون متناهيا اما غير المترتبة
كالنفوس الانسانية الباقية بعد موت ابدانها وغير الموجود احادها معا كالحوادث الماضية فقد جوزوا ان يكون غير متناهية
بل اوجبوا ذلك بناء على قواعدهم والنسب بين الموجودات من هذا القبيل وكذلك التشكلات والاوضاع الفلكية والامزجة
المتولدة عنه من العناصر والاشياء التى لا تتناهى هى بالقوة كتضعيف المقادير وتجزيتها الى غير ذلك **قال** الجوهر لا يبطل الى آخره
اقول كل عنصر يتغير فانه يبطل ببطلان كيفيته كالماء الذى يغلو فيبطل برودته ويتغير ويتكون منه هواء وذلك اذا جاوزت
الكيفية الغريبة حدا يحتمل الماء اما اذا لم يتجاوز ذلك الحد فلا يبطل كالماء الحار والنار لا يبطل ببطلان حرارتها المفرطة فانها فى
المركبات باقية بصورها فاقدة بحرارتها التى يبرزها اذا كانت مفردة تبين ذلك فى بحث المزاج **قال** مسئلة الهيولى الى آخره **اقول**
الهيولى المجردة لا توجد الا فى الذهن وكذا الصورة وهما فى الوجود ابدا يكونان متقارنين والجسمية حاصلة وكذلك قبول القسمة
وكثير من الصور والاعراض تتبع الاجتماع الا ترى ان الخطين اذا اجتمعا حدث بينهما زاوية والآحاد اذا اجتمعت حصلت الاعداد
والعفص والزاج اذا اجتمعا حدث السواد واما ان الاجتماع نسبة لا تحقق لها بنفسها لا يلزم منه ان لا يكون لها تحقق عند غيرها
وما يكون تبعا لما له وجود محقق ربما يكون سببا لشئ آخر له وجود محقق كما ان محاذاة الارض للشمس التى هى نسبة بينهما

يقتضى اضاءة الارض من الشمس التى لها وجود محقق مستغنى للارض والله اعلم وهذا ما خطر ببال داعيه ومستفيده
والمشتاق الى خدمته ومريده فى هذه الابحاث عاجلا واذا اتشرف بنظر مولاه ومعيده والمفيض عليه انواع السعادة
فان سنح عليه كلام واشار بذلك لم يكن ذلك من انعامه العام وكرمه العميم ببعيد والله تعالى يديم ظله على طالبى الكمال
والسبغ عليه فيضه الذى لا يزال انه اللطيف الخبير تمت الرسالة بقلم العبد الجانى مصطفى بن محمد رئيس الاطباء السلطانى

رسالة فى الاخلاق للشيخ الرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلواته على افضل الشارعين محمد خاتم النبيين وعلى آله المنتجبين واصحابه الطاهرين
الحكمة العملية فضيلة للنفس الناطقة وسط بين الخب والبله بها يسوس الغضبية والشهوانية وتقدر حركاتهما على ما
يجب من صواب الاعمال الخب حال للنفس الناطقة تطلق للشهوانية والغضبية ان تحركا حركة زائدة على الواجب وهى حال
يكون بها الاحتيال والمكر وحيلة البله حال للنفس الناطقة تقصر بالحركات الشهوانية والغضبية عن الواجب وهى بطوء الفهم وقلة العلم
بصواب الاعمال والافعال الشجاعة فضيلة للنفس الغضبية وسط بين التهور والجبن وهى ان يكون الغضبية قوية مطيعة للناطقة
فتقدم اذا اشارت بالاقدام التهور حال للنفس الغضبية بها تزيد حركاتها على ما يجب حتى تقدم عند وجوب الاحجام الجبن حال للغضبية بها تنقص
حركاتها عما يجب حتى تنكل عند وجوب الاقدام العفة فضيلة للنفس الشهوانية وسط بين الشره وخمود الشهوة وهى حال لها
تحركها بحسب تقدير الناطقة الشره زيادة حركة الشهوانية على الواجب حتى يشتاق الى اللذات المفرطة التى تمنع الناطقة من نيلها نيب
خمود الشهوة نقصان حركة الشهوانية عن الواجب فلا يشتاق الى ما توجب الناطقة نيله العدالة حال للانفس الثلاث ترتبها الترتيب
الواجب وعندها التناسب حتى تأتلف ائتلاف اعضاء البدن ولا تنسب العدالة الى نفس دون نفس بل هى فضيلة جملة الانفس
واعتدالها الجور ضد العدالة وهو الرذائل كلها وليست العدالة وسطا بين رذيلتين بل لها ضد واحد لان العدالة هى الترتيب
والجور هو عدم الترتيب وليس بينهما وسط فان العدالة حالة مؤلفة جامعة بين النفوس الثلث على الترتيب الواجب
عدالة المعاملة وسط بين الغبن والتغابن وهو ان يأخذ الانسان فى المعاملة ما له ان يأخذ ويعطى عليه ان يعطى والغبن
ان يأخذ الانسان فى المعاملة ما ليس له اخذه والتغابن ان يعطى فى المعاملة ما ليس عليه عطاؤه فضائل الحكمة التعقل ويسمى حسن
التدبير والذهن وجودة الرأى وصواب الظن التعقل والكيس جودة الروية فى استنباط ما هو الاصلح والافضل
فى تحصيل الخيرات العظيمة والغايات الشريفة وقد يكون ذلك فيما يختص بالانسان وفيما يشير به على غيره من تدبير منزل او
مدينة او مقاومة عدو وبالجملة فى كل ما يسمى تدبيرا ويؤدى الى امر جليل فان كان ذلك فى الامور الحقيرة يسمى كيسا الذهن هو القدرة
على صواب الحكم عند اشتباه الآراء والتنازع فيها جودة السرائر هو سرعة الوقوع على الاشياء التى اذا استعملت ادت
الى العاقبة المحمودة صواب الظن موافقة ما تقتضيه المشاهدات من غير استعانة بالادلة رذايل الخب والدهاء والجربزة
فالدهاء جودة استنباط ما هو ابلغ فى اتمام ما يظن صاحبه انه خير وليس هو خيرا فى الحقيقة وانما هو ربح عظيم الجربزة جودة
استنباط ما هو ابلغ فى اتمام ما يظن خيرا وهو فى الحقيقة ربح خسيس والفرق بين الدهاء والجربزة انما هو فى عظم الربح وضعته
فقط الرذايل الداخلة تحت البله الغمارة والحمق والجنون الغمارة قلة التجربة فى الامور العملية مع سلامة التخيل وقد يكون الانسان
غمرا فى شئ غير غمر فى الآخر الحمق هو ان يعرض الروية آبدا فيما يؤدى الى الغاية المطلوبة حتى يختل السلوك وقد يكون خلقة

وسمي حمقاً طبيعياً ولا دواء له وقد يكون عرضياً من امراض دماغية ويمكن ازالتها بادوية الجنون هو ان يفسد
التخيل فيما ينبغي ان يؤثر فيتجه ابداً الى خلاف ما ينبغي ايثاره والفرق بين الحمق والجنون ان الاحمق تخيله لما ينبغي
ايثاره سليم وقصده لاصابة صحيح الا ان فساد رويته يوقعه عند سلوكه الى المقصود في اشياء يعوقه عن بلوغه واما المجنون
فان تخيله للغايات المقصودة غير سليم ولهذا ما يكون الاحمق اول ما يشاهد في صورة العاقل وقد يكون الجنون خلقة فلا
يداوى وقد يكون عارضاً فيداوى فضائل الشجاعة الكرم والنجدة وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والنبل والشهامة
والوقار الكرم وسط بين البذخ والنذالة وهو طيب النفس بالانفاق الواجب في الامور الجليلة القدر العظيمة النفع
وهذا هو الذي يسمى الحرية النجدة وسط بين الجسارة والنكول وهي ثقة النفس واسترسالها في الموت اذا وجب من غير
خوف كبر النفس وسط بين التبجح وصغر النفس وهو فيضان يقدر بها الانسان على تأهيل نفسه للامور الجليلة مع استحقاقه
لها وهذه الفضيلة متعلقة بالكرامة والهوان فكبير النفس اذا حصلت له الامور الجليلة التي يستحقها استهان بها معرفته بقدر نفسه
وجلالتها وان لزم على الامور الصغار او نالته الكرامة من الارذال استهان بذلك فلا يبالي بالاتفاقات التي تسمى سعادة البخت
او شقاوته الاحتمال وسط بين الجسارة والهلع وهو القوة على مصابرة الالام الحلم وسط بين الاستشاطة والانوثة وهي حال
تكسب النفس الوقار الثبات شدة النفس وبعدها عن الخور الشهامة الحرص على الاعمال توقعاً للجمال النبل سرور النفس بالافعال
العظام الوقار وسط بين الكبر والتواضع وهو ان يضع نفسه بموضع استحقاقها من الكرامة فلا يكلفها موقعه بقدرها رذائل
الشجاعة الداخلة تحت التهور والجبن البذخ والنذالة والجسارة والنكول والتبجح وصغر النفس والجسارة والهلع والاستشاطة
والانخزال والتكبر والتواضع والعجب والمهانة البذخ هو الانفاق فيما لا يجب من الزينة وغيرها طلباً للصلف النذالة ترك الانفاق
فيما يجب والافتخار بالاشياء الصغار الجسارة الاستهانة بالموت الدني لا يجب النكول الانقباض عن الموت الواجب التبجح
تأهيل النفس للامور الكبار من غير استحقاق صغر النفس تأهيل النفس لما دون الاستحقاق الجسارة الاستسلام للمولمات
من غير امر جميل يستفاد بذلك الهلع سوء احتمال الالام الاستشاطة سرعة الغضب وحدته الانخزال بطوء الغضب وبلادته التكبر
رفع النفس فوق قدرها واعطاؤها من التوقير والكرامة اكثر من استحقاقها التواضع حط النفس الى ما دون قدرها واعطاؤها
من التوقير والكرامة اقل من استحقاقها العجب وهو جهل الانسان بقدر نفسه فظنه انها على ما يجب من غير ان يكون كذلك وسبب التواضع
المهانة وهي اتهام الانسان لنفسه وظنه انها على خلاف ما يجب والتواضع مع كونه رذيلة قد يمدح لان الكبر المقابل له في
غاية الرذالة والرداءة ولذلك قالوا التواضع سلم الشرف وقالوا انه شبكة الكرام لان صاحبه يستميل القلوب ويستجلب
المحبة والانقياد ولذلك التبذير ربما حمدوه مع انه رذيلة لما فيه من انتفاع الناس ولان التقتير المقابل له في غاية الرداءة
وكلاهما بالحقيقة رذيلة الفضائل التي تحت العفة الحياء والمسامحة والتصبر والسخاء وحسن التقدير الدماثة والانتظام
وحسن الهيئة والقناعة والهدو والورع والطلاقة والظرف والمساعدة والتسخط واما الحياء فهو وسط بين الوقاحة
والخنث ورسمه انه الم يعرض للنفس عند الفزع من النقيصة وقيل انه خوف الانسان من تقصير يقع به عند من هو افضل منه
وقيل انه رقة الوجه عن اتيان القبائح وتحفظ النفس من ان تذم المسامحة التجافي عن بعض الاستحقاق بالاختيار
وطيب النفس وهو وسط بين الاهمال والمماكسة التصبر معاودة النفس للهوى واحتماؤها من اللذات القبيحة السخاء
وسط بين التقتير والتبذير وهو سهولة الانفاق وتجنب اكتساب الشيء من غير وجهه حسن التقدير الاعتدال في النفقات

حتى لا يميل الى جانبي التبذير والتقتير الانبساط وسط بين التبذل والتعلق وهو التوسط في اعداد المآكل
والمشارب والملابس الدماثة حسن تهيئة النفس الشهوانية للشوق الى ما يجب الانتظام حال للنفس تقودها
الى نظم ما تقدره من النفقات حتى تناسب بعضها بعضاً حسن الهيئة محبة الزينة الواجبة التي لا يكون فيها ط
والطرمذة تجري مجرى الصلف القناعة حسن تدبير المعاش عارياً من الحيب وترك التذلل لما زاد على الكفاية الهدو
سكون النفس فيما تناله من اللذات الجميلة التورع وسط بين الرياء والهتكة وهو تزيين النفس بالاعمال
الفاضلة طلباً لكمال النفس وعدوها دون السمعة الطلاقة بين المزاح بالادب من غير فرية ولا سماحة وهي وسط
بين الكزازة والجفاء وبين المجانة اعني بين الافراط في الجد والافراط بالهزل والمزاح المعتدل المذكور محتاج اليه
لوجوب العشرة المستطابة التي تكلم فيها بما يحسن ويسمع فيها ما يحسن فافراط الجد في هذه العشرة داخل في
سيرة الجفاة الوحشيين وافراط الهزل داخل في سيرة المسافهة لان قصد المجان ان يستهلوا ويضحك منهم ولا يعجزوا
من يثلبونه الظرف وسط بين العبث الذي هو الافراط بالاعجاب بالالتقاء وبين التبرم الذي هو الافراط
في التجافي وهو ان يعرف الانسان طبقات الجلساء ويحفظ اوقات الانس ويعطي كل واحد منهم ما هو له اهل
من المباسطة في الوقت الذي يجب ذلك فيه المساعدة وسط بين النكاسة والملق وهي ترك الخلاف على
المعاشرين ايثاراً لان يتلذذ التسخط وسط بين السماحة والحسد وهي الاغتمام بالخيرات الواصلة الى غير من يستحقها
والشرور اللاحقة لمن لا يستحقها رذائل العفة الداخلة تحتها الشهوة والشره والوقاحة والخنث والتبذير
والتقتير والرياء والهتكة والكزازة والمجانة والعبث والتجافي والنكاسة والملق والشماتة والحسد
فالوقاحة ان يقول الانسان اي شيء كان غير منقبض ولا خائف من الذم الخنث حيرة تعتري النفس من افراط الحياء
يعتقلها عن القول والفعل التبذير انفاق المال فيما لا يجب وبأكثر مما يجب وفي الوقت الذي لا يجب التقتير
التقتير الامتناع من انفاق ما يجب وهو داء لا برء له لان الانسان بالطبع يميل اليه ويحب جمع المال واصيانه
البخل والشح واللوم والبخيل هو الذي يفرط في الجمع ويقصر في الانفاق خوفاً من ان تضطره الحاجة الى المسألة او التذلل
لذي العداوة وسبب البخل ضرب من الجبن والشحيح بخيل يكره حسن حال غيره طمعاً من ان يفضل اليه
فينال به الجاه والرفعة وسبب الشح ضرب من الجهل واللئيم شحيح يحتمل العار لربح خسيس كالمتلصص والديوث
وسبب اللوم ضرب من الشرارة الرياء هو التشبه بذوي الاعمال الفاضلة طلباً للسمعة والمخادعة الهتكة اهمال
اعمال زينة النفس بالاعمال الفاضلة والمجاهرة باضدادها الكزازة هي الافراط في الجد المجانة هي الافراط في الهزل
العبث هو الافراط في الاعجاب بلقاء الجليس والانيس التجافي التبرم بلقاء الجليس والانيس النكاسة الاعتياص
على المعاشرين ومخالفتهم في شرايط الانس الملق هو التحبب الى المعاشرين مع التغافل عما يلحقه من عار الاستحقاق به
الحسد هو الاغتمام بالخيرات الواصلة الى المستحق الذي يعرف الحاسد الشماتة هو الفرح بالشيء الواصل الى غير المستحق
الذي يعرفه الشامت وههنا فضائل اخر كثيرة غير التي ذكرت الا انها يتفرع عليها وتتركب منها وينبغي ان تتوقى الاوساط
منها ويتوقى الاطراف التي هي الافراط والتقصير الحياء هو خيرة الفضائل الخلقية لان القدماء قالوا ان الحياء رأس المحمودات
وقالوا لا ينبغي ان يشتغل بتأديب الصبي الذي لا حياء له فانه لا يطمع في صلاحه وذلك لان صاحب الحياء وان لم يكن نفسه

مهذبة فهو خليق ان ينبغي اما على الملاء ممن الناس واما على الخلوات في الجوهر الشريف الذي فيه وهو العقل
فينقبض عن كثير من القبايح السعادة التامة ان تجتمع للانسان الفضايل النفسية والعمل بموجبها والفضايل البدنية
والفضايل الخارجة عن النفس والبدن ومن تعوزه الفضايل النفسية فلا يكون سعيداً البتة وان حصلت له الفضايل الاخر
وحينئذ يساوي البهايم التي يتفق لها الصحة والنعمة فان حصلت الفضايل النفسية واعوزت البدنية والخارجة فهو سعيد لان
الفضايل الحقيقية الخاصة بالانسان هي النفسية واما الباقية فهي آلات لهذه الفضيلة الا انا نقول في هذا السعيد انه مكدر السعادة وذلك
ان العالم بحقايق الموجودات المتخلق بشريف الاخلاق لا يقال انه شقي لنقص او آفة او علة او ماله لان سيرته مع ذلك جميلة
وافعاله خيرات غير رديئة ونفسه على المصايب صابرة غير جازعة وعلامة بلوغ الانسان كماله في الفضايل الخلقية ان تصدر عنه
الافعال الجميلة وهو مسرور بها ملتذ لها غير متاذ بها ويصير الانسان ملتذاً بالافعال الجميلة اذا صدرت عنه اذا تصور جمالها وكونها
خيرات ثم تخلق بالاخلاق الحميدة التي عنها تصدر هذه الافعال فصار مشتاقاً الى اتيانها اما الصبيان الذين لم يبلغوا ان يفهموا
البرهان فيصور لهم حسن الافعال الجميلة بمدحها والزراية على اضدادها واما العوام فبالاقناعات التي ينوب عن البرهان عندهم مثل ان
يذكر لهم اقاويل الاخيار وسيرتهم ويتخلق الانسان بالاخلاق الجميلة او الذميمة باعتبار افعال الخلق الذي يراد والانحراف عن ضده
ان كان قد يلتبس بضده مثال ذلك ان خلق السخاء انما يحصل في الانسان باعتياد فعل السخاء والارتياض باستعماله ثم
بان ينصرف عن البخل والانحراف عن خلق السخاء ويتقوى الانسان على الانصراف عن الخلق الذميم الذي قد تخلق به بان يجذب
نفسه عن الرذيلة التي تغلب عليه الى الطرف المقابل لها فانه كلما تباعد منها قرب من الوسط كالحال في الخشبة المعوجة
التي يراد تسويتها فتثنى الى ضد جهة اعوجاجها حتى تقف على الاستواء الذي هو الوسط بين الجهتين مثال ذلك ان
اوقليدس لما اراد ان يعالج قوة الاستطالة ويروض نفسه على الحلم ضبط نفسه وراضها على الاغضاء عن السفهاء الذين
كانوا يجبهونه في المحافل بالشتم والسفه وربما استدعى ذلك منهم حتى صار اليونانيون يضربون به المثل في الحلم وذموسونيوس
سونيوس درج نفسه الى الشجاعة بركوب البحر في الشتاء واصحاب يوناغاريوس كانوا يصبون الماكل الطيبة
الثمينة ويمتنعون من الكلها ويطعمونها عبيدهم بحضرتهم ثم يقتصرون على خبز مله من الشعير والبراهمة وهم عباد الهند يتدرجون
الى مقاومة التورع بان يقوموا طول الليل على نصبة واحدة من غير ان ينتقلوا منها الى غيرها وافلاطوس يربي نفسه على تجنبه
المال بان باع كل ما يملكه وتصدق بثمنه ومنها طريق اخر في علاج الاخلاق واصلاحها وهو استعمال طرايق الموسيقي
فان من الالحان والاشعار والنقر والزمر والايقاع ما يبعث النفس على الشجاعة ومنها ما يبعث على الجبن ومنها ما يحرك
على السخاء ومنها ما يحمل على البخل وكذلك لكل واحد من الافعال الممدوحة والمذمومة طريقة تدعو اليها وتحرك عليها وذلك شاهد
في آلات التصويت المستعملة في الحروب فاذا استعين بالموسيقار الحاذق نفع نفعاً تاماً واساس الفضايل وملاكها
الرجوع الى الله عز وجل باطالة الفكر في عظمته فان من فكر فيه اظلته عنايته تعالى عليه ثم تعظم الانبياء الذين بلغونا
رسالته وبصرونا دينه ثم التمسك بافعال الشريعة التي اوردوها في الصوم والصلوة وساير اعمال البر فانها هي الاعمال المقربة
الى رب العزة المحصلة للمنزلة عنده • تمت الرسالة بعون الله تعالى في آخر سنة خمس واربعين ومائتين والف

رسالة للشيخ ابي علي بن سينا في جواب مكتوب الشيخ الرباني ابو سعيد بن ابي الخير قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم وصل خطاب الشيخ ابي سعيد الى ابن سينا منبياً بجميل صنع الله لديه وسبوغ نعمته عليه
وايصال هدايته امتد به وحسن تيسيره اياه للاستمساك بعروة الوثقى والاعتصام بحبله المتين والضرب في سبيله والتولية
شطر القرب اليه والاخذ في سمت التوجه تلقاء وجهه ناقضاً عن نفسه غبرة هذه الخربة ورافضاً بهمته الامراء من هذه السوداء العذرة اعز
وارد واسر واصل دا النفس طالع واكرم طارق فقراته وفهمته وتدبرته وكررته حتى وتصورته وحققته في نفسي وقررته
وبدات بشكر الله تعالى الواهب العقل وحمدته على ما اولاه وسالته ان يوفقه لا فواه في اولاه انه الهادي الميسر هو المدبر المقدر لا
يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا تخلو باسطة او كف ولا قابضة تكون عن قدرته وقضاء الخير برضاه وامره والشر بقضائه
وعذره وكل منزل من عنده وما امره الا واحدة كلمح البصر عنه ينشعب كل اثر واليه يسند الحوادث والعز وكذلك يفيض الملكوت وبه تفيض
الجبروت وهو من سرادقه الاعظم يعلم ذلك من يعلم ويذهل عنه من لا يفهم والسعيد سعيد في الازل والشقي شقي لم يزل وما يروم العاقل من دار هلها
فناء بين احقاق والخارج غير باق لا يرغب من شهواتها الا الشهوة ولا يتبع من لذاتها الا اللذة دار اليها راجع ولديها بشيع وصحتها سقم
اضداد على وزن اعداد وسلامتها استمرار فاقة الى استعداد مذاقته نعم ما المسئول بها الا مستقط ولا المتصرف فيها الا محتبط احد وكان شتى
وضعيف او كثير تترى مقسم الاحوال موزع البال فاين العاقل من مهاجرة الى التوحيد واعتماد النظام الى التفرد فعذالك اللذة حقا
والحسن صدقا فسلسال كلما سقيته على الري كان اهنى واشهى ورزق كلما اطعمته على الشبع كان اغذى وامرى ربي الاستشفاء لا ربي
اما وشيع اقتناع لاشيع استمتاع فيسال الله تعالى ان يجلو عن ابصارنا الغشاوة وعن قلوبنا القساوة وعن عقولنا الحيرة وعن
نفوسنا دواعي الحسرة وان يحجز بيننا وبين هذه غارة الغاشية في حقيقة الحاسة فاما البقية من تذكره يرد مني وتبصرة يا تيه من قبلي
لكبصير مسترشد لمكفوف ضرير وسميع مستنجز بموفور السمع غير خبير ومع هذا فليكن اول فكره واخره وظاهر كل اعتبار وباطنه وليكن
عين عقله مكحولة بالنظر اليه وقدمه موقوفة على المثول بين يديه مسافراً بعقله في الملكوت الاعلى وما فيه من آيات ربه الكبرى
واذا نزل الى قراره فلينزه الله في آثاره فانه ظاهر باطن يجلى لكل شئ بكل شئ • وفي كل شئ له آية • تدل على انه واحد • فاذا صارت هذه الحالة ملكة
له انطبع في فصه نقش الملكوت وتجلى لمرآته قدس اللاهوت وفاضت عليه السكينة وحف له الطمانينة واطلع الى هذا
العالم الادنى اطلاع راحم لاهله مستوهن لحبله مستخف لثقله مستقل لعقله وكان معها كان ليس معها وليعلم ان افضل الحركات
الصلوة وافضل السكنات الصوم وانفع البر الصدقة وازكى السير الاحتمال وابطل السعي المراياة ولن تخلص النفس من الدرن
ما التفت الى قيل وقال ومناقشة وجدال وخير العمل ما صدر عن مقام نية وخير النية ما ينفرج عن جناب العلم والحكمة ام الفضايل
ومعرفة الله تعالى اول الاوايل اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه اقول قولي هذا واستغفر الله العظيم واستهديه واتوب اليه
واستكفيه واساله ان تقربني اليه انه سميع قريب والحمد لله على نواله والصلوة على محمد وآله اجمعين تمت الرسالة على يد
عبد الجاني مصطفى صحب رئيس الاطباء السلطاني العامي بعسكر روم ايلي

رسالة في تفسير المعوذتين لفخر الدين الرازي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام المحقق فخر الملة والدين الرازي في تفسيره سمعت بعض العارفين فسر هاتين السورتين على وجه عجيب فقال ان الله تعالى لما شرح امر الالهية في سورة الاخلاص ذكر هذه السورة عقيبها في شرح مراتب مخلوقات الله تعالى فقال اولاً قل اعوذ برب الفلق وذلك لان ظلمات العدم غير متناهية والحق سبحانه وتعالى هو الذي خلق تلك الظلمات بنور التكوين والايجاد والابداع فلهذا قال قل اعوذ برب الفلق ثم قال من شر ما خلق والوجه فيه ان عالم الممكنات على قسمين عالم الامر يعني عالم الارواح وعالم الخلق يعني عالم الاجسام على ما قال الا له الخلق والامر وعالم الامر كله خيرات محضة برية عن الشرور والآفات اما عالم الخلق هو عالم الجسم والجسمانيات فالشر لا يحصل الا فيه وانما سمي عالم الجسم والجسمانيات بعالم الخلق لان الخلق هو التقدير والمقدار هو من لواحق الجسم فلما كان الامر كذلك لا جرم قال قل اعوذ برب الفلق الذي فلق ظلمات بحر العدم بنور الايجاد والابداع من الشرور الواقعة في عالم الخلق وهو عالم الجسم والجسمانيات ثم من الظاهر ان الاجسام اما اثرية واما عنصرية والاجسام الاثرية خيرات لانها برية عن الاختلال والفطور كما قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور واما العنصريات فهي اما جماد او نبات او حيوان اما الجماد فهي خالية عن جميع القوى النباتية فالظلمة فيها خالصة والانوار بالكلية زائلة وهي المراد من قوله تعالى ومن شر غاسق اذا وقب واما النبات فالقوة الغاذية النباتية هي التي تزيد في الطول والعرض والعمق فهذه الانباتية كانها تنفث في العقد الثلث اما الحيوان فالقوة الحيوانية هي الحواس الظاهرة والحواس الباطنة والشهوة والغضب وكل ما يمنع الروح الانسانية عن الانصباب الى عالم الغيب والاشتغال بقدس الجلال وهو المراد من قوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد ثم لم يبق من السفليات بعد هذه المرتبة سوى النفس الانسانية وهي المستفيدة فلا يكون مستفاداً منها فلا جرم قطع هذه السورة وذكر بعدها في سورة الناس مراتب درجات النفس الانسانية في الترقي وذلك بان اصل فطرتها مستعدة لان تنتقش بمعرفة الله ومحبته الا انها تكون في اول الامر خالية من هذه المعارف الكلية ثم انه في المرتبة الثانية يحصل فيها علوم اولية بديهية يمكن التوصل بها الى استعلام المجهولات الفكرية ثم في آخر الامر يستخرج تلك المجهولات الفكرية من القوة الى الفعل فقوله تعالى قل اعوذ برب الناس اشارة الى المرتبة الاولى من مراتب النفس الانسانية وهي حال كونها خالية عن جميع العلوم البديهية والكسبية وذلك لان النفس في تلك المرتبة تحتاج الى رب يربيها بتلك المعارف البديهية ثم في المرتبة الثانية وهي عند حصول هذه العلوم البديهية يحصل لها ملكة الانتقال منها الى استعلام العلوم الفكرية وهو المراد من قوله ملك الناس ثم في المرتبة الثالثة وهي عند خروج تلك العلوم الفكرية من القوة الى الفعل يحصل الكمال التام للنفس وهو المراد من قوله اله الناس والحق سبحانه وتعالى سمى نفسه بحسب كل مرتبة من مراتب النفس الانسانية بما يليق بتلك المرتبة ثم قال من شر الوسواس الخناس المراد منه القوة الوهمية والسبب في اطلاق اسم الخناس على الوهم ان العقل والوهم قد يتساعدان على تسليم بعض المقدمات ثم اذا آل الامر الى النتيجة فالعقل يساعد على النتيجة والوهم يخنس ويرجع ويمتنع عن تسليم النتيجة فلهذا السبب يسمى الوهم بالخناس ثم بين سبحانه وتعالى ان ضرر هذا الخناس عظيم الثقل وانه قلما ينفك عنه احد وكانه سبحانه وتعالى بين في هذه السورة مراتب الارواح البشرية ونبه على عددها ونبه على ما يقع الامتياز بين الوهم وبين العقل وهناك آخر درجات المراتب الانسانية فلا جرم وقع ختم الكتاب الكريم

رسالة للشيخ محي الدين ابن العربي رضي الله تعالى عنه في بيان جميع مؤلفاته وما ذكر في هذه الرسالة قريب من خمسين ومايتين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الاكبر الامام الاكمل الاوحد الفرد الراسخ ابو عبد الله محمد ابن علي بن احمد بن عبد الله ابن العربي الطائي الحاتمي الاندلسي رضي الله عنه الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فانه سألني بعض الاخوان ان اقيد له في هذه الاوراق جميع ما صنفته وانشأته في الطريق

الحقايق والاسرار على طريق التصوف وفي غير هذا الفن فقيدت له وفقه الله في هذا الفهرس ما سأل الآن بعض الكتب التي انا ذاكرها هنا ان شاء الله تعالى وهي قليلة كنت اودعتها عند شخص لامر طرأ فلم يردها علي ذلك الشخص الى الآن وكل ما بايدي الناس اليوم انما هو مما لم نودعه عنده فمنها ما كمل فهو الاكثر ومنها ما لم يكمل وهو القليل وما قصدت في كل ما الفته مقصد المؤلفين ولا التاليف وانما كان يرد علي من الحق تعالى موارد تكاد تحرقني فتشاغلت عنها بتقييد ما يمكن منها فخرجت التاليف لا من حيث القصد ومنها ما الفته عن امر الهي امرني به الحق في نوم او مكاشفة وانا ابتدا بذكر الكتب التي اودعتها وليس بيدي اليوم ولا بيد غيري فيما اظن فاني ما اطلعت لها على خبر من ذلك اليوم الى الآن ثم اذكر الكتب التي بايدي الناس اليوم والتي بيدي وما خرجت الى الناس لانتظاري في اخراجها ما عودتنيه الحق من صدق الخاطر الرباني وهو الامر الالهي الذي عليه العمل عندنا وبالله نستعين

فصل في ذكر الكتب المودعة فمنها ما هو في الحديث اختصرت المسند الصحيح لمسلم بن الحجاج النيسابوري وكذلك اختصرت مصنف ابي عيسى الترمذي وكنت ابتدأت كتاباً سميته المصباح في الجمع بين الصحاح وكذلك ابتدأت في اختصار المحلى لابن حزم الفارسي وكتاب الاحتفال في ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من سني الاحوال واما ما كان من علوم الحقايق في الطريق الصوفي فمن ذلك كتاب الجمع والتفصيل في اسرار معاني التنزيل اكملت فيه الى قوله في سورة الكهف اذ قال موسى لفتاه لا ابرح وجاء بديعاً في شانه ما اظن على البسيطة من نزع في القرآن ذلك المنزع وذلك اني رتبت الكلام فيه على كل آية على ثلث مقامات مقام الجلال اولاً ثم مقام الجمال ثم مقام الاعتدال وهو البرزخ من حيث الوارث الكامل المحمدي فهو مقام الكمال فآخذ الآية من مقام الجلال والهيبة والكلم عليها حتى اردها الى ذلك المقام بالطف اشارة واحسن عبارة ثم آخذها بعينها والكلم عليها من مقام الجمال وهو مقابل المقام الاول حتى اردها كانها انما انزلت في ذلك المقام خاصة ثم آخذ تلك الآية بعينها والكلم عليها من مقام الكمال بكلام لا يشبه الوجهين المتقدمين وفي هذا المقام الكلم على ما فيها من اسرار الحروف والكلمات والحروف الصغار التي هي الحركات والسكون الحي والسكون الميت ان كان فيها من ذلك شيء والنسب والاضافات والاشارات وما اشبه ذلك فاذا فرغت من ذلك انتقلت الى الآية الاخرى تجاورها وما فيه كلمة لاحد اصلاً الا ان دستورها ويمكن وهو قليل وكتاب الجذوة المقتبسة والخطرة المختلسة وكتاب مفتاح السعادة في معرفة المدخل الى طريق الارادة وكتاب المقنعات الواردة في القرآن مثل قول الله تعالى لا فارض ولا بكر عوان وقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا وكتاب المسبعات الواردة في القرآن مثل قوله تعالى خلق سبع سموات وقوله تعالى وسبعة اذا رجعتم وكتاب الاجوبة عن المسائل المنصورية وهي نحو مائة مسائل سألني عنها صاحب لي اسمه منصور وكتاب مبايعة القطب في حضرة القرب يحتوي على مسائل جمة من مراتب الاملاك والمرسلين والنبيين والعارفين والروحانيين ما سبقت فيه علي اليه وكتاب مناهج الارتقاء الى افتضاض ابكار البقاء المخدرات بخيمات اللقاء يحوي على تسعمائة ابواب في كل باب عشر مقامات فهو يتضمن ثلثة آلاف مقام وكتاب كنه ما لا بد للمريد منه وكتاب الحكم في المواعظ والحكم وآداب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتاب الجلي في استنزال روحانية الملأ الاعلى وكتاب كشف المعنى من سر اسماء الله الحسنى وكتاب اشفاء العليل في ايضاح السبيل في الوعظ وكتاب عقلة المستوفز في احكام الصنعة الانسانية وتحسين الصنعة الايمانية وكتاب جلاء القلوب واتفق في هذا الكتاب عجيبة وذلك اني لما وضعته اخذ كلمته من اخواننا كراسة واثنتين ليطالعها واما صدر الكتاب فكان من نحو عشرين ورقة فخرجنا به ليلة خارج البلد مع جملة من اصحابنا فقعدنا في ربوة نطالع فيه وكان من ابدع الموضوعات فلما فرغنا من قراءته وضعناه في الارض فاختطفه فما ادري من اختطفه جن ام بشر ممن يحتجب من الابصار

وما عرفت له خبراً الى الآن واما بقية الكتاب فما جمعته بعد ذلك ولا ردّه الي وكل من كان عنده منه شيء فليتلف فهذا كان
من شأنه وكتاب التحقيق في بيان شأن السر الذي وقر في نفس الصديق وكتاب الاعلام باشارات اهل الالهام وكتاب
الافهام في شرح الاعلام وكتاب السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج وكتاب المنتخب من مآثر الوب وكتاب نتايج الافكار وحدائق
الازهار وكتاب الميزان في حقيقة الانسان فهذه اسماء الكتب المودعة وما ادري هل خرج عن ذكري منها شيء ام لا فان العهد تقادم
والخاطر غير مصروف لما كان في زمان الماضي حذراً من فوت الوقت فصل في اسماء الكتب التي بايدي الناس اليوم مما ينسب الينا فمنها في الحديث
كتاب المحجة البيضاء صنعته بمكة الكلت منه كتاب الطهارة والصلوة في مجلدين وبيدي الآن المجلدة الثالثة اتاني كتاب الجمعة مصباح مفتاح
السعادة جمعت فيه بين متون مسلم والبخاري وبعض احاديث من الترمذي وكنز الابرار فيما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من الادعية
والاذكار ومشكوة الانوار فيما روي عن الله تعالى من الاخبار والاربعين المتقابلة والاربعين الطوالات والعين ولا ادري
هل خرج عن ذكري فيها في هذا الفن شيء ام لا لشغل الخاطر وعدم الالتفات للماضي واما ما في ايدي الناس من كلامنا في
طريق الحقائق فمنها التدبيرات الالهية في اصلاح المملكة الانسانية صنفت فيه حذو الحكيم ارسطو في كتاب سر الاسرار
الذي الفه للاسكندر وبسبب ذلك الكتاب وضعت هذا لسؤال اخينا ابي محمد عبد الله بن الاستاد الموروري في
تعشق النفس بالجسم وما يقاسي من الالم عند فراقه بالموت وانزال الغيوب في مراتب القلوب فيما كان لنا من سجع وشعر
والاسرا الى مقام الاسرى وشاهد الاسرار القدسية ومطالع الانوار الالهية والجلي والمنهج السديد في ترتيب احوال الامام السلطان
ابي يزيد رحمه الله ومفتاح اقفال الالهام التوحيد وايضاح اشكال اعلام المريد في شرح احوال الامام البسطامي ابي يزيد
امرني الحق تعالى بشرحها في النوم بساحل سبتة ببلاد المغرب فقمت مبادراً قبيل الفجر وكان لي ناسخان فامليت عليهما وكتبا
فما طلعت الشمس حتى تقيد منه كراسان وانيس المنقطعين برب العالمين وصنعته لنفسي ولغيري والموعظة الحسنة مثله
والبغية في اختصار كتاب الحلية لابي نعيم الحافظ مثل ذلك وضعته في حق نفسي والدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت منه في طريق
الآخرة من انس وحيوان ونبات ومعدن والمبادي والغايات فيما يحوي عليه حروف المعجم من العجائب والآيات ومواقع
النجوم ومطالع اهلة الاسرار والعلوم والتنزلات الوجودية من الخزائن الجودية وحلية الابدال وما يظهر عنها من المعارف
والاحوال وهو كتاب ساعة وصنعته في الطائف بدرب ابي احمد تكلمت فيه على الجوع والصمت والسهر والخلوة وانوار الفجر في
معرفة المقامات والعاملين على الاجر وعلى غير الاجر وانما سميته بهذا لاني لا اقيد منه حرفاً الا في وقت الفجر الى ان يكاد يبدو
حاجب الشمس والفتوحات المكية وهو كتاب كبير في مجلدات مما فتح الله به علي في مكة يحوي على خمسمائة باب وستين
باباً في اسرار عظيمة من مراتب العلوم والمعارف والسلوك والمنازل والمنازلات والاقطاب وشبه ذلك من هذا الفن
وتاج الرسائل ومنهاج الوسائل في مخاطبات بيني وبين الكعبة شرفها الله وهو سبع رسائل وروح القدس في
مناصحة النفس والتنزلات الموصلية في اسرار الطهارات والصلوة الخمس والايام المعتدة الاصلية واشارات القرآن في
عالم الانسان والقسم الالهي بالاسم الرباني والجلال والجمال والمدخل الى العمل بالحروف والمقنع في ايضاح السهل الممتنع والامر المربوط
في معرفة ما يحتاج اليه اهل طريق الله من الشروط ورسالة الانوار فيما يمنح صاحب الخلوة على الترتيب من الاسرار وعنقاء مغرب
والمعلوم من عقائد علماء الرسوم والايجاد الكوني والمشهد العيني بحضرة الشجرة الانسانية والطيور الاربعة الروحانية والانشاقات
في اسرار الاسماء الالهية والكنايات والحجب المعنوية عن الذات الهوية وانشاء الجداول والدوائر والرقائق في رقائق الحقائق

والاعلاق

والاعلاق في مكارم الاخلاق وروضة العاشقين وستة وتسعين تكلمنا فيه على الميم والواو والنون لا غاية اوفوها
محلي دانها م كام واو ون ون والمعارف الالهية واللطائف الربانية في بعض ما لنا من النظم فهذا ذكر ما بايدي الناس
من كتبنا في طريق الحقائق ومما بايدي الناس كتاب المبشرات ذكرت فيه ما نذكر به من رؤيا رأيتها تفيد علماً او تحرض على الخير وترتيب
الرحلة ذكرت فيها ما لقيته في رحلتي الى بلاد المشرق وقد ودت جزءاً فيه ذكرت مشايخنا الذين رأيناهم وسمعنا عليهم وذكر الشيخ
رضي الله عنه واذكر عنه حديثاً عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وحكاية مفيدة وابياتاً من الشعر اماله او من روايته وكتاب
فيه ما رويته من الاحاديث العوالي ولم اشترط فيه الصحة واما الكتب التي امرني الحق تعالى في قلبي بوضعها ولم يأمر بعد باخراجها
الى الناس ونشرها في الخلق فمنها كتاب الالف وهو كتاب الاحدية ويتضمن هذا الكتاب الوحدانية والفردانية والاولية
والوترية والاحدية ونفي الكثرة من الوجود العددي وان الواحد يظهر في مراتب فينشأ الاعداد فتتغيب فيبقى
وبا وهي كتاب الهو ويتضمن هذا الكتاب معرفة الضماير واضافات النفس وق وهو كتاب الجلالة يتضمن معرفة الجلالة
بما يدل عليه من الجمع والاطلاق وبما يدل عليه من التقييد مثل قول الملهوف يا الله اغثني وقب وهو كتاب الرحمة ويتضمن
معرفة التخصيص فيها والتعميم والعطف والحنان والرأفة والشفقة ودخ وهو كتاب العظمة فيه اشارات من الجلال والكبرياء والجبروت
والهيبة وب وهو كتاب الجود والمنح وكتاب الديمومية ويتعلق به مسائل من السرمدية والخلود والابد والبقاء ود وهو كتاب
الجود ويشار فيه الى العطاء والوهب والمنح والكرم والسخاء والايثار والارشاء والهدايا وج وهو كتاب القيومية وش وهو كتاب
الاحسان ول وهو كتاب الفلك والسماء ود وهو كتاب الظلمة والحجوبية ودم وهو كتاب القوة ويشار فيه الى المنن والقهر والغلبة
والجاه والعز والعصور وب وهو كتاب الازل وه وهو كتاب النور يشار فيها الى الضياء والفلق والظلمة والاشراق والظهور
ون وهو كتاب السر ون وهو كتاب الابداع والاختراع ود وهو كتاب الامر والخلق ون وهو كتاب الصادر والوارد وسى وهو
كتاب القدم وخ وهو كتاب القدم وح وهو كتاب الملك ود وهو كتاب القدس وح وهو كتاب الحياة وف وهو كتاب
العلم وص وهو كتاب المشيئة ويشار فيه الى التمني والارادة والشهود والهاجس والعزم والنية والقصد والهم وط وهو كتاب
الخداينة وربما وقع اسمه كلمة الحضرة وربما وقع اسمه القول يشار فيه الى الكلام والنطق والحديث والتمو وشبه هذا وط
وهو الكتاب الرقم يشار فيه الى الخط والكتابة والاشارة والحروف الرقمية وكتاب الرقم وي وهو كتاب العين يشار فيه الى الرؤية
والمشاهدة والمكاشفة والتجلي واللمح واللمع والطالع والذوق والشرب والبادة والهاجس وشبه ذلك وفا وهو كتاب الماء
يشار فيه الى التوالد والتناسل وفا وهو كتاب كن يشار فيه الى حضرة الافعال والتكوين وخب وهو كتاب المبدئين والمبادي يشار
فيه الى ان الاعادة مبدأ وان العالم في كل نفس في مبدأ وبج وهو كتاب الزلفة وفج وهو كتاب الدعاء والاجابة وعج
وهو كتاب الرفرف في اوفاء اوائل السور وعد وهو كتاب الرقيه وقد وهو كتاب البقاء وغد وهو كتاب العترة وبه وهو
كتاب الحكم والشرايع الصحيحة والسياسة وقه وهو كتاب الغيب وغه وهو كتاب مفاتيح الغيب وقف وهو كتاب الخزائن
العلمية والعملية وكا وهو كتاب الرياح اللواقح وكتاب الريح العقيم ولا وهو كتاب الكتب والقران والفرقان والصحائف
والكتب كالمسطور والمرقوم والحكم والمبين والمحصي والمتشابه وغير ذلك وما وهو كتاب التدبير والتفصيل وتا وهو كتاب اللوح والقلم
وسا وهو كتاب الحق وعا وهو كتاب الحمد وبا وهو كتاب المؤمن والمسلم والمحسن وصا وهو كتاب القدر ورا وهو
كتاب الانسان وشا وهو كتاب الوجود وتا وهو كتاب التحويل وثا وهو كتاب الخبرة وخا وهو كتاب الوحي وذا وهو كتاب

الانسان ضا وهو كتاب التحليل والتركيب فا وهو كتاب الجواح وكب وهو كتاب الروايح والانفاس ولم وهو
كتاب الملك وجب وهو كتاب الارواح ونب وهو كتاب الهياكل وسب وهو كتاب التحفة والطرفة وعب وهو كتاب
النوفة والحرفة وفب وهو كتاب الاعراف وصب وهو كتاب زيادة كبد النون ورب وهو كتاب الاسفار عن نتايج
الاسفار وشب وهو كتاب الاحجار المنفجرة والمتشققة والهابطة وتب وهو كتاب الجبال وثث وهو كتاب الطير وخب وهو كتاب
النحل وذب وهو كتاب البروج وضب وهو كتاب الحشرات وظب وهو كتاب القرطاس وبج وهو كتاب القلم كج وهو
كتاب اللوح وطج وهو كتاب العرش من مراتب الناس الى الكثيب ويج وهو كتاب الكرسي ولج وهو كتاب الفلك وكتاب
الفلك المشحون ونج وهو كتاب السماء وبج وهو كتاب الجسم وخج وهو كتاب الزمان وزج وهو كتاب المكان وتج وهو
كتاب الحركة وشج وهو كتاب العالم وسج وهو كتاب الآباء العلويات والامهات السفليات والبنات والمولدات
وفج وهو كتاب النجم والشجر وقج وهو كتاب سجود القلب وتج وهو كتاب الاسماء وضج وهو كتاب النحل وكد وهو
كتاب الرسالة والنبوة والولاية والمعرفة وظد وهو كتاب الغايات ولد وهو كتاب السبقة عشر وصد وهو
كتاب النار ومد وهو كتاب الجنة ونذ وهو كتاب الحشر ودد وهو كتاب العنق وهد وهو كتاب المناظرة بين الانسان
والحيوان وشد وهو كتاب المفاضلة وغد وهو كتاب الانسان الكامل وهو الاسم الاعظم والمبشرات والاحلام
فيما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من الاخبار في المنام ومحاضرة الابرار ومسامرة الاخيار وكتاب الاولين وترجمان
الشوق والعبادلة وتاج التراجم ومالا تعول عليه في طريق الله وكتاب النصايح وايجاز البيان في الترجمة عن القرآن والمعرفة
وشرح الاسماء والذخاير والاعلاق في شرح ترجمان الاشواق والوسائل في الاجوبة عن عيون المسائل وكتاب النكاح المطلق
وفصوص الحكم واللوايح في شرح النصايح وتاج الاذكار واختصار سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والاجوبة اليوسفية عن
مسائل اليوسفية واللوامع والطوالع والحرف والمعنى والاسم والرسم والفصل والوصل والوجد والطالب
والمجذوب والادب والحال والمقام والوقت والشريعة والحقيقة والحكيم والنطح والحق والمخلوق به والافراد وذوى
الاعداد والملامتية والخوف والرجاء والقبض والبسط والهيبة والانس والشاهين والنواشي الليلية والفناء والبقاء
والغيبة والحضور والمحو والسكر وكتاب التجليات والقرب والبعد والمحو والاثبات والخواطر والشاهد والمشاهد وكتاب
الكشف والوله والتجريد والتفريد والفترة والاجتهاد واللطايف والعوارف والرياضة والتجلي والمحق والسحق
والنوادة والهجوم والتلوين والتمكين والرغبة والرهبة وكتاب السكر والاصطلام واللمعة والهمة والقربة والزينة
والفتوح والمطالعات والوقايع والتولى والتدني والتدلي والرجعة والستر والجلوة والنور والختم والطبع والجسم
والجسد والظلال والضياء والقشر واللب والخصوص والعموم والعبارة والاشارة والحق والباطل والحق
والملكوت والحد والمطلع والفرق بين الاسم والنعت والصفة والسادن والاقليد والنوم واليقظة والعبد
والرب وتمت الرسالة بعونه تعالى

رسالة في تلخيص الحكمة لابن كمونة رحمه الله تعالى وغفره

بسم الله الرحمن الرحيم

قال مولانا وسيدنا وشيخنا عز الدولة سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة سقى الله صوبه الغمام هذا
تلخيص في الغاية القصوى من الايجاز اقتصرت فيه من العلوم الحكمية على ما هو من المهمات عند طالبي الفوز بالسعادة الابدية والنجاة
من الشقاوة الاخروية المنوطتين على ما اجمع عليه الانبياء صلوات الله تعالى عليهم اجمعين والحكماء المحققون بالعلم بالله تعالى وصفاته وافعاله
الذي يجب على كل عاقل بمجرد هذا الاجماع الاجتهاد في اكتسابه تحملاً بالاحوط ولو كان مترددًا في تصديقهم فضلاً عن المؤمنين وعنونته
بتقريب المحجة وتهذيب الحجة فاقول العلم منه تصور وهو الحالة بكنه حقيقة الشيء ان كان تامًا وتميزها عن كل ما عداها
في الذهن من غير ذلك الاحاطة ان كان ناقصًا ويكتسبان بالاعرف من المكتسب اذا صدق بكل من المعرف والمعرف على كل ما صدق
عليه الآخر مع تقييده في التام بكونه مركبًا من جميع اجزاء المكتسب المتصورة تصورًا تامًا ومنه تصديق وهو الحكم على متصور
بمتصور ويسمى قضية ومنها الحملية وهي التي حكم فيها بارتباط مخبر به ثبوتيًا او سلبيًا وهو المحمول بمخبر عنه كذلك وهو الموضوع وهي
الموجبة او سالبة ذلك الارتباط وهي السالبة والموجبة يتوقف صدقها على وجود موضوعها في الاعيان ان حكم بثبوت محمولها له
فيه بخلاف السالبة ومتى كان الموضوع جزئيًا وهو ما يمنع معناه صدقه على كثيرين فهي المخصوصة والا فهي الكلية ان كان الحكم على كل
افراده والجزئية ان كان على بعضها والمهملة المساوية للجزئية في الصدق ان لم يتعرض لكمية الموضوع والحكم بكيفية الارتباط او سلبه
يسمى جهة فان كانت الدوام بدوام الموضوع فهي الدائمة ان لم تقيد بالوجوب والضرورية ان قيدت به وان كانت الدوام
بدوام وصف المعبر به عنه فهي الوقتية وان كانت الارتباط او سلبه بالفعل من غير تعرض لقيد آخر او مع قيد في بعض اوقات وصف الموضوع
فهي المطلقة وان كانت سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم او على الجانب المخالف فهي الممكنة ومنها المتصلة وهي التي حكم فيها بصدق
قضية تسمى التالي على تقدير صدق اخرى تسمى المقدم لعلاقة بينهما تقتضي ذلك وهي الموجبة او بسلبها وهي السالبة اما كلمًا في كل
ازمنة صدق المقدم وهي الكلية او في بعضها غير معين وهي الجزئية او معينًا وهي المخصوصة او مهملًا مساويًا للجزئية في الصدق ومنها المنفصلة
وهي التي حكم فيها بالتعاند بين قضيتين او اكثر وهي الموجبة او بالا تعاند وهي السالبة اما في الصدق فقط وهي مانعة الجمع او في الكذب
فقط وهي مانعة الخلو او فيهما وهي الحقيقية اما عنادًا دائمًا وهي الكلية او في وقت معين وهي المخصوصة او غير معين وهي الجزئية او مهملًا
فوة الجزئي وايجاب القضية وسلبها تسمى كيفية وكليتها او جزئيتها كمية وكل قضية تناقضها الموافقة في كل الامور سلوبًا في احوالها
او جب في الاخرى على ما اوجب تحقيقًا او تقديرًا وحكمها عدم الاجتماع على الصدق والكذب ويلزم من صدق الحملية الموجبة غير الممكنة
صدق حملية الموجبة موجبة جزئية مطلقة مركبة من طرفيها مع تبديل كل واحد منهما بالآخر بدليل انتاج المحال من نقيض الدعوى
مع الاصل ومن صدق الحملية السالبة الكلية الدائمة والوقتية صدق حملية سالبة كلية موافقة لها في الجهة مركبة من طرفيها مع التبديل
المذكور والا صدق نقيض الدعوى ولزمه مناقض الاصل ويسمى هذا الكلام وما قبله عكسًا ومن صدق الحملية الموجبة الكلية الدائمة
او الوقتية سالبة كلية موافقة لها في الجهة موضوعها مقابل محمول الملزومة ومحمولها موضوع الملزومة بدليل لازم الموجبة غير الممكنة
الممكنة ومن صدق المنفصلة الموجبة الصادقة المقدم صدق متصلة موافقة في الكمية والمقدم مخالفة في الكيفية مناقضة في التالي
ومنه سواء كان مقدمها صادقًا او لم يكن صدق منفصلتين موافقتين في الكمية والكيفية احديهما مانعة الجمع مركبة من المقدم
ونقيض التالي والاخرى مانعة الخلو من نقيض المقدم والتالي ومن صدق المنفصلة الحقيقية الصادقة الجزئين باعتبار

منعها الجمع متصلة مقدمها نقيض اى واحد من جزئيتها وتاليها الآخر والقضايا المنضم بعضها الى البعض اذا استلزمت
امرا تسمى المستلزم قياسا وكل واحد منها مقدمة وهيئة تركيبها شكلا واللازم قبل تركيب القياس مطلوبا وبعده نتيجة
ويجب ان يكون يقينية الصدق ان كان بكل واحد من المقدمات كذلك ويسمى ذلك القياس برهانا وما عداه لا يفيد اليقين
وقد تركب القياس من حمليتين منتجة لحملية ويسمى موضوع المطلوب الحد الاصغر ومحموله الاكبر وما يتكرر في المقدمات ويسقط في النتيجة
الاوسط فان كان المطلوب تركب بعض المقدمات في احد جزئيه والبعض في الآخر والمقدمة التي فيها الاصغر يسمى صغرى والتي
فيها الاكبر يسمى الكبرى فان كان الاوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان بالعكس فهو الرابع وان كان محمولا فيهما
فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وكلى كان الاوسط بالتصريح او اللزوم اما موضوعا للطرفين للاصغر بالايجاب
ولاحدهما كان بالعموم واما مسلوبا عن الاصغر ثابتا للكل الاكبر انتج نتيجة تابعة لاخس المقدمتين في الكمية والكيفية بشرط ان
يكون جهة صغرى الاول والثالث غير ممكنة ويكون الدوام صادقا على صغرى الثاني او الوصفية على كبراه مع اقتران الضرورية
بالممكنة ويكون سالبة الرابع منعكسة وليس فيه ممكنة والجهة تابعة في الاول والثالث لكبراها الا الوصفية فكموضوعية الاصغر
وفي الثاني ان لم يكن فيه ضرورية او دائمة للصغرى وان كان فيه احدها كانت دائمة وفي الرابع تظهر بعكس النتيجة اللازمة عند
عكس الترتيب او بالنتيجة اللازمة عند عكس المقدمتين والبيان فيما عدا الرابع اما بعكس المقدمة المخالفة لنظم الاول او بالخلف وهو
ضم نقيض النتيجة الى المقدمة المخالفة لينتج نقيض الاخرى وما لم يشتمل على هذه الشروط يتبين عقمه بصدق مع صدق
ايجاب ما يفرض نتيجة له في مادة وصدق سلبها في اخرى وقد تركب القياس من متصلتين كقولنا كلما كان
ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز المنتج دائما اما ليس ا ب او ه ز مانعة الخلو لان مانعة الخلو اللازمة من المقدمة
الاولى اى جزئها صدق مع الثانية حصل المطلوب ومن منفصلتين مثل اما ا ب او كل ج ك واما كل ك ط
او ه ز ومعتبرة فيهما منع الخلو المنتج اما ا ب او كل ج ط او ه ز مانعة الخلو كلية ان كانت المقدمتان
كليتين وجزئية ان كان احدهما جزئيا بدليل ان الصادق من الاولى مع الثانية حصل ايضا ومن حملية ومتصلة
مثل كلما كان ه ز فكل ج ب وكل ب ا المنتج دائما اما ليس ه ز او كل ج ا مانعة الخلو بما بين ومن تركيب
من متصلتين ومن حملية ومنفصلة مثل كل ج ب ودائما اما كل ب ا او ه ز معتبر فيهما منع الخلو المنتج دائما اما كل
ج ا او ه ز مانعة الخلو ومن متصلة ومنفصلة مثل كلما كان ا ب ج د ودائما اما ج د او ه ز مانعة الجمع فدائما اما
ا ب او ه ز لذلك لان معاند لازم الشيء معاند لملزومه في الجمع ومتى استثنى في المتصلة عين مقدمها انتج عين
تاليها ولما كان انتفاء الملزوم لازما لانتفاء اللازم انتج استثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها والمنفصلة
الحقيقية يلزم من وضع كل واحد من جزئيها رفع الآخر ومانعة الجمع يلزمها الاول دون الثاني ومانعة الخلو بالعكس ويجب
ان يقاس ما لم نذكر على ما ذكر وان تجرد المعاني عما تخيله الالفاظ مع التدرب باستعمال هذه القوانين ليؤمن عن
الغلط ان شاء الله تعالى وبعد هذا المتكلم تقسيم الى موجود ومعدوم والى ممكن وواجب والى عرض وجوهر
والوجود هو نسبة الماهية الى خارج الذهن بلفظة في وهذه النسبة اعتبار عقلي مناف للعدم الذي هو سلبها
ولا وجود لها في الاعيان من حيث هي نسبة والا لكان حصولها في المحل من حيث هو نسبة كذلك فيلزم عدم النهاية
في امور موجودة معا ولها ترتيب ويسمى بالتسلسل وهو محال والا لحصل حصتان غير متناهيتان احدهما انقص من الاخرى

بمرتبة

بمرتبة واحدة مثلا فان صدق على الناقصة انها لو طبقت على الزائدة بمعنى مقابلة كل مرتبة من هذه
بمرتبة من تلك استوفتها كان الزائد مساويا للناقص والا وجب انقطاعها من الجانب الغير المتناهي فانقطعا
معا ويجوز في الذهن ان يكون للشيء صفات غير متناهية بمعنى ان الذهن لا تقف عند حد لكون الواحد نصف
الاثنين وثلث الثلاثة وهلم جرا ومفهوم الماهية في العقل مغاير لمفهوم الوجود والا لما حصل العلم بها حال الشك في وجودها والجزم
بصدق الوجود على الشيء عند الجزم بكذب العدم عليه يدل على انه مفهوم مشترك بين الموجودات والماهية الواحدة ان التاحت من عدة
امور تفتقر بعضها الى البعض فهي المركبة والا فهي البسيطة ولا يجوز اشتراك موجودين في الاعيان في تمام الماهية والا لكان اختصاص
احدهما بالفارق ان كان لماهيته او لوازمها وقع الاشتراك فيه فلا يكون فارقا وان كان لامر آخر عاد الكلام في اختصاصه ان كان صفة
له او تخصيصه بالفارق ان لم يكن ولزم التسلسل وهذا المطلوب مع البرهان الدال عليه مما حصلته بنظري والممكن هو الذي يفتقر
في وجوده الى غيره وذلك الغير هو العلة والواجب ما ليس كذلك والعلة ان كانت جملة ما يتوقف عليه الشيء فهي التامة والا فهي الناقصة ويلزم من
وجود معلولها ومن عدمها عدمه اذ لو تخلف عنها لافتقر اختصاص صدوره بوقت دون وقت الى مخصص لاستحالة ترجيح احد المتساويين
من غير مرجح فكان معتبرا في العلية فلا يكون تامة ويجب ان تكون هي مع معلولها في زمان واحد اذ لا معنى في تاثيرها فيه الا وجوده بها
فان اتصفت بالمؤثرية حال وجودها كان المعلول موجودا في تلك الحال او حال عدمها كان المعدوم علة للموجود وبطلانه بديهي وعليه
يقاس حال المؤثر في عدم الشيء ولا يجتمع علتان باستقلاله على معلول واحد بالتشخص والا لزم اما تحصيل الحاصل ان ترتب العلم عليهما او الا فكما
او تخلف المعلول عن علته التامة ان لم يترتب في الناقصة يلزم من عدمها عدم المعلول ولا يلزم من وجودها وجوده فان كانت جزءا من
المعلول فهي الصورية ان كان به وجوده يكون المعلول بالفعل والمادية ان لم يكن كذلك والا فهي اما الفاعلية ان كانت مؤثرة
في وجوده او الغائية ان كانت التي لاجلها الشيء المتخيلة في ذهن الفاعل لا الموجودة بعد وجود المعلول ولا ينفك عدم المعلول
عن عدم علية الناقصة لاستحالة تخلفه عن علية التامة وافتقار كل الشيئين الى الآخر من جهة واحدة بلا واسطة او بواسطة
او وسائط وهو المسمى بالدور محال لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء فيفتقر الشيء الى نفسه ولا يجوز صدور البسيط
عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول والباقي
فاثر في باقيه كان المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم
يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا
وان لم يحصل تعيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا ويجب ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا لكان
صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بساطتها
بساطتها ولزم التسلسل وكل حادث مركب والا لكانت علته بسيطة وهذه الدعاوى الثلث اعني ان المركب لا يكون علة البسيط
وان علة الحادث يجب ان يكون مركبة وان كل حادث مركب مع البراهين الدالة عليها مما لم اجده في كلام من تقدم ولا بد من وجوب
واجب والا لكان كل موجود ممكنا فيفتقر الى علة اما واجبة فهو المطلوب او ممكنة فيعود الكلام فيها ويلزم اما الدور او التسلسل
ويجب ازليته والا لكان حادثا فافتقر الى علة فكان ممكنا وابديته والا توقف وجوده على عدم سبب عدمه فلم يكن واجبا وهو بسيط
لافتقار المركب الى اجزائه التي هي ممكنة لاحتياج بعضها الى البعض والا لم يحصل منها ماهية واحدة فيكون ممكنا وتاثيره في العالم
يجب ان يكون ازليا لانه ان كان علة تامة فالامر ظاهر والا فكل ما لا بد منه في التاثير ان كان حاصلا في الازل وجب ازليته

والا فثمّ عنه حادث فيفتقر الى علة حادثة وكذلك الى لا نهاية اما دفعة وهو التسلسل او على سبيل التعاقب لا الى اوّل
فيتحقق ازلية التأثير ويلزم من انتهاء جميع الممكنات في سلسلة الحاجة الى الواجب ان يكون كل حيوان مجبورًا في كل ما
يصدر عنه من الافعال الارادية لوجوب كل ممكن بغيره والمفتقر الى ذات اخرى ان يكون شايعًا فيها بالكلية حتى يقوم بالفعل هو
فالعرض الذي يقابله هو الجوهر والعرض امّا ان يكون غير قار الذات كالحركة والزمان او لا فان كانت ماهيته معقولة بالقياس الى الغير
فهو النسبة والا فامّا ان يكون قابلًا للتجزي لذاته او غير قابل والاوّل هو الكم فان امكن ان يفرض بين اجزائه حد مشترك يكون نهاية
لاحدهما وبداية للآخر فهو المقدار والا فهو العدد والثاني ان كان مفهومه انه شيء ليس ينقسم فهو النقطة ان كان ذا وضع والوحدة ان
لم يكن وان كان له مفهوم آخر فهو الكيفية فهي امّا محسوسة بإحدى الحواس الخمس كالالوان او مختصة بذوات الانفس كالعلم او عارضة
للكم كالزوجية او استعداد نحو الانفعال كالمراضية او نحو اللاانفعال كالمصاحية واكثر هذه الاعراض اعتبارات ذهنية لا وجود
لها في الاعيان كالوحدة التي لو كانت موجودة لكانت شيئًا واحدًا فلها وحدة اخرى وهلم جرا وكذلك كل صفة يجب تكرر نوعها الى
لا نهاية وكالنقطة التي هي نهاية الخط والخط الذي هو نهاية السطح فنهاية الشيء انقطاعه وعدمه كالوجوب للماهية والامكان فانّ
عن ذلك الوجود لوجوب تأخر الصفة عن وجود الموصوف وانقطاعه تنبيه بالقدر المذكور على غيره وكل عرض موجود فهو منقسم
بانقسام محله والا لم يوجد في شيء من الاجزاء المفروضة في المحل شيء منه لم يكن حالًا فيه وان وجد فاما الحال بتمامه في كل واحد منها
فيكون العرض الواحد في الحالة الواحدة في اكثر من محل واحد او في بعضها فلا مدخل للاخر في المحلية وامّا بعضه في كل واحد منها او في
بعضها فينقسم بانقسامه ولا تتصور الحركة كما هو بالفعل من جميع الوجوه وهي قد تكون في الكم كالنمو والذبول وفي الكيف كالاستحالة
من كيفية الى اخرى وفي الاين كالانتقال من مكان الى مكان وفي الوضع كما تدور الكرة على نفسها ولا تخرج عن مكانها ولا بد
من حصول حركة واحدة في الازل متصلة الاستمرار حدوث اجزائها بحسب اعتبار الذهن فقط لانه ليس لها جزء في نفس
الامر بحيث يكون مجموع الحوادث العنصرية تابعًا لها في هذه الامور حتى انّ ما يقال له من الامور الموجودة منها انه عدم او وجد
بعد العدم فليس ذلك العدم هو الحقيقي بمعنى ارتفاع الماهية عن الخارج بل الاضافي كما ينتقل الصفة من الموصوف فيقال
عدمت عنه او كما يقال للغايب عن الحس انه عدم عنه وهذا على الحقيقة تغير وانتقال ولولا ان الامر كذلك في هذه الحركة وما يستتبعها
للزم من وجوب ازلية تأثير الواجب في معلوله الاول دوام معلول معلوله وكذا الى ان لا ينتهي الامر الى حصول حادث
البتة ومن وجوب حدوث علة كل حادث التسلسل ومن وجوب عدم العلة عند عدم المعلول عدم الواجب عند عدم ايّ
شيء كان من الحوادث والتوالي الثلثة باطلة وهذه الدعوى مع غموضها الايضاح في تقريرها تمام [illegible] سبق اليه والعلم
مستحيل الانقسام بذاته او بغيره لانه متعلق بالبسائط لا محالة لتوقف العلم بالماهية المركبة على العلم باجزائها فلو انقسم
فجزئه ان تعلق به كله كان كل معلوم مركبًا او ببعضه فكان الجزء هو الكل او لا بشيء منه فان لم يحصل العلم عند اجتماع الاجزاء
لم يكن هناك علم والا ان انقسم الحاصل لزم التسلسل وان لم ينقسم حصل المطلوب والحيوة هي كون الذات بحيث لا يمتنع عليها ان تعلم
او تفعل والارادة هي كون الفاعل عالمًا بفعله ان كان ذلك العلم سبب القدرة عنه مع كونه غير مغلوب ولا مستكره والقدرة هي كون
الحي بحيث يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة والحكمة هي كونه عالمًا بالاشياء على ما هي عليه او كونه بحيث يصدر عنه الافعال
المرتبة المحكمة الجامعة لكل ما يحتاج اليه والجود هو افادة الغير ما هو مضطر اليه مع القصد الى ذلك والجوهر ان كان متحيزًا وهو كونه بحيث
يصح ان يشار اليه بانه هيهنا او هناك فهو الجسم والا فهو المجرد والجسم لا يجوز تركبه من اجزاء كل واحد منها لا يقبل التجزية بالفعل

ولا بالفرض والا كان المفروض بين اثنين منها ان منع الطرفين عن التلاقي انقسم الى ما منه الى احدهما والى ما منه الى الآخر والا تداخلت
الاجزاء بالكلية فلا يحصل من اجتماعها مقدار اذن لا ينتهي في القسمة الى حد الا وهو بعد ذلك قابل للانقسام الفرضي ولا توجد
الانقسامات الغير المتناهية بالقوة دفعة واحدة بالفعل والا لكان مجموع عدد متناه منها زائدًا على مقدار الواحد فكان التفاوت
في زيادة الحجم كالتفاوت في زيادة العدد فكما ان نسبة الاجسام بعضها الى بعض نسبة متناهي الى متناهي لوجوب تناهي كل جسم
ببرهان التطبيق وكذا نسبة اجزائها الموجودة بالفعل والجسم ان لم يكن حقيقته مركبة من اجسام مختلفة الطبايع في الحس فهو البسيط
والا فهو المركب وكل منهما اذا قدّر خلوه عن كل ما يصح خلوه عنه فلا بد له من مكان ومقدار وشكل ووضع كل منها معين لاستحالة حصوله
في كل الاماكن وعلى جميع المقادير والاشكال والاوضاع او حصوله خاليًا عن شيء منها وذلك المعين هو الطبيعي له ولا يجوز ان يكون
للجسم مكانان طبيعيان لانّ عند حصوله في احدهما ان طلب الآخر فالثاني هو الطبيعي دون الاول وان لم يطلبه فالامر بالعكس وعند مفارقته
لهما ان طلب احدهما فقط فهو الطبيعي لا غيره وان طلبهما معًا استحال توجهه اليهما دفعة او الى احدهما دون الآخر لانه ترجيح بلا مرجح
وان لم يطلب واحدًا منهما فليس شيء منهما طبيعيًا له والاجسام البسيطة منها فلكية ومنها عنصرية والعناصر التي تحصل منها تركيب المتولدات
في عالمنا اربعة الارض والماء والهواء والنار بدليل انه اذا وضع المركب منها في القرع والانبيق حصل منه جوهر ارضي ومائي وهوائي ولا بد في
اختلاطها من حرارة طابخة والجسم الطابخ بالطبع هو النار وهذه الاربعة منفعلة للاجرام الفلكية ويتولد من تأثير تلك وانفعال هذه موجودات
شتى من حوادث جو وغيرها ونفس الانسان وهي الموجود الذي يشار اليه بانا يجب ان يكون جوهرًا مجردًا بسيطًا لانها عالمة والعلم غير مركب فيكون
الموصوف به كذلك وكل متحيز مركب فليست بمتحيزة فلا تحل في الجسم والا انقسمت بانقسامه ولا في المجرد والا ان كان له تصرف في البدن بذاته فهو النفس
او بعرض فيه كان التصرف منسوبًا اليه بذلك العرض لا الى العرض وحده فكان هو النفس ايضًا ولكونها بسيطة يجب ان لا يكون لها علة مركبة
لاستحالة صدور البسيط من المركب فلا يكون الجسم ولا ما يحل فيه علة لها لوجوب انقسامهما ويجب ان يكون ازلية والا كانت مركبة
وابدية والا لعدم القديم فان كانت بسبب عدم وجودي فلا بد وان يتبعه عدم علة ذلك القديم التي هي قديمة كذلك الى ان يلزم
عدم الواجب وان كان عدم امر عادي المحال اذ كان المعدوم قديمًا واوجب عدمه السابق عليه حدوث القديم ان كان حادثًا وبراهين هذه
الدعاوي الثلث وهي انه ليس للنفس علة مركبة وانها ازلية وانها ابدية مما لم اكتسبه من غيره ايضًا وقد بسطت الكلام فيها
وفي غيرها مما استنبطته بفكري في تعاليق غير هذا الموجز وهي المدركة لجميع اصناف الادراكات لجميع اصناف المدركات بدليل
حكمها بالبعض على البعض ووجوب ادراك الحاكم على شيء بشيء لكل منهما وهي الموصوفة بالشهوة والنفرة واللذة والالم والارادة
والقدرة والفعل والا لما لزم من ادراكها حصول هذه الاشياء ولاختلاف ابدان الناس في امزجتها الاصلية والظاهرية
وما يحصل لهم بالكسب والاجتهاد تأثير قوي في اختلافهم في اخلاقهم واذكائهم وبلاداتهم وجميع ما يصدر عنهم والسبب الاصلي
في هذا الاختلاف هو اختلاف النفوس في ماهيتها بالبرهان العام على امتناع اشتراك كل موجودين ومن النفوس من هي
مائلة باصل فطرتها الى الجناب الاعلى بعيدها من الجسمانيات ادنى تذكر فليستولي عليها الوجد والحنين فيغشيها من النفحات الالهية امور
لا يتصور كنهها الا من وجدها من نفسه ومنها من يلبس لها ذلك بالفطرة اما مع قبولها له بالاكتساب او مع عدم هذا القبول
وترك الفضول مع اصلاح الضروريات والعزلة عن الناس مقرونة بالفكرة في دقايق حكمة الله تعالى والاخلاص
في التوجه اليه مع الاستعانة في بعض الاوقات على المطلوب بالالحان المناسبة من المتواترات القوية في نيل
اللذات الالهية لمن كان مستعدًا وذلك كله معروف بالتجربة لمن وجده وبالتواتر والحدس لمن هو مستعد له وقد

يظهر عن العارفين احوال خارقة للعادة يسمّى باعتبار اقترانها بالتحدّي مع عدم المعارضة معجزات وباعتبار خلوّها
عن ذلك كرامات كالخوارق المتواترة عن الانبياء والاولياء عليهم افضل الصلوة والسلام ومن ينظر الى تناسب
العالم وترتيبه وانتظامه ودقايق الحكمة الموجودة فيه علم بالبديهة ان له مدبرا عالما حيا مريدا قادرا حكيما جوادا
وبواسطة علمه تتبيّن بازليّته وابديّته وتنزّهه عن العرضيّة والتحيّز والتركيب كتب بالبراهين التي اخترعتها على اثبات
هذه المطالب في النفس وافعاله لغاية لا محالة لما فيها من الحكمة الظاهرة لكل معتبر والآلام تترجّح الجور على مقابلته
وهو الغاية لا غيره لوجوب ان يكون افادة الغير اولى به من عدم افادته والالم يترجّح على غيرها فكانت عائدة اليه
على تقدير عودها الى غيره ومدبر العالم علّة عظمته واحد لان اجزاء العالم مرتبط بعضها بالبعض بمعنى انتفاعه به
كما يظهر مما مضى فهو شخص واحد مركب منها فلو وجد الهان فان كان احدهما مستبدا بتدبيره اجتمع علتان
تامّتان على معلول واحد بالشخص او ببعضه والآخر وجب استبداده بتدبيرها لحفظه احدهما لاجل الآخر
فلو كان بالثاني مؤثرا في شيء منهما حاد المحال وان لم يكن واحد منهما مستبدا به ولا شيء منهما لم يكونا الهين وهذا
برهان غريب في التوحيد اخترعت تقريره على هذا الوجه وضمنت به هذا المختصر الذي من اطّلع على فوائده واسراره وتامل ما
ذكروه في المطولات تبيّنت له منزلته ومن الله تعالى اسئال واليه اضرع في ان يوفقني للهدى والرشاد ويؤمنني من
عقابه في يوم المعاد ويرزقني سعادة الابد التي وعدها من آمن وعمل صالحا من العباد

تم بقلم الفقير مصطفى بهجت ... السلطاني القاضي بعسكر روم ايلي
سابقا في اوائل جمادى الآخر لسنة احدى واربعين وماتين
والف من هجرة من له العز والشرف

الالواح العمادية للشيخ الشهيد السعيد المولى شهاب الدين السهروردي المعروف بشيخ مقتول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي وتوكلي

تباركت اسمك اللهم وتعالى ذكرك وعظمت قدرتك وعلت كلمتك لك الحمد في البدء والرجعى ولك الشكر في الآخرة
والاولى سبحانك مبدع الماهيات وواهب الحيات ومفيض النور ونور الانوار ومدبر كل دوار انت الغاية
القصوى والمبدء والمنتهى ولك الكمال الذي لا يتناهى والمجد الذي لا يزاحم ولا يباهى لست ذا غير فتقع تحت تصرف
وهم او حس ولا جوهرا فتقع عموم جنس ولا عرضا فتحتاج الى حامل ومحل انت وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى صلّ على
ذوات الكاملة والنفوس الفاضلة وخصص صاحبنا محمدا عليه السلام بافضل الصلوة وازكى التحيات ووفقنا لما
يقرّبنا منك وبعّدنا عما يبعدنا عنك انك انت الجواد الكريم اما بعد فانه لما تواترت لدىّ مكرمات الملك العالم العادل
المظفر المنصور عماد الدين ظهير الاسلام سيد ملوك الارض وديار بكر قرا ارسلان بن داود بن ارتق
نصير امير المؤمنين حرس الله جلاله وضاعف اقباله وتوافر في بحر مجالسه شريعة الايجاز بيّنة الاعجاز تقتضي
ما لا بد منه معرفته من المبدء والمعاد على ما نراه من مقالة الحكماء واساطير الفضلاء فبادرت الى امتثال مرسومه
وتحصيل مطلوبه وكنت قد صادفت مختصرات صنفها بعض المتأخرين لامراء زمانهم وملوك ايامهم وسمعت انهم
لم ينتفعوا بها لانهم ذهلوا عن مصلحة التعليم وطريق التفهيم وما غيّروا شيئا من الاصطلاحات الغامضة والمآخذ

فتوقوا

عقّبوا الرعاية فانه جزئية مصلحة كلية فرأيت اقرب الاصطلاحات الى الفهم في مواضع لا يخلّ بها القواعد
الكليّة والمطالب الاصلية فسمّيته بالالواح العمادية تيمّنا بعلوّ ذكره وتفاؤلا بسموّ قدره واوردت فيه جملا
من اللطائف ولمعا من النوادر وما اظن انه قد صنف قبله مثله وبرهنت فيه من المباني ثم استشهدت
بالسبع المثاني وما ثبت في الاصول الكليّة معنى معنى وعقّبته بشهادة مثنى مثنى وغرضنا منه ينحصر في مقدمة
واربعة الواح المقدمة اعلم ان المعنى العام هو الذي يشترك فيه الكثيرون كالانسانية والحيوانية فانه ليس
شركة زيد وعمرو في اسم الانسانية وشركة الفرس والطير في اسم الحيوانية فحسب بل وفي معناهما اذا رأيت رجلا ما
ذاتية قطا او طيرا احكم عليهما بالانسانية والحيوانية وان لم تسمع حينئذ انهما يسمّيان باسم الانسانية والحيوانية والآخر
المتشخص هو الذي لا يصح فيه الشركة اصلا مثل هذا الانسان وكل ما يشار اليه والمعنى العام انما يصح وجوده في
الذهن فقط واما في خارج الذهن فلكل شيء هويّة متشخصة لا يشاركه فيها غيره ولما كان ادراك الشيء الشرح
الدليل على ان العلم بالشيء حصول صورته فيك ان العلم بالشيء حصول صورته فيك ان العلم بالشيء الغائب اذا حصل
بعد ما لم يحصل فاما ان يحصل منه اثر في النفس او لا يحصل فان لم يحصل فاستوى حالاه قبل العلم وما بعده وان حصل ولم
يطابق فما علمته كما هو وان طابق فهو المطلوب انما هو حصول صورته ومثال منه فيك فان الذي يحصل فيك من
المعلوم ليس ذاته بل امر مطابق حتى اذا لم يكن الذي عندك مطابقا له فلا يكون قد علمته كما هو فاذا رأيت اسدا
حصل منه في ذهنك مثال كلي للاسد فكل اسد تراه بعد ذلك تحكم عليه بانه اسد كان صغيرا او كبيرا او
اسود او احمر لانه حصل عندك صورة الاسد مطلقا تطابق كل اسد على اختلاف الاسود واعلم ان
الشيء قد يكون عاما بالنسبة الى شيء خاصا بالنسبة الى غيره كالحيوان فانه اعم من الانسان واخص من الجسم والجسم
فانه اعم من الحيوان واخص من الجوهر واعلم ان الاشياء التي تشترك في امر لا بدّ لها من ان يمتاز بعضها من بعض
بامور تختص كل واحد مثل اشخاص الناس فانهم يشتركون في الانسانية وامتازت الاشخاص بعضها من بعض
بالهيئات والالوان من السواد والبياض والمقادير والاوضاع والاحياز ولك ان تعلم ان الوصف الذي
يوصف به الشيء قد يكون ضروريا له كالزوجية للاربعة فان عاقلا لو اراد ان يحصل اربعة ليس بزوج لم يمكنه الا
بجميع [illegible] كالزوجية عن الاربعة وقد يكون ممتنعا وهو ضروري العدم كالفردية على الاربعة وقد يكون ممكنا وهو
الذي لا ضرورة لوجوده وعدمه كالقيام والقعود على الانسانية ووصف الشيء قد يكون اعم منه كالبياض للثلج فكل
ثلج ابيض وليس كل ابيض ثلجا وقد يكون مساويا له في العموم والخصوص مثل زوايا الثلث للمثلث فان كل مثلث له زوايا ثلث
وكل ماله زوايا ثلث هو مثلث والوصف الذي يلزم الشيء باعتبار خصوصه لا يلزم ان يثبت لما ذكر في المعنى العام فالحرارة
ثابتة للنار فانها نار لا لانها جسم اذ لو كان للجسمية لكان كل جسم حارا والعلماء اذا حكموا على الشيء بالامكان او وجوبه او
امتناعه فانما يعتبرون مما يلزم الماهية واعني بالماهية ما به يكون الشيء هو هو ولا يعتمدون على الاستقراء والاستقراء على
سبيل المساهلة هو ان يقال رأينا الاكثر كذا فينبغي ان يكون الكل كذا وهو غير قوي فانه يجوز ان يخالف حكم ما لم يعهد حكم ما عهد
كمن يحكم بان كل حيوان اذا لبث في النار يحترق لاني رأيت اكثر الحيوانات من الانسان والطير والفرس كذا ولم يصح فانه انما
لم يشاهد هذا القائل السمندر مثلا فانه لا يتضرر للبث في النار واعلم انك تفرق بين كون البياض في العاج وبين كون الماء في

الكوز وكون الانسان في البيت فانّ البياض بكليته شايع في العاج ليس لسمك لم يجامع العاج بخلاف الماء والانسان
فانّ لهما سمكاً فما هو مثل البياض والسواد في كونه شايعاً في شيء تسميته على سبيل تقريب الاصطلاح صفة وما هو فيه
محلاً له والهيئة لا ينتقل من محل الى محل فانها عند الانتقال يلزمها الاستقلال بالحركة والقيام بنفسها فتكون جوهراً لا عرضاً
وهيئة ويلزمها ايضاً في حالة الانتقال جهات طول وعرض وعمق فيكون جسماً وقد كانت هيئة هذا محال والقائم لا في محل
مما يمكن وجوده يصطلح عليه باسم الجوهر وان كان اصطلاح العلماء المتقدمين على تفصيل ما ذكرناه في مواضع اخر فالآن هذا الاثر
في غرضنا فالجسم يصح ان يكون له مكان ولا يصح ان يكون له محل والمكان قد يصح انتقاله عنه بخلاف الحال في المحل والجوهر الذي يصح
انتقاله ويقصد بالاشارة الحسية هو الجسم ويلزمه لا محالة طول وعرض وعمق والاجسام لما تشاركت في الجسمية فلا بد من الفارق
بينها والفارق هو الهيئات ولما رأيت افتراق الجسمين بالسواد والبياض بعد اشتراكهما في الجسمية فتعلم انهما افترقا لا في
الجسمية اذ لا يفترق شيئان بما اشتركا فيه والهيئات تتمايز بعضها عن بعض بثلثة اشياء احدها ما يكون الاختلاف
بالحقيقة كاختلاف السواد والطعم فانهما وان كانا في محل واحد يتمايزان بحقيقتهما والثاني ان يكون باختلاف المحلين اذا
اتفقت الحقيقة كما تمايز السوادان بمحليهما والثالث ما يكون باعتبار زمانين اذا اتفق المحل الشخصي نوعاً واحداً كالحرارة
كانت في الحجر عام الاول واخرى حصلت السنة وبالجملة كل اختلاف فاما بالحقيقة كما بين الفرس والانسان واما بعارض
كما بين انسان وانسان اعلم ان جماعة من الناس يعتقدون ان الجسم يتجزى الى ما لا يتجزى لا في الحس ولا في الوهم
وسموه جوهر الفرد وقالوا الاجسام مركبة من هذه الاجزاء والحكماء ينكرون صحة وجود جزء للجسم لا يقبل التجزية الوهمية وان كانوا
يسلمون انه يجوز ان ينتهي في الصغر الى حيث لا يقبل التجزية بالفعل ولكن لا بد من امكان التجزية الوهمية واحتجوا بان
هذه الاجزاء ان كانت يتألف منها جسم فلا شك انها كلما ازدادت يزداد المقدار بتأليفها فاذا فرضنا جوهراً بين
جوهرين فلا بد وان يحجب بينهما عن التماس فيلقى كل واحد منهما منه شيئاً غير ما يلقى الآخر فانقسم وايضاً لو فرضنا
جوهراً على ملتقى اثنين فيلاقي كل واحد منهما منه شيئاً وهو من كل واحد شيئاً فانقسمت الثلاثة وفي الجملة هذا الجزء اذا
كان ما منه الى صوب غير ما منه الى الآخر فانقسم اعلم ان التداخل هو ان يلقى كل واحد من الجسمين كل الآخر بحيث لا
يزيد مقدار مجموعهما على الواحد ويلقى لمجموعهما حيز احدهما هذا ما اردنا ذكره في المقدمة لتوطئة الغرض

اللوح الاول

في اثبات تناهي الابعاد وفي طرف من السماء والعالم وفي بسائط العنصريات وما يحدث منها اعلم ان الابعاد
كلها متناهية اذ لو كانت الامتدادات غير متناهية من جميع الجهات لكانت سعة العالم غير متناهية فاذا فرضنا
جسماً ذا استدارة وليكن ترساً وفرضنا خروج ستة خطوط من جوانبه بحيث تقسمه الى ستة اقسام متساوية ذاهبة
الى غير النهاية فلا شك انها كلما بعدت عن الجسم المذكور اتسعت زواياها وظاهر انه تقسم سعة العالم كلها بستة اقسام
فاما ان يكون بين خطين من جملة الستة الذاهبة الى غير النهاية قدر غير متناه وهذا محال لانه محصور بين حاصرين
واما ان يكون بين كل اثنين قدر متناه فمجموع الستة الاقسام المتناهية يكون متناهياً ويذكر ههنا حجج اخر مشهورة
ولكن هذا الذي وقع لنا اظهرها قاعدة واذا ثبت نهاية الابعاد فللامتدادات غايات هي منتهى الاشارة والحركة
ولا يتعدى نهاياتها ومن الظاهر ان الحركة والاشارة لا يقعان الى لا شيء بل لا بد ان يقعا الى صوب تعدّى والجسم الذي هو غاية
الاشارة لا يجوز ان ينخرق لانه يلزم من خرقه اختلاف حركتي جزئيه الى صوبين مختلفين وقد قلنا ان ليس وراءه

شئ

شيء فلا تقع الحركة الى الاصوب ولا شيء واذا علمت هذا واعلم انه لا يصح ان يكون غايات الاصوب اجساماً مختلفة
تتألف منه فانها تحصل اولاً ثم تأتلف ويمكن اجتماعها وافتراقها وقد قلنا لا يصح خرق الغاية فيكون حركتها الى الاصوب
ولا شيء وهذا محال فينبغي ان يكون غايات الاصوب جسماً واحداً محيطاً بالكل ابداعياً لم يتركب من الاجزاء ولا يصح ان
يكون شيء منه يقتضي السفلية وشيء منه العلوية فانه جسم واحد متشابه الاجزاء لا اولوية لعلوية بعضه وسفلية الآخر فاذن هو
كله علو ولما كان السفل في غاية البعد عنه وغاية البعد عن المحيط انما هو المركز فغاية السفل هو المركز والمحيط يعين المركز والمركز
لا يعين المحيط لجواز وقوع دوائر غير متناهية بالقوة على نقطة واحدة والمحيط هو المحدد وهو السماء الاقصى والمحدد لا يتحرك
عن الاستقامة اذ ليس وراءه صوب بل هو يقتضي جميع الاصوب بمحيطه ومركزه واعتبر بما يشهد بما ذكرناه من شيء
من التنزيل وهو قوله تعالى بعد ذكر السماء وما لها من فروج وغير الكري يلزمه الزوايا والفرجة يثنيه قوله تعالى
فارجع البصر هل ترى من فطور وعلى غير هذه الطريقة المذكورة يلزمه الفطور ويدل ايضاً على عدم الخلاء ومحال
ان يكون حشو المحدد او فيما بين اي جسمين كانا خلاء فانه اذا عنى بالخلاء لا شيء وقد يفضل ما بين جسمين متباعدين
على ما بين جسمين متقاربين وما يسع الجسم الاكبر اكبر مما يسع الجسم الاصغر فالخلاء متقدر فكيف يكون ما ليس بشيء متقدراً واذا
كان متقدراً من جميع اقطاره فهو جوهر مقصود بالاشارة فله طول وعرض وعمق وليس معنى الجسم الا ما هو الضابط
في القطر الا هذا ثم ان وقع فيه الجسم ولم ينحه فقد تداخل المقداران فهو محال وكيف لا يزيد مجموع المقدارين على احدهما فالعالم
كله ملاء وليس وراء المحدد خلاء ولا ملاء وللمكان امارات من جملتها ان يكون الجسم فيه ويصح توهم انتقاله عنه وليس
المكان ما يستقر عليه الجسم لانه ليس فيه وليس حامل العرض مكاناً له لانه لا يمكن توهم انتقاله فمكان الشيء هو باطن حاويه
المماس له فما لا حاوي له لا مكان له قاعدة الحركة هيئة لا يتصور ثباتها وهي تنقسم الى طبيعية كحركة الحجر الى اسفل
والى ارادية وهي ما تصح الى جهات مختلفة كحركة الحيوان والى قسرية كحركة الحجر الى فوق شرح لان القوة المحركة اما ان يكون
مستفادة من خارج او لا يكون فان لم يكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور ام لا فان كان لها شعور
فهي الحركة الارادية وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية نص وانت
تعلم من تأخير لامر اذا ادى الى فواته مما يختلف بالقبلية والبعدية ان في الوجود شيئاً غير ثابتة متصلاً منه
القبليات والبعديات وتجدده وتقدره يجب ان يكون شيئاً موجوداً اذ العدم المحض لا يتجدد والعدم بتاً يجب
ان يكون امراً متعلقاً بالحركة وهو الزمان فالزمان هو مقدار الحركة الافلاك اذا جمع في الذهن متقدمه مع متأخره وتقسم الزمان
الى اجزاء من السنين والشهور والايام والساعات ودوام الوجود في الماضي تسمى الازل ودوام الوجود في المستقبل
تسمى الابد والمحدد به يتعين مكان كل جسم وبه صحت جهات الحركات المستقيمة وبالحركة اليومية اعتبروا الزمان
واذا رأيت الشمس والكواكب غربت ثم طلعت من مشارقها فلا بد وان يكون وصولها الى مشارقها بحركة دورية اذ لو رجعت
قبل تتميم الدورة لتعود الى المشرق لرأيت وسط النهار بعود الشمس فليس كذا فهي قاطعة المسافة مما يلي الجانب الآخر
من الارض والمتحرك ينقسم الى ما يتحرك الى الوسط ويلزمه برودة وكل ما يتحرك على الاستقامة فهو قابل للخرق اذ لا بد له
من ان ينفصل عن كليته لنوعه وكل قابل للخرق فاما ان يقبل الاتصال والانفصال والتشكل والترك بسهولة او بصعوبة والاول هو
الرطب والثاني هو اليابس واذا لم تخرج الاجسام التي حصل عندنا من الحرارة والرطوبة واليبس شرح ذكروا ان العناصر ثلثة لطيف

وحاجز ومقتصد لان العنصر اما ان يحجب النور اصلا وهو اللطيف كالفضاء وان كان بالضد فهو الحاجز كالارض وان حجب حجبا غير تام
فهو المقتصد كالماء وركبت هذه الكيفيات الاربع حصلت منه اربعة اقسام حار يابس يتحرك اقصى الفوق وهو الخفيف المطلق
كالنار وحار رطب كالهواء وهو الخفيف بالنسبة وبارد يابس يقصد اقصى السفل وهو الارض وبارد رطب وهو الماء يستقر
فوق الارض وتحت الهواء وهو ثقيل بالنسبة ولولا ان الهواء اخف من الماء لما كان الزق المنفوخ يرسب قسرا ويطفو طبعا
ولولا ان الارض اثقل من الماء ما رسب التراب اذا وقع في الماء والسماويات لما لم تقبل التفصيل والخرق اصلا لا بسهولة ولا
بصعوبة فهي لا رطبة ولا يابسة ولما لم تتحرك على الاستقامة لا عن الوسط ولا الى الوسط فهي لا حارة ولا باردة
وليست بخفيفة ولا بثقيلة لان الخفة قوة تحرك الجسم الى فوق والثقل قوة تحرك الجسم الى اسفل فهي لا تتحرك لا الى الوسط
ولا عن الوسط اصلا فبطل قول من ظن انها مائية او نارية والعنصريات مرتبة تحت السماويات في مقعر فلك
القمر فانقسمت الاجسام الى اثيرية ثابتة الصور والعنصرية كائنة فاسدة متغيرة الصور والعنصريات منفعلة من الاثيريات
واعتبر بما تشاهد من آثار النيرين وهذه العنصريات تستحيل من كيفية الى كيفية كالماء تزول عنه البرودة بمجاورة النار وتحصل
فيه الحرارة والاجسام تؤثر بعضها في بعض اما بمقابلة كالنير يضيء ما يقابلها او بمجاورة كالنار تسخن ما يجاورها او بملاقات
كالنار تحرق ما يلاقيها مما يقبل اثرها واسباب الحرارة ثلثة الاول مجاورة لجسم حار كالنار وقوم انكروا الاستحالة
وزعموا ان الماء ما يتسخن بجوهره بل فشت فيه اجزاء نارية ومعها الحرارة ولو كان كما زعموا لكان قمقم الحديد والنحاس ابطا تسخنا
من اواني الخزف على نسبة منع الغش وليس كذا مع ان الجمد يبرد ما فوقه واجزاؤه لا تتصاعد فلا بد من الاعتراف بالاستحالة
السبب الثاني الشعاع كما ترى من تسخين شعاع الشمس واعتبر بالمرآة المحرقة فانها تحرق ما يقابلها لشدة قبولها الشعاع
بسبب انعكاس الشعاع من جوانبها الى مقعرها وقوم زعموا ان الشعاع جسم وانما يسخن لعبوره على كرة النار قولهم باطل
فانه لو كان الشعاع جسما لكان اذا سدت الكوة بغتة او كب على المصباح شيء لشوهد تحرك وتثبت فلما وجب
بطلانه فهو عرض ولو كان جسما لكان يجب ان يتحرك بطبعه الى فوق لا الى اسفل فليس كذا بل هو عرض وليس انه ينتقل
من الشمس فان العرض لا ينتقل بل هو هيئة تحدث فيما يقابل الشمس ابتداء لا انتقالا السبب الثالث الحركة فانها
تسخن واعتبروا بالمحكوك والمخضخض وقوم زعموا ان الحركة لا تسخن بل التسخين ههنا بظهور اجزاء نارية كامنة ويكذبهم
بما نرى من الماء وغيره من المايعات قبل الخضخضة باطنه وظاهره وبعدها يتسخن ظاهره وباطنه فلو كان بظهور
نارية لبرد الباطن حين يسخن الظاهر وليس كذا وما نرى من حصول النارية بالقدح ليس بان يخرج من حجر او حديد كل
ذلك النار بل بان الحركة تسخن الهواء الذي بينهما فينقلب نارا واذا زال السبب ينقلب النار هواء والشعل والشرر
التي يغيب عن البصر يصير هواء اذ لو بقيت نارا لاحرقت ما يقابلها وليس كذلك وبالنفخ الشديد ينقلب الهوا نارا
فاعتبروا ما ذكرنا ان الهواء قد ينقلب نارا والنار هواء كما يصير الهوا بالبرد الشديد ماء كما نرى من تركيب الزجاجات
التي فيها الجمد والطاسات المكبوبة عليها من القطرات فليس ذلك بالرشح فان الماء الحار اولى بالرشح من الجامد ولا
يوجد من الماء الحار فليس الا ان الهواء ينقلب لشدة البرد الذي لحقه لمجاورة ذلك الماء ماء والماء يصير لشدة الحر
هواء والماء يصير ارضا كما نرى من مياه تتفجر وتتحجر في الحال الشرح فقد ذكر الشيخ في التلويحات ان في بلاد شهرورد
ابصر صور ناس احجار والماء الذي يصير ارضا بخاصية في الارض لان اذا اخذ قبل وصوله الى النخو في تلك الارض

م

لم يتغير صورته والارضيات تصير ماء كما نرى من اصحاب الكيمياء انهم يحللون الحجارة الصلبة فيتركونها مياه سيالة واذا
رايت في الحمام صعود الابخرة بالحرارة وتكاثفها عند فتح الباب وتزودها قطرات وعدم ظهور تنفسك في حر الصيف
وتكاثفه في برد الشتاء وصيرورته قطرات وتجمده على شعورك احيانا فلا تعجب من تكاثف الابخرة بالبرد التي
يسمى سحابا ومن نزوله قطرات التي يسمى مطرا ومن صيرورته ثلجا وغيره وما يتسخن بالشعاع ويتلطف ويتصعد من اليابس
يسمى دخانا ومن الرطب يسمى بخارا ومن هذين يحصل آثار الجو فسبحان المدبر بالحكمة والاتقان وسبحان مفيض
الجود وقديم الاحسان واليه المصير واعلم انا اذا قلنا ان النطفة صارت انسانا ليس معناه ان النطفة باقية مع الانسانية
حتى يكون الشيء الواحد نطفة وانسانا ولا ان النطفة بطلت بكليتها وخلق الانسان بكلية اجزائه فانه لا يكون النطفة
قد خلق منه الانسان فليس الا ان الجوهر الذي فيها الهيئات التي بها النطفة تبطل عنه صورة النطفة وحصل فيه صورة الانسانية
فكذلك اذا صار الماء هواء وغيره وذلك الجوهر الذي يتبدل عليه هذه الصورة هو المسمى هيولى فاذا اخذ مع اعتبار امتدادات
طولية وعرضية وعمقية فهو الجسم واذا اخذ بالنسبة الى الهيئات التي فيها فهو المحل واذا اخذ بالنسبة الى ما يتحصل فيه من الانواع
ويتبدل عليه من الصور فهو الهيولى كما يسمى زيد بالنسبة الى ابيه ابنا وبالنسبة الى ابنه ابا وبالنسبة الى ابن اخيه عما ونسبة
الهيولى الى الصورة على المساهلة كنسبة الحديد الى السيف والنحاس الى القمقم وقد يسمى الهيولى باسم المادة فالعنصريات هيولاها
مشتركة تخلع صورة وتلبس اخرى والافلاك هيولاها غير مشتركة اي صورها ثابتة لا زوال ولا تبدل عليها ويخلق عن
هذه الامهات الاربع المواليد الثلثة المعدنيات والنبات والحيوان وكلما كان الامتزاج بينها اعدل كان قبولها النوع
اشرف اللوح الثاني في النفس واشارة خفيفة الى قواها قاعدة اعلم ان الحس كالبصر لا يدرك الا مع علاقة وضعية
حتى اذا زال الشيء عن المقابلة زال عن الابصار والخيال تجرده عن تلك العلاقة فيرتسم فيه صورة الشيء مع غيبته
ولكن لم يقدر على التجريد عن العوارض الغريبة من اين وكيف ووضع والعقل تجرده فيجعل ما كان محسوسا ومتخيلا مع عوارض
غريبة معقولا دونها واحدث من الحيوانات صورة مطابقة لجميع انواع الحيوانات صغارها وكبارها من حيث الحيوانية
واشترك فيها النمل والفيل ونبرهن ههنا فنقول لو كانت هذه الصورة المطلقة في جرم للزمها وضع خاص ومقدار
خاص فما طابقت المختلفات فيها ولما طابقت فليست في جرم ولا في امر جرماني اصلا فمحلها منك بعيد بريء عن الابعاد والجهات
وهو النفس برهان آخر هو انك عقلت الشيئية المطلقة دون خصوص سوادية وبياضية ومقدارية فلو كان محلها جسما
فاذا انقسم في الوهم كان ينقسم صورة الشيئية فان العرض ينقسم بانقسام حامله فاما ان يكون كل جزء من الشيئية شيئية
محضة فيكون لا فرق بين الجزء والكل فان الكل ايضا كان شيئية محضة فان كان كل جزء من اجزائها شيئية
مع امر آخر من خصوص ومقدار وغيره فقد زاد الجزء على الكل وان لم يكن كل جزء من مفهوم الشيئية شيئية ولا شيء
مع خصوص فيكون الشيئية جزء هو لا شيء وكل هذا محال ومحلها ليس بجسم ولا منقسم وعقلت ايضا مفهوم الواحد المطلق
البري عن خصوص ومقدار فلو انقسم محله لانقسم فلا يكون الواحد وقد فرض انه الواحد لا غير فلا ينقسم محله فمحل المعقولات
ليس بشيء ينقسم في الوهم او يشار اليه وله مقدار ووضع بل هو ذات احدية بريئة عن العيوب والمحال والجهات لقد افلح
من عرفها واستكملها وخسر من جهلها وضيعها كما ورد في التنزيل قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وقد ورد
فيمن جهلها ما يعني وهو قوله تعالى نسوا الله فانسيهم انفسهم مع قوله ان الله يحول بين المرء وقلبه والقلب

فمنها اشارة الى النفس لا الى العضو المشهور وهذه النفس هي التي تسميها الحكماء النفس الناطقة وقد ورد في التنزيل
فيها معاني من جملتها قوله تعالى ثم سواه ونفخ فيه من روحه تنبيه قوله تعالى ونفخت فيه من روحي وهذه الاضافة
تؤذن بشرف النفس وتجردها وكونها جوهرا الهيا ومعنى آخر في حق المسيح قوله تعالى انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله
وكلمته القاها الى مريم وروح منه وظاهر كون المسيح من نوع البشر وقوله تعالى احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا
ومعنى آخر قوله تعالى قل الروح من امر ربي والامر هو المفارق واضافه الى نفسه تنبيه قوله تعالى مثل نوره كمشكوة فالنفس
امره ونوره والكل متقيد بالاضافة الى الربوبية وهذه التي اشار اليها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ابيت عند
ربي فيطعمني ويسقيني وهي التي كانت تطلب الرفيق الاعلى واياها عنى علي عليه السلام بقوله لما ذكر قلع باب خيبر فقال قلعته
بقوة ملكوتية ونفس من نور ربها مضيئة واياها عنى ابو يزيد بقوله انسلخت من جلدي فرأيت من انا وقوله رحمه الله عليه طلبت
ذاتي في الكونين فما وجدتها واليها اشار الحلاج رحمه الله عليه تبين ذاتي حيث لا اين وقوله عند صلبه حسب الواجد افراد الواحد
له والى معادها اشار بقوله اقتلوني يا ثقاتي ان في موتي حياتي وحياتي في مماتي ومماتي في حياتي واياها عنى بقوله هيكلي الجسم
نوري الصميم صمدي الروح دياني عليم عاد بالروح الى اربابها فبقي الهيكل في الترب رميم واليها اشار شيخ
من الصوفية لما قال الصوفي في مع الله بلا مكان وقال انه كاين باين واليها اشار المسيح عليه السلام بقوله اشهدوا بابيكم
السماوي وبقوله اني وابيكم كنسبة النفس الى القدس واياها عنى عليه السلام لما قال لا يصعد الى السماء الا من نزل منها في
حق نبينا صلى الله عليه وسلم ورد في التنزيل متمنى وهو قوله تعالى دنى فتدلى وقوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى ولولا
تجرد نفسه عن الحيز ما صح دنوها من عديم الحيز ومعنى آخر وهو قوله بالافق الاعلى تنبيه بقوله ولقد رآه بالافق المبين
اشارة الى الوجه الروحاني لخفة علاقة البدن **تذكيرات متنبه** اعلم ان الانسان يتبدل عليه ولا يتبدل المدرك لذاته
وقد يبقى نوعه دون كثير من اجزائه والقلب والدماغ والاعضاء الباطنة تحتاج في معرفتها الى علم التشريح وانك تشعر
بذاتك مع غفلتك عن جميع الاعضاء والعالم فهي جانبية للكل لانك دائم الذكر لها حين نسيت الكل فكيف يعقل الشيء
ويدرك دون اجزائه فليس شيء من هذه جزءا لك **طريق آخر** نقول انت تشير الى ذاتك بانا وتوحد عن انانيتك جميع
ما في البدن وعالم الاجرام وتشير اليه بانه هو وتتخيله مفردا عنك ولا يمكنك ان توحد ذاتك عن ذاتك وتشير الى نفسك
بهو فلست بشيء من عالم الاجرام **طريق آخر** لولا انت الغاذية بما تأتي ولم يتحلل من بدنك شيء لازداد مقدار
بدنك على ما هو عليه كثيرا وليس كذا فلا بد من التحلل وما من جزء من اجزاء بدنك الا وتنقصه الحرارة او تحلله بالكلية الى بدل
وكذا المزاج والروح وغيره وانانيتك لم ينتقص ولم يتبدل فليست هي مزاج ولا عضو ولا شيء من عالم الاجرام **قاعدة**
قد رتب للحيوان حواس خمسة ظاهرة وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر وله حواس اخرى باطنة وهي ايضا
خمسة اولها الحس المشترك والثاني الخيال وهذان في تجويف البطن الاول من الدماغ الاول في مقدمه والثاني
في مؤخره اما الخيال فلا يشك فيه بما يتخيل الملموسات والمبصرات والمذوقات وغيرها فقيل ان صوره جميع المحسوسات
تبقى فيه واما الحس المشترك فنعلمه بما يفرق بين ما يتخيله وبين ما يشاهده معاينة في المنام وغير المنام مع غموض
طويل فانه لو كانت المشاهدة بالخيال لكان كلما يتخيل مشاهدة فاذن هذا الشيء يشاهد الصور من
جميع المحسوسات وهو الحس المشترك ونسبته الى الحواس الخمس كنسبة حوض ينصب اليه المياه من

انهار

انهار خمسة ضربا للمثل وهو قابل اولا مثل جميع المحسوسات والخيال خزانته ليس من شرط كل قابل ان يحفظ فان القابل
المستعد بسهولة نير يحتاج الى فضل رطوبة والحفظ يحتاج الى فضل يبوسة والثالث الوهم وهو الذي يحكم في
الحيوانات على المحسوسات بمعاني غير محسوسة كادراك السنور معنى في الفار يحمله على الطلب وادراك الفار في السنور
معنى موجب للهرب وهذا في الانسان ينازع العقل لانه قوة جسمانية لا يعترف بما لا يعرف به العقل الصحيح في تجويز
عقلك الانفراد في البيات في البيت فيه ميت وتنفر وهمك فولدت منازعتهما على اختلافهما الرابع المتخيلة وهي التي
تركب المثل والاحكام وهي التي تسمى عند استعمال العقل مفكرة وبها يستنبط العلوم والصناعات وبها المحاكات
في الاحلام وغيرها وهي غير الخيال فان الخيال لا يتصرف بل يحفظ الصور كما جاءت والمتخيلة تركب وتفصل وهي التي
تركب الحيوان من اعضاء مختلفة كرأس انسان وعنق جمل وظهر نخل وغيره وهذان في التجويف الاوسط من
الدماغ والمتخيلة منهما في مؤخره والخامس القوة الحافظة وهي التي تحفظ جميع احكام الوهم والمتخيلة والوقايع
والوقايع على تفاصيلها ونسبها وسلطانها في التجويف الاخير من الدماغ وعرف تغايرها باختلال بعضها مع بقاء
بعض وعرف مواضعها باختلال القوى لاختلال المواضع لزوما مطردا وفي الحيوان قوة محركة على انها الباعثة وهي
النزوعية وتتشعب الى شهوانية وهي الطالبة لما يلايم وغضبية وهي التي تطلب دفع ما لا يلايم وينفعل عن تخيل
وادراك وفي الجملة هي مطيعة للمدركات اذ لا شوق الى ما لا يدرك ولو من وجه واحد وقوة محركة على انها المباشرة
للحركة ينبث في الاعصاب وتطيع النزوعية وسلطان المحركات في القلب كما ان سلطان المدركات بالدماغ وهاتان
القوتان المدركة والمحركة من خواص الحيوان وله قوى يشترك فيها النبات منها الغاذية وهي قوة تتصرف في مادة
الغذاء المحيلة الى شبيه جوهر المغتذي بدل ما يتحلل ومنها النامية وهي قوة توجب الزيادة في اجزاء المغتذي في جميع
الاقطار على نسب مخصوص ومنها المولدة وهي قوة توجب اختزال فضلة من المادة لتكون مبدأ لشخص
آخر ليحفظ بها النوع ما لم يحفظ شخصه وتخدم الغاذية الجاذبة للغذاء والماسكة والهاضمة والدافعة للثفل
وجميع القوى التي في الحيوان حاملها الروح وهو جسم لطيف ينبعث من الجانب الايسر من القلب فما يصعد منه الى
الدماغ ويعتدل بتبريده ويكتسب السلطان النوري من النفس الناطقة يسمى الروح النفساني وبه يتم التحريك
والادراك وما يسري الى الكبد من القلب في الاوردة يسمى روحا طبيعيا وبه يتم افعال القوى النباتية ولولا
لطف هذا الجسم لما نفذ في شباك الاعصاب واذا حصلت سدة منعت نفوذ هذا الروح الى عضو يموت ذلك
العضو وهذا غير الروح المذكور في المصحف في قوله تعالى قل الروح من امر ربي فان المراد بذلك النفس الناطقة
قاعدة اعلم ان النفس لا يتصور وجودها قبل البدن لانها لو كانت قبل البدن فاما ان تكون متكثرة والتكثر
دون تحيز محال ولا تميز قبل البدن من الافعال والانفعالات والادراكات واما ان تكون متحدة فان
بقيت واحدة تصرف في جميع الابدان فكان للجميع نفس واحدة فكان يجب ان يدرك جميع الناس ما ادركه
واحد وليس كذا وان قسمت بعد الوحدة فهي جسم فقد برهن على امتناع جسميتها فالنفس حادثة مع البدن ويدل
عليه معاني النفخ المذكور ومعنى آخر وهو قوله تعالى فارسلنا اليها روحنا الى قوله تعالى لاهب لك غلاما
زكيا تنبيه قوله ثم انشاناه خلقا آخر بعد ذكر التركيب الجسدي وحد النفس الناطقة انها جوهر غير جسمي

من شانه ان يدرك المعقولات ويتصرف في الاجسام وهي نور من انوار الله القايمة لا في اين فسبحان فاعل العجايب
مبدع الهويات ومظهر الآيات تبارك الله احسن الخالقين وله الحمد الدائم والثناء القائم **اللوح الثالث في اثبات**
واجب الوجود وما يتعلق به من صفات الكمال المقدسة اعلم ان كل موجود اما واجب الوجود واما ممكن الوجود ولقد
علمت ان الممكن غير ضروري الوجود والعدم والممكن هو الذي لا يقتضي الوجود لذاته اذ ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه ولو
اقتضى من ذاته الوجود لكان واجبا لا ممكنا ولو اقتضى العدم لذاته كان ممتنعا فترجح وجود الممكن على عدمه انما يكون لسبب ترجح
وجود المرجح على عدمه وترجح عدمه على وجوده انما يكون لانتفاء المرجح فالممكن اذا وجد يكون وجوده بسبب مرجح واذا حصل
السبب المرجح على كماليته يجب به وجود الممكن فالممكن بشرط حصول العلة يجب لا بذاته بل بالعلة وبشرط عدم العلة يمتنع لا
بذاته بل بعدم العلة واذا نظرت الى ذاته دون الشرطين فهو في نفسه ممكن واذا توقف وجود الشيء على امور كثيرة يكون كل واحد
منها جزء السبب والمجموع يكون هو السبب التام والعلة التامة التي يجب بها وجود الشيء والشيء قد يكون له علة فاعلية
كالنجار للكرسي ومادية كالخشب له وصورية كهيئة الكرسية وغائية هي التي لاجلها اتخذ الشيء كحاجة الاستقرار للكرسي وفي الجملة
كلما له مدخل في تحقيق الشيء فهو جزء علته كان ارادة او آلة او ارتفاع مانع او حصول وقت او مادة او معاون فالمجموع علة تامة
ووجود المسبب يتعلق بوجود السبب وعدمه بعدم السبب وانتفاء جزء من السبب فانه اذا انتفى جزء واحد من العلة لا
يحصل المعلول حتى اذا حصل جميع ما يحتاج اليه الكرسي ولم يحصل الآلة او وجدت الآلة ولم توجد ارادة الفاعل لا يحصل
الشيء واذا تم السبب والمرجح للشيء يجب وجود ذلك الشيء والا فهو موقوف على الشيء الآخر فلم يتم السبب بعد
وكل ما يتوقف على غيره فيكون ممكنا في نفسه اذ لو كان واجبا لذاته لاستغنى عن غيره واعلم انه لا يتصور ان يكون
شيئان كل واحد منهما سببا للآخر لان السبب يتقدم على المسبب وكل واحد منهما يتقدم على المتقدم عليه وعلى
نفسه فيتقدم على نفسه ليحصل ما يحصله وهو محال   لا شك بان الاشياء الموجودة ان كان فيها واجب
الوجود فقد صح لنا وجود شيء هو واجب الوجود وهو مطلوبنا وان كان الكل مما نعلمه ممكنا وقد عرفت ان الممكن
يحتاج الى المرجح ويعود الكلام اليه ولا يذهب الاسباب الممكنة الى غير النهاية فان مجموع الممكنات ممكن اذ الكل
مركب من الآحاد موقوف عليها فاذا كانت الآحاد ممكنة فالمجموع اولى بالامكان فيحتاج المجموع الى مرجح
ولا يكون ذلك المرجح ممكنا والا دخل في تلك الجملة المحتاجة الى مرجح فلا يكون علة المجموع فاذن لابد وان يكون
المرجح واجب الوجود بذاته فيصح وجود واجب الوجود على التقديرات   فنقول لا يصح ان يكون شيئان
هما واجبا الوجود فانهما يشتركان بالفرض في وجوب الوجود وكل مشتركين بشيء يجب ان يفترقا بشيء والا لا يكونان
واحدا ولولا ما به الافتراق وما به الاشتراك في كل واحد ما صح تحقق ما به الاشتراك في كل واحد وهو وجوب
الوجود وقد توقف على المميز وكل ما توقف على مميز فهو ممكن فيلزم ان يكون وجوب الوجود في كل واحد منهما ممكنا
فيحتاج الى مرجح آخر فليسا بواجبين فيصح ان واجب الوجود واحد طريق آخر نقول لو اقتضى وجوب الوجود التخصيص
بواحد فلا يكون غيره واجب الوجود وان لم يقتض التخصيص بواحد فيكون نسبته الى كل واحد واحدا فيحتاج الى
مرجح يجعل الشيء واجب الوجود بذاته وهو محال فواجب الوجود واحد لا ثاني له وهو واحد باعتبار انه لم يتركب
من اجزاء اذ كل مركب هو متوقف على اجزائه معلولا لها فيكون ممكنا في نفسه ثم الاجزاء لا يكون واجب الوجود لما

بيّنا من امتناع تعدد واجب الوجود فاذا صح ان واجب الوجود واحد فهذا الواجب الواحد ليس بجسم لان الاجسام
فيها كثرة وقد قلنا ان واجب الوجود واحد ولا هو مركب من مادة وصورة وقلنا ان واجب الوجود لا يتقوم
بالاجزاء وليس بهيئة فان قيام الهيئة انما يكون بمحل وكل ما قيامه بشيء فهو ممكن وكل نوع من الهيئة انما يتكثر بمحل وقد تبينا
امتناع تكثر ما يجب وجوده فواجب الوجود اذا لم يكن جسما ولا جسمانيا فهو قائم بالذات بري عن الاحياز والجهات
طريق آخر قد صح لك ان الاجسام كثيرة ويلزمها من ضرورة النهاية شكل ومقدار ولابد من اقترانها بالهيئة فلو كانت
الهيئة يقتضيها الجسمية لما هي جسمية لاتفقت الاجسام في المقادير والاشكال والهيئات لاتفاقها في الجسمية وليس
كذا واذا لم يقتضيها مجرد الجسمية فلا قيام لها اي الاجسام الا بمخصصاتها ولا للهيئات الا بمحالها فجميعها ممكنة محتاجة
الى واجب الوجود ولا يكون حينئذ واجب الوجود جسما ولا جسمانيا والا كان حاله حال سائر الاجسام طريق
آخر نقول هو ان الحركات ظاهرة والحركات لا يقتضيها نفس الجسمية والا كان كل جسم متحركا ولكانت الحركات غير مختلفة
وليس كذا ولابد للاجسام من مبدأ الحركة فهو ان كان واجبا فهو المقصود وان كان ممكنا فينتهي الى واجب الوجود بذاته
ويلزم حينئذ هو ان يكون غير متغير ولا متحرك   هذه الطريقة استعملها ابراهيم عليه السلام في معرفة الصانع في قوله
لا احب الآفلين   وايضا في احتجاجه ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب   فهذا احتج
طريقة اخرى نقول قد صح نفس الناطقة البشرية وقد بينا انها حادثة مع البدن فهي ممكنة الوجود مفتقرة الى
مرجح ولا يكون مرجحها الجسم اذ لا يفيد الشيء وجود ما هو اشرف منه فمرجحها ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان
كان من الممكنات فتنتهي السلسلة الى واجب الوجود بذاته   ونقول ان النفس حية بذاتها مدركة
لذاتها ولا يصح ادراكها لذاتها بصورة فان الصورة التي في ذاتك هي بالنسبة اليها هي فكيف يكون
ادراك ما هو عندك ادراكا لانانيتك فذاتك مدركة لنفسها لا بصورة بل لانها جوهر مجرد عن المادة غير
غائب عن ذاته وقد علمت ان المانع عن المعقولية المادة اذ ما لم تجرد الصورة عنها وعن غواشيها لا
تصير معقولة وواجب الوجود هو واهب الحياة والعلوم ولا يعطي الكمال القاصر عنه فهو حي عالم ولا يزيد
حياته وعلمه على ذاته بل هو كونه مجردا عن المادة وغير غائب عن ذاته والتي هو الادراك الفعال وواجب
الوجود فعال لجميع الماهيات مدرك لذاته فهو حي وبيان العلم يأتي فيما بعد فاذا امكن ان يكون النفس
عالمة بذاتها لا بصورة فهو اولى بالوحدة والتجرد منها فقد دلت النفس على مبدعها وعلى تجرده عن الاكوان
والجهات وعلى علمه بذاته كما قيل من عرف نفسه فقد عرف ربه فالنفس جوهر حي قائم بذاته بري عن
المحل والمواد فقد دل الحي القائم على الحي القيوم ووحدته كما ورد في التنزيل الله لا اله الا هو الحي القيوم
تثنية قوله الم الله لا اله الا هو الحي القيوم   ومعنى قوله القيوم القائم بذاته الذي يقوم به ما سواه وهذا هو
الواجب الوجود وواجب الوجود لا يتصف بصفة فان الصفة لا يمكن ان تكون واجب الوجود لقيامها
بمحلها ثم كيف تكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود فقد بينا ان لا واجبان في الوجود ولا يصح له صفة
ممكنة فيحتاج الى مرجح فان كان ذاته مرجحا لها فيفعل ويقبل بذاته فيكون فيه جهتان قابلية وفاعلية
فان جهة الفعل غير جهة القبول والذي يشرح راسه منا فعله بجهة من قبل نفسه وتحريك يده وقبوله

بذاته ولا يصح تركب واجب الوجود من جهتين قابلة وفاعلة لما سبق فليس له صفة الا سلوب كالقدوسية
والوحدة وكونه سلاما فان هذه راجعة الى سلب صفات النقص والعيوب وسلب القسمة وله صفات اضافية
كالمبدائية والخالقية وكل كمال يثبت للشئ بزوائد عليه هو كمال له بذاته الوحدانية اذ لا واجب غيره ولا ضد له
ولا انداد ولا مانع له ولا مساوي له في القوة فلا ضد له على اصطلاح العامة او لا محل له فلا ضد له على اصطلاح
الخاصة كتضاد السواد والبياض وكل قوة مستفادة منه فلا تعانده ولا تعادله شئ وهو حق بمعنى انه موجود
لذاته وما سواه باطل لانه في نفسه لا يستحق الوجود من ذاته فحقيقة بالحق الاول لا بذاته وواجب الوجود لا يصح
عليه العدم لانه لو صح عليه ذلك كان ممكن العدم وممكن العدم ممكن الوجود وقد كان واجب الوجود بذاته هذا محال وواجب
هو الخير المحض فان الخير المحض قد يراد به النافع ولا شئ انفع من واجب الوجود فانه مبدع الماهيات ومفيد كمالاتها
اعطى كل شئ خلقه ثم هدى وواجب الوجود اجمل الاشياء واكملها فان كل كمال وجمال رشح من جماله وكماله فله
الجلال الارفع والبهاء الاكمل والنور الاقهر سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وكما ان البصر بالشمس
ومنعنا نورها عن الاكتناه بها وشدة نوريتها حجابها فكذلك الحق الاول ولا يحيط به كما ورد في التنزيل
ولا يحيطون به علما تعنيه قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والحق يحتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره
ان قوما يرون ان الحق الاول لم يفعل الاشياء في الازل ثم شرع ففعل فعلا وحجتهم انه لو دام الصنع
مع الصانع لساواه فلا يكون بينهما فرقا وحجة اخرى قالوا لو كان العالم دائم الوجود لكان عدد ايامه ولياليه وبالجملة حوادث
العالم غير متناهية وقالوا اليوم آخر ما مضى فيتناهى به فانتهى وقوم آخرون وهم الفلاسفة مثل ارسطاطاليس وزعموا ان
القوم وباحثوا المشائين يرون ان الحق الاول لم يزل فاعلا للاشياء وان وجوده دائم معه واحتجوا وقالوا قد تبينا ان
الممكن لا يحصل الا بمرجح فان كان المرجح هو ذات الاول وذاته مع اي عدد من الصفات تفرض وهو دائم فيدوم الترجيح
وان كان هو حاصل مع جميع ما تفرض صفة له ولم يحصل الفعل فهو موقوف على وقت او شرط او زوال مانع مما يتوقف عليه
الفعل وقبل جميع الممكنات لا وقت ولا شرط فانها من جملة المخلوقات وليس في العدم الصريح حال يكون فيه فعل شئ
اولى به من حال آخر ولا يتجدد له ارادة او قدرة ويريد بعد ما لم يرد او يقدر بعد ما لم يقدر مع ان كل ما يتجدد هو من جملة
الممكنات ولا يتقدم على جميع الممكنات الا هو وهو دائم فالمرجح هو لا غير فيدوم به الترجيح فافعالنا انما تختلف
عن وجودنا لتوقفها على ارادة او مادة او آلة او وقت حتى اذا حصل جميع الشرط لا تتخلف وقبل جميع الممكنات
لا تفرض شئ يتوقف عليه الفعل وهؤلاء يرون هذا الرأي والتقدم ينقسم الى التقدم بالزمان كتقدم آدم عليه السلام
على ابراهيم عليه السلام والى ما بالوضع والمكان كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب واما النسبة الى الداخل
من الباب فقد يتقدم المأموم على الامام ومن التقديم ما يكون بالذات كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فتقول
تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا تقول تحرك الخاتم فتحرك الاصبع فحركة الاصبع متقدمة على حركة الخاتم تقدما بالذات والعلية
لا بالزمان وللتقدم اقسام اخر نذكر في مواضع اخر لا يليق بهذا الموضع فواجب الوجود يتقدم على فعله تقدما بالذات
لا بالزمان فان الزمان ايضا من جملة الممكنات وهؤلاء يقولون لا يلزم من دوام الاثر الشئ مساواتهما فان وجود احدهما
من الآخر وليس وجود الآخر منه وكيف يساوي شعاعه مع انه لا يتخلف عنه فاذا دام النير دام الشعاع بدوامه

واما

واما الحركات والحوادث فليس لها كلية حاصلة معها في الوجود بل الحركة لا تبقى منقضية مع متأخرها وكان الزمان
الحاضر يوجد مبدأ ما سيأتي فهو اول الابد والابد لا آخر له فهو آخر الازل والازل لا اول له وليس باول حركة بعده
بل تتعقبه بما لا يتناهى وقوم قالوا ان الشئ يحتاج الى السبب عند الايجاد واذا وجد يستغني بوجوده عن الفاعل حتى لا يضره
عدم الفاعل كما يبقى البناء ولا يضره عدم البناء والحكماء يمنعون هذا ويقولون الممكن بذاته لا يصير واجبا بذاته اذ لو استغنى عن
المرجح صار واجب الوجود بذاته وهو محال بل ما دام موجودا يحتاج الى مرجح بلى قد يكون الشئ له علة ثبات غير علة وجوده
كالصنم فان علة حدوثه فاعله وعلة ثبات صورته يبوسة العنصر مثلا وقد يكون علة الحدوث بعينه هو علة الثبات كالنير
والشعاع الذي له وقد قيل ان جميع الممكنات علة وجودها وثباتها ينتهي الى واجب الوجود بذاته فدوامها بدوامه والشئ لا ينسب
الى فاعله لعدمه السابق فان العدم السابق ليس بفعل الفاعل بل لوجوده الممكن وقدرة الفاعل وجوده على ما يجب به دائما اتم فما يجب
وقتا ما واذا حصل الفاعل ولم يحصل الفعل فهو متوقف على شئ منتظر وهو شريك الفاعل فقال هؤلاء لا شريك معه في صنعه ومن
اشرك فقد كفر فقد ورد في التنزيل الله لا اله الا هو اي لا مدخل لوجود الاشياء لغير الحي القيوم وقيوميته لذاته فيكون دائما
له فيدوم قيام الاشياء به والا يكون قيوما في اوقات معينة لا غير والقيومية يتضمن المبالغة للاشارة الى قيامه واقامته ودوامه
هذا واحد من المثنى والثاني من المثنى شهد الله انه لا اله الا هو شهد شهادة هي علمه بذاته ولوازم ذاته الذي لا يزيد على
ماهيته وهي بعينه حياته لا اله الا هو سلب المعاون وفرديته به سببيته قائما بالقسط دوام وجوده لكمال قيوميته ويشهد به
مثنى آخر ولن تجد لسنة الله تبديلا لعدم تغيره في ذاته وما يقتضيه هويته ولن تجد لسنة الله تحويلا اذ لا مبطل لقيوميته
ومثنى آخر قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض تنبيه مثله عقيبه ومثنى آخر قوله تعالى ومن آياته
ان تقوم السماء والارض بامره وامره دائم وامر الدائم لم يتغير تنبيه قوله تعالى ان الله يمسك السماء والارض ان
تزولا وذلك لكمال قيوميته وجلال قدسه وذلك لوفور فيضه وقدرته وسعة جوده وسبق رحمته لا يبدل القول لدي
اشارة لا تستحيل الى تغير اقتضائه تنبيه قوله تعالى لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم فهذا يشير الى اثبات اقتضائه
والواحد من جميع الوجوه لا يقتضي الا واحدا لانه لو اقتضى شيئين فاحدهما غير الآخر فاقتضاء احدهما غير اقتضاء
الآخر بعينه فجهة الاقتضاء مختلفة فيه فيلزم فيه جهتان مختلفتان لاختلاف اقتضائهما فتتركب ذاته وقد فرض واحد
من جميع الوجوه ونحن انما تتكثر افعالنا لتكثر ارادتنا واغراضنا وبارادة واحدة واعتبار واحد لا يحصل منا ايضا الا شئ واحد
مع تكثر الجهات فينا والواحد الحق الاول اول ما يجب به شئ واحد ليس بجسم فانه يحتاج الى صورة وهيئة من الشكل والمقدار
فهي امور كثيرة وقد قلنا ان ما يجب به واحد وليس بنفس فان النفس يلزم ان يكون لجسم تدبره فيلزم كثرة في الاقتضاء فاول ما يجب
في الاول جوهر وحداني مجرد عن المادة وعوارضها والتصرف فيها وهو يسمونه العقل الاول والمعلول الاول وقد ورد في التنزيل ما يدل
على ان المعلول الاول مستعل على كل من دونه حيث يقول والسموات مطويات بيمينه واليمين المقدس جوهر عقلي وتنبيه
قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثنى آخر تبارك اسم ربك وقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى واسم الحق المتعالي ليس
بصوت فانه لا يسبح له بل يسبح به وقوله تبارك ووصفه بذلك يدل على انه حي عاقل لذاته وما امرنا الا واحدة يشير
الى اقتضاء الوحداني بصيغة المبالغة وتنبيه قوله تعالى كلمح بالبصر يشير الى عدم تأخر الاقتضاء عن ذاته المقدس قال عليه
السلام اول ما خلق الله العقل والعقل الاول له وجوب بالعقل الاول وامكان في ذاته ووجوبه بالحق الاول الاشرف

من امكانه بنفسه فهو غني بالاول فقير في ذاته فيختلف جهة اقتضائه بما يعقل من نسبته الى الاول ومن امكانه فبالجهة
الاشرف يقتضي شيئا اشرف وهو جوهر آخر عقلي وبجهة امكانه يقتضي شيئا اخس وهو جسم فلكي ومن العقل الثاني ايضا
يحصل بالجهة الاشرف جوهر عقلي آخر وبالاخس جرم ومن الثالث ايضا كذا حتى تتكثر عقول وافلاك والمشاؤون
يرون ان عدد العقول عشرة تسعة منها هي التي يقتضي الافلاك التسعة على الترتيب وآخر للعالم العنصري والحق انها
كثيرة جدا كما ورد في التنزيل وما يعلم جنود ربك الا هو تنبيه قوله تعالى ويخلق ما لا تعلمون واعلم ان العقول
والنفوس الناطقة وان كانت تشترك في انها غير جسم ولا يشار اليها ولا ينقسم لا في الوهم لانها بريئة عن المقادير الا ان
النفس تتصرف في الجسم والعقل لا يتصرف في الاجسام فالعقل جوهر مجرد عن المادة من جميع الوجوه والنفس لها تصرف
وعلاقة مع الاجسام وقد ورد في التنزيل فالسابقات سبقا يعني المفارقات من جميع الوجوه فالمدبرات امرا يعني
الجواهر المفارقة المدبرة للاجسام وهي النفوس والعقول فعالة كما ورد في التنزيل منبهي وهو قوله والسماء بنيناها بايد
وقوله تعالى انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما فالحق الاول له ايد فعالة لا جوارح جسمانية بل ذوات عاقلة
روحانية فعالة بامره **قاعدة** اذا وجد الممكن الاخس فيجب ان يكون الممكن الاشرف حصل قبله فان واجب الوجود
ان اقتضى بجهة الوحدانية الاخس وترك الاشرف فاذا فرض الاشرف موجودا يستدعي جهة اشرف مما عليها واجب
الوجود ومحال ان يتوهم ان يتحقق اشرف من واجب الوجود والاشرف يجوز ان يقتضي ما هو دونه والاخس لا يمكن ان
يقتضي ما هو اشرف منه فوجب بالاول اشرف وبواسطة الاشرف الاخس ولا يمكن ان يكون الوجود اتم واكمل مما هو عليه كما
ورد في التنزيل صنع الله الذي اتقن كل شيء اشارة الى النظام المحكم تنبيه قوله عز وجل ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
يشير الى المناسبة المحفوظة والنظام المضبوط ولم يوجد شيء معطل ولا غني عن آثار العناية والوصول الى الكمال اللايق به والاول
وان كان لفعله وسايط فهو الفاعل المطلق والمبدع المطلق ليس لغيره رتبة الابداع والاشياء وسايط لا مبدعات
وتلك الوسايط ايضا ينتهي اليه **قاعدة** الجسم المتحرك على الاستدارة لا يتصور ان يكون حركته طبيعية فان الجسم لا يتحرك
طبعا الى ما لا يلايمه حتى ان كان الجسم على جميع ما يلايمه من الاحوال لا يتحرك اذ لا يتسخر بحركته من طبعه فاذا وصل الجسم المتحرك
الى مطلوبه الطبيعي وقف والجسم الذي حركته دورية كل نقطة يقصدها يفارقها ان كانت غير مطلوبة فلم قصد وان كانت
مطلوبة فلم فارق ومحال ان يصير مرغوب طبيعة واحدة بعينه مهروبا عنه والمحدد والافلاك حركتها ارادية فلها
حيوة وادراك فهي ذوات نفوس فكل متحرك بالارادة له غرض يتحرك لاجله ولولاه ما ترجح وجود الحركة عنده على عدمها
فالافلاك لها غرض في حركتها وليس غرضها امرا شخصيا يقف عنده لانها لو وجدت او قنطت لوقفت على
التقديرين فما دامت حركاتها وستبرهن على دوام حركاتها فاذن لها ارادة كلية وايضا غرضها ليس حيوانيا فانه لا
نمو ولا تغذي لها اذ لا تقبل التحلل والحركة المستقيمة والكون والفساد فلا شهوانية لها وليس لها حرق ولا فساد
ولا مزاحمة فلا غضبية لها والاغراض الحيوانية لا يخرج عن هذين فلها مراد عقلي وارادة لامر عقلي فلها نفس ناطقة تدرك
المعقولات فاذا كانت اجرامها اشرف من ابداننا فنفوسها اشرف من نفوسنا ونحن مع شواغلنا ونزوعنا
الى اللذات البدنية اذا طهرنا نفوسنا وقللنا اتباع الشهوات وتفكرنا في الملكوت وتلطفنا بمطالعة عجايب
النسب الروحانية لا نلبث حتى نجد البارقات الالهية تومض الينا الانوار القدسية تشرق علينا ونجد

من ذلك لذة لا يشبهها لذة والنفوس الفلكية لا شاغل لها عن عوالمها من شهوة وغضب ولو تبددت ارادتها كارادتنا
لاضطربت حركاتها كحركاتنا فهي مستغرقة في النور الالهي ولذة القدسية وتنبعث عنه حركاتها الدائمة على سياق
واحد لا يتغير وليس مطلوب جميعها على وتيرة واحدة والا ما اختلفت حركاتها وليس بعضها يتشبه ببعض وليت
يتشبه بشيء واحد والا لاتفقت حركاتها والسافل ليس لها عندها من القدر ما يتحرك لاجله على الدوام فلكل واحد معشوق
قدسي يتشبه به نفسه ويقتبس منه النور الدائم واللذة المتوالية اذا اشرق عليه النور اوجب حركة والحركة تستدعي اشراقا
آخر فالاشراقات متواصلة والحركات بها متوالية كما قال الصوفي اذا تغيبت بدا وان بدا غيبني فلكل واحد معشوق
خاص وهو العقل المفارق الذي هو ظله وطلسمه ومنه وجوده وكماله ولاجل ذلك اختلفت حركاتها وللجميع معشوق واحد
هو نور الانوار واجب الوجود ولاجل ذلك تشابهت حركاتها في الدورية والافلاك هي بالفعل الا من جهة الوضع فانها
لو ثبتت على وضع واحد بقيت ساير الاوضاع بالقوة ولما لم يتصور اخراج جميعها الى الفعل دفعة اوجبت على سبيل التعاقب
وكما ان نفسك اذا تاثرت بالنور المبرق من الملكوت انفعل من ذلك بدنك للعلاقة حتى ربما يؤدي الى رقص
وتصفيق فنفس الفلك اذا انفعلت باللذات القدسية والاشراقات ينفعل من ذلك بدنها بالحركات المناسبة
الناشئة للخير الدائم تشبها بالعالي لا التفاتا الى السافل فسبحان من وهب الحياة للعالمين وحرك عشق جلاله
هياكل المقدسين واقام باشواق الدائرات النظام العجيب والخطب العظيم والامر الجسيم فالق الاصباح وجاعل الليل
سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم ويدل على طاعة السماويات وما فوقها منبهي من التنزيل وهو قوله
تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق والامر فالامر ليس الا المجرد عن المادة تنبيه قوله تعالى
والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون يعتبرون الآيات والعجائب **قاعدة**
اذا حدث شيء فلا بد من حدوث مرجحه بجميع اجزائه او بعضها والا لدام واذا لم يتخلف المعلول عن العلة وهو
حادث فهي حادثة ثم يعود الكلام الى العلة المرجحة الحادثة فاما ان تتسلسل علل حادثة معها الى غير النهاية وهو محال
لما برهنا ان جميع هذه الاسباب ينتهي الى واجب الوجود بذاته او يكون عللا غير متناهية لا بالجميع وهو المتعين فكل
حادث يستدعي ان يكون قبله حوادث لا يتناهى متعاقبة لا تنصرم والا عاد الكلام عند الانصرام والحوادث التي
يصح فيها ان لا ينصرم ابدا هي الحركات الدورية فان الحركات المستقيمة لها انصرام لما سبق **فان قيل** كيف يصح ان
يكون الحركة المتقدمة علة للمتاخرة والمتقدمة لا تبقى عند وجود المتاخرة **يجاب** بان النفوس المحركة للسماويات لها
ارادة كلية ثابتة لحركة دائمة لغرض دائم الوصول وارادة جزئية من نقطة الى نقطة اخرى فالارادة الكلية مع الوصول
الى النقطة علة لارادة الحركة منها الى غيرها والارادة علة الحركة والحركة علة الوصول الى ذلك الغير فلا يزال الوصول مع الارادة
الكلية علة للارادة الجزئية والارادة الجزئية علة للحركة والحركة علة الوصول وينضبط الكل بالارادة الكلية التي لا تتقوم
ولا يتوقف ارادة جزئية على نفس حركة توقفت عليها وان توقفت على اخرى من نوعها فلا دور ممتنع فيصح ان الحركات
السماوية لا يتصور لها انصرام ويدل دوامها على دوام السماويات وتنزهها عن الكون والفساد والعقول التي هي المجردات
عن علايق الاجسام من جميع الوجوه لا تتغير والا ادى تغيرها الى تغير واجب الوجود والحوادث انما يحصل من المفارق
لتجدد استعداد القوابل لا لتغير الفاعل ويجوز ان يكون فاعل غير متغير يحصل منه شيء في قابل بعد ان لا يكون لا لتغيره بل

لان استعداد القابل كان جزء السبب وما كان يحدث فتم السبب فوجد الشي ويجوز ان يحصل عن فاعل واحد
آثار مختلفة لا لاختلافه بل لاختلاف القوابل كالشمس تبيض وجه الثوب المقصور وتسود وجه القصار والمفارق
من جميع الوجوه انما يصح ان يكون محركا غير متحرك لانه محرك بالعشق والتشويق كالمعشوق الذي يتحرك العاشق اليه
لشوقه وهو غير متحرك وقد يحرك من غير ان يتحرك **اللوح الرابع في النظام والقضاء والقدر وبقاء النفس**
والسعادة والشقاوة واللذة والالم وآثار النفوس وفيها قواعد **قاعدة** اعلم ان الرحمة الالهية
لما لم يجز ان يقف على حد يبقى وراءها الغير المتناهي على الامكان الذي لا يخرج الى الوجود وجدت هيولى ذات قوة
القبول الى غير النهاية كما للفاعل قوة الفعل الى غير النهاية وكان لا بد ايضا لتجدد الفيض من تجدد دائم فوجدت اشخاص
فلكية دائرة لاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل غير متناهي قوة الاثر وقابل غير متناهي قوة الانفعال
فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدايم بها ازلا وابدا ويحصل الفيض على القوابل بحسب استعداداتها اذ الواجب
لا يتغير ولما كان اشرف الحوادث وما يتعلق بالهيولى النفس الناطقة ولم يمكن خروج الممكن منها دفعة دون الابدان لانها
غير متناهية وجهات اقتضاء العلل متناهية لما تبين من نهاية سلسلة العلل وامتناع الابدان لوجوب نهاية الاجسام
فيجب الادوار والاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية ليحصل نفوس ناطقة غير متناهية قرنا بعد قرن ليتم الازل بالابد ولا
تصير نعمته بتراء كما ورد في التنزيل وما كان عطاء ربك محظورا تنبيه قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ودل على سلب
النهاية عن النفوس بحسب دوام الفيض قوله تعالى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي تنبيه قوله تعالى ما نفدت كلمات الله
والكلمات في التنزيل بمعنى الجوهر العاقل من الانسان ويشهد به مثنى وهو قوله تعالى في حق المسيح عليه السلام رسول الله وكلمته
القيها الى مريم تنبيه قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب ولا صعود الى الحق الاول بغير الجوهر الباقي ومثنى آية الصعود قوله تعالى
تعرج الملائكة والروح اليه فقد تبين العروج للصعود ومن آثار رحمته وضع الارض للوسط فلو كانت عند الافلاك لاحترقت
بتسخين حركة الافلاك ولو جاورت الافلاك غير النار وكانت النار في حيز آخر لتسخن بحركته وصار نارا فانفسدت العناصر بين النار من
ولما كانت الحيوانات الارضية ذوات آلات التحريك والادراك محتاجة الى غلبة العنصر اليابس وغلبته اذ به تحفظ اشكال
الاعضاء وصور الادراك وجعل مكانها عنده في الوسط وما احاط بها الماء لحاجتها الى التنفس ووضع عند النار ما يناسبها في
الحر وعند الارض ما يناسبها في البرد فكان الماء له مع الهواء مناسبة ميعان فوضع عنده ولو كانت الافلاك كلها نورية لاحترقت
بالشعاع ما دونها ولو كانت عرية عن النور لعمت الظلمات ولو كانت انوارها ثابتة لاحترقت ما يقابلها وحرم عن النور ما لم يقابل
ولو كانت لها حركة واحدة للازمت دائرة غير واصل اثر الشعاع الى النواحي فجعل لها حركة سريعة تابعة لحركة الكل وحركات اخرى
بطيئة تميل بها الى النواحي يمينا وشمالا وانظر كيف وصلت رحمته وحكمته الى كل شي كما اشار التنزيل وهو قوله تعالى رحمتي
وسعت كل شي تنبيه قوله تعالى ربنا وسعت كل شي رحمة وعلما وكيف قدر الاشياء على حسب استعداداتها ووهب
لها ما يليق بها من الكمالات كما شهد به مثنى في قوله تعالى وان من شي الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وتنبيه قوله تعالى
انا كل شي خلقناه بقدر وانظر الى النبات لما كان غير متنفس كيف كان منكوس الراس وهو اصله الذي في الارض واذا
قطع بطلت قواه والحيوان غير الناطق لما كان اتم منه صار راسه من التنكيس الى التوسط ولكنه ما استقام والانسان لما فضل
عليهما بالنفس الناطقة صار راسه الى السماء وانتصبت قامته كما شهد به المثنى وهو قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم

من ارتفه واعتدال بدنه وتناسب صورته تنبيه قوله تعالى وصوركم فاحسن صوركم هذا اجمال وفصل بمثنى آخر وهو
قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم بما يختص به من النفس الناطقة الباقي جوهرها الآمن من العدم والفساد المستعد للفضائل
وحملناهم في البر اي مداركهم الحسية والبحر اي مداركهم العقلية ورزقناهم من الطيبات اي من العلوم اليقينية والمعارف الحقيقية
وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا بمزايا ظاهرهم من تناسب صورهم وباطنهم من اعتدال المزاج وباطن باطنهم من
القوى المحركة والمدركة التي زادتها على الحيوانات الارضية ومن موافاة احوال شهوته وغضبه وتخيله وتفكره وباطن الباطن
من نفسه وعقله النظري والعملي وانما خصص بكثير ممن خلقنا لانه لا تفضل على المفارقات من جميع الوجوه والاشخاص الكريمة
العلوية تنبيه قوله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ظاهره من الصور والمدركات الحسية وباطنه من المدركات
العقلية وانظر الى الحيوانات كيف اعطاها ما يحتاج اليه وهداها حتى ان السخلة اول ما تولد تقصد الضرع وتحترز من
الجب فانظر الى الهام النحل ومسدساته ونسج العنكبوت ومثلثاته وعجائب الحيوانات كما اشار اليه التنزيل وهو قوله
تعالى اعطى كل شي خلقه ثم هدى تنبيه قوله تعالى قدر فهدى وانظر كيف جعل لكل شي كمالا وجعل له شوقا وعشقا اليه
للطبيعي بحسبه وللارادي بحسبه وكيف اقام الوجود وحفظ النظام بعشق جلاله فلولا عشق العالي لانطمس السافل **قاعدة**
الحق الاول لا يجب عليه شي الا اخذا عن غيره ولكن يجب به اشياء وهو الغني المطلق والملك المطلق والجواد المطلق فالغني
المطلق هو الذي لا يتوقف ذاته ولا كمال ذاته على غيره والفقير هو الذي يتوقف منه اما ذاته او صفة ذاته على غيره ولما
علمت ان الممكنات كلها مفتقرة الى واجب الوجود فلا غني على الاطلاق الا الواجب الوجود ولا يصح وجود غنيين مطلقين
اذ لو دخل احدهما تحت قدرة الآخر كان الاولى واذا لم يدخل فقد عدم الاولى فهو فقير عادم لما هو الاولى فالغني المطلق واحد
وما سواه فقير كما ورد في التنزيل وهو قوله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين تنبيه
قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء ومن البين ان الالف واللام في المحمول حصر المحمول في الموضوع والملك المطلق هو
الذي له ذات كل شي وليس ذاته لشي ولا يصح ان يكون هكذا الا واجب الوجود ويشهد به التنزيل وهو قوله تعالى قل
اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء تنبيه قوله تعالى ولله ملك السموات
والارض وما بينهما انظر كيف نسبة بدنك الى مجموع عالم العنصر وكيف نسبة العالم العنصري الى العالم الاثيري فان اصغر كوكب
من الثوابت اكبر من الارض مرارا كثيرة وانظر كيف صارت الجسمانيات في حيز قهر النفوس والنفوس مقهورة تحت
شعاع العقول والعقول في حيز قهر نور العقل الاول والعقل الاول في نور القيومية وشعاع القدسي الواجب مستغرق
خاضع لهويته ازلا وابدا منطمس في شعاع جلاله كما قال عز وجل والله غالب على امره تنبيه قوله تعالى يخافون ربهم من
فوقهم يشير الى ما وقع عليهم من هيبة الحضور في محل السابق الالهي تحت شعاع القيومية ويفعلون ما يؤمرون اي انهم
متوسطون في وصول الفيض وفيه مثنى آخر وهو قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير وقوله تعالى وهو القاهر
فوق عباده ويرسل عليكم حفظة والعقل الاول بيده المقدسة وتحت قهر ابداعه جميع الملك اي عالم الاجسام والملكوت اي عالم
المفارقات ويشهد به التنزيل مثنى قوله تعالى تبارك الذي بيده الملك اي تحت حكم شعاع نور الاول وتنبيه قوله تعالى
فسبحان الذي بيده ملكوت كل شي وقوله تعالى قل من بيده ملكوت كل شي والملكوت كل شي هو الروحاني الذي يكون
ذلك الشي كظل وصنم له كما ورد في امثال الانبياء ان لكل شي ملكا وقد سبق ان مبدعات الحق تنقسم الى الجسمانيات والى

المفارقات عن الاجسام التي لا يشار عليها وهي النفوس والعقول التي تعقل ولا تحس كما ورد في التنزيل بل مثنى قوله تعالى
فلا اقسم بما تبصرون وما لا تبصرون تنبيه قوله تعالى الا له الخلق والامر والخلق كل ما له مقدار ومساحة وهو عالم الاجرام والامر
ما لا مساحة له ولا مقدار له وهو المفارق بما لا يبصر ولا يحس بوجه ما هو المفارق كما جاء في المثنى وهو قوله تعالى فاطر السموات
والارض عالم الغيب والشهادة وقوله تعالى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال وفيه مثاني كثيرة والغيب هو ما لا يحس
ولا يشار اليه ثم المفارق ينقسم الى عقل ونفس فالعقل مبداء للنفس بنوره وبهائه والنفس تدبر الجرم وهما يدا الحق سبحانه وتعالى
اي ذا سلطنا فيضه ويشهد بهذا مثنى وهو قوله تعالى بل يداه مبسوطتان اي غير ممنوعتين عن الفيض اي ولا مقطوعتي الاثر
ينفق كيف يشاء دائم جوده متواصل رحمته تنبيه قوله تعالى لما خلقت بيدي اي النفوس السماوية بتحريك اجرامها الى
هيئة التاثير في تيسير التركيب والتخليق والتصوير والعقل المفارق بفيض حقيقته ونفسه المدركة ثم النفوس تنقسم الى نفوس
متصرفة في السماويات ونفوس متصرفة في الارضيات ويشهد بهذا مثنى من التنزيل وقد جنود السموات والارض
من محركي هياكلها تنبيه مثله عقيبه ولما كانت الهياكل الارضية كائنة فاسدة واعدلها المزاج الانساني وهو مع ذلك
واقع تحت الكون والفساد وسمي في التنزيل ضعيفا كما ورد في التنزيل وهو قوله تعالى وخلق الانسان ضعيفا تنبيه
قوله تعالى وان يسلبهم الذباب شيئا وهي هيئات الحركات المرتبة والمبعدة للعلل وسميت بذلك لضعف وجود
الحركة لعدم ثباتها لا يستقر منه ضعف الطالب والمطلوب ولما كانت السماويات ثابتة الصور مباينة عن
الفساد سميت شدادا كما ورد المثنى في التنزيل وهو قوله تعالى وبنينا فوقكم سبعا شدادا وقوله تعالى عليها
ملائكة غلاظ شداد بجرميتها شداد لثبات صورها وعدم انفعالها عما تحتها لا يعصون الله ما امرهم لاستحالة انفعالهم
الى ما تحتهم وعدم شواغلهم ويفعلون ما يؤمرون ذكر بلفظ الجمع بعد ذكر امر الله اشارة الى طاعة النفوس لمعشوقاتها العقلية
تنبيه قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى مطاع ثم امين يدل على ان في المفارقات مطاعا كعالم النفس
ومطاعا كعالم العقل ويدل على دوام ائتمارهم وعدم انقطاع ما هم بسبيله من الحركة الدائمة الراسخة للخير والشوق الدائم
والعشق الثابت مثنى قوله تعالى فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون العندية
اشارة الى سلب التحيز عن النفوس السماوية وعدم شواغلها والتسبيح دوام طاعتها لثبات اشواقها وتعاقب اشراقاتها ولا
يسأمون يدل على عدم ملالها وانتفاء كلالها فان مددها من الملاء الاعلى غير متناه تنبيه قوله تعالى يسبحون الليل
والنهار لا يفترون يشير الى دوام حركاتها لتعاقب الاشراقات العقلية هذا مثنى للاول من جهة عدم الفترة ومن جهة العندية
تنبيه قوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته **قاعدة** الشر لا ذات له على ما هو مشهور بل حاصله يرجع
الى الاعدام فالوجود من حيث هو وجود خير ما لم يؤد الى عدم كمال الشيء كانتفاء حيوة زيد او زوال محبته او تفوق اتصاله
الذي به الالم والعدم بما هو عدم لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض والشر لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض فلا يحتاج
الى فاعل آخر كما ظن ملاحدة المجوس كيف وقد دريت ان لا واجب في الوجود الا واحد والامور التي ليس فيها شر من وجه
ما هي التي لا ينتفي عنها كمال كذوات العالم الاعلى وفي الاقسام خير كثير يلزمه شر قليل لا يجوز على رحمة المبدع اهماله لان في ترك خير
كثير لاجل شر قليل شر كثير كالنار فيها منافع كثيرة وان كان يلزمها احيانا احراق ثوب فقير فان قيل لم لم يخلق هذا
القسم بريا من الشر يجاب بان هذا السؤال فاسد كانه قال لم ما جعل الماء غير الماء والنار غير النار فاهمال المصالح والخيرات

الكلية

الكلية لجزئي لا يجوز الم تر ان الحكمة توجب قطع عضو لسلامة جسد وذلك ان تعلم ان المبدع الاول لم يفعل الاشياء لغرض
فان كل فاعل لغرض انما يفعل لان ذلك الغرض اولى به والا لم يترجح فعله على تركه وما هو الاولى بشيء يستكمل به وتركه يكون
نقصا له فهو فقير الى الفعل وواجب الوجود لا يمكن فيه جهة فقر واستكمال بالصنع فان قيل انما يفعل الاشياء فان الخير حسن في نفسه
يجاب بان الخير وان كان حسنا في نفسه ما لم يكن الاولى عند الفاعل والاحسن ان يفعله لا يفعله والاول غني عن الاشياء
والجود افادة ما ينبغي لا لغرض فمن اعطى ليحمد او ليشكر او يتخلص من ذمه فهو معامل لا جواد فالحق تعالى لا غرض له في الصنع والشيء
ما لم يلزم لا يكون والعالي لا يعمل للسافل فانما يطول حديث الشرع من يطلق ان حركات الافلاك وسلاسل الاسباب كانت
لمصلحة الانسان وترفيه زيد وعمرو بل هذه لوازم ممتن لم يلتفت اليها فقد اشرنا الى ان الوجود لا يصح ان يكون اتم مما هو عليه والممتنع
غير مقدور ولو كان للباري غرض ما ثبت فضله وثبت فضله كما ورد به المثنى وهو قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين
تنبيه قوله تعالى ذي الطول لا اله الا هو اليه المصير وليس ان الباري مشتغل الذات بان يعمى ارملة او يهمل رضيعا مات
من صنعته او يهتك ستر ربات ستر بل هي لوازم مقدرة لحركات كلية كما يشهد بها المثنى من التنزيل وهو قوله تعالى وانبتنا
فيها من كل زوج موزون فموازين الحادثات حركات السماوية وحضرة الحق منزهة عن الظلم كما ورد به المثنى قوله تعالى وما ربك
بظلام للعبيد وقوله تعالى وما انا بظلام للعبيد ومما يدل على ان للحركات مدخلا في الحادثات كقوله تعالى لكل امة اجل فاذا
جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والاجل لحضور الوقت وذلك بالزمان والزمان مقدار الحركة فاشترطت الحادثات
بالحركات فان قيل ان كان الكل بالقدر فلماذا يعاقب من ابتلاه القدر بالخطيئات يجاب بان العذاب ليس بان الاول
المتعالي عن سمات الحادثات يتسلط عليه الغضب كالملك الجائر بل يعذبهم بهيئات في نفوسهم ساقها اليهم القدر كمن ادى نهمته
السابقة اليه مرضا وقد شهد بهذا مثنى وهو قوله تعالى سيجزيهم وصفهم الحاسبون ويحاجون بصفات انفسهم كالمريض المفرط
يتعذب بافراطه تنبيه قوله تعالى جزاء وفاقا اي يوافق مكاسبهم وقوله تعالى واحاطت به خطيئته وقوله تعالى ان جهنم
لمحيطة بالكافرين اي بالشواغل الهيولانية والرذائل الجسمانية **قاعدة** في بقاء النفس لما تبين لك ان اجزاء البدن
تتحلل وتتبدل والمدرك منك ثابت فلو كانت النفس تبطل ببطلان الجسم لبطلت عند التبدل الاول فان علاقتها مع الروح
وهو ابدا بالتحلل وليست النفس ذات محل ومكان ليكون لها مزاحم او مضاد يبطلها او تتغير بتغير استعداد المحل فيبطل وليس
بينها وبين البدن الا علاقة شوقية وهي اضافة والاضافة اضعف الاعراض فانه ينتقل ما على يمينك الى يسارك
ويتبدل اضافتك اليه دون تغير في ذاتك فلو كانت النفس تبطل ببطلان البدن لكان اضعف الاعراض مقومة لوجود
الجوهر وهو محال فلما كان المفارق الذي هو علتها دائما وليست ذات محل فتبقى ببقائه ومن الدليل على بقائها مثاني من التنزيل
وهو قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم احياء بذواتهم المدركة عند ربهم بالتبري
عن المحل وانتفاء الشاغل الجسدي يرزقون الانوار الالهية فرحين بما آتاهم الله من فضله من اللذات العلوية والبهجة
العرشية تنبيه قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون ومما ورد في
التنزيل مثاني في عودها قوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر وقوله تعالى الى ربك يومئذ المساق وقوله تعالى ارجعي الى
ربك راضية مرضية وقوله تعالى الى ربك ارجعي **قاعدة** التناسخ محال فالنفس لو انتقل تصرفها الى بدن آخر من حيث
بدنه كان لصلوح مزاج البدن الثاني لتصرف النفس فيستحق من واهب الصور نفسا اخرى وينتقل نفس مستنسخة وهو

فيحصل للحيوان الواحد نفسان فايضة ومستنسخة وهو محال وايضاً وان نزلت من الانسان الى الحيوان فيفضل الابدان على النفوس المستنسخة وان صعدت منها الى الانسان زادت النفوس على الابدان فكل هذا محال

قاعده ظن العامة ان لا لذة غير اللذة الحسية ولم يعلموا ان لذة الملائكة بشهود جلال الله اتم وابهج من لذات بمآكلها ومشاربها **واعلم** ان اللذة هي ادراك ما وصل من كمال المدرك وخيره اليه اذا لم يكن مضاد ولا تشاغل والالم هو ادراك ما وصل من آفة المدرك وشره اليه اذا لم يكن تشاغل ولا مضاد ولكل من المشاعر لذة والم بحسبه فللبصر ما يتعلق بالمبصرات فلذته فيما يلايمه منها والمه فيما لا يلايمه وللشم فيما يتعلق بالمشمومات وللذوق ما يتعلق بالمذوقات وللصوم والشهوة ما تحبها وللغضب ما يحبه من القهر والغلبة فلكل واحد من هذه لذة تخصه فيما يلايمه والم بما لا يلايمه حتى ان النداذ اشم برايحة الطيب والمه برايحة كريهة لا يشاركها فيها السمع والبصر وكمال الجوهر العاقل منا باقتباس الحقايق ومعرفة الحق وعجايب ملكوته وملكه ومن جهة علاقته مع البدن فبان يستولى على القوى البدنية ولا تستولى هي عليه وان يكون شهوته وغضبه وفكرته في تدبير الحيوة على الاعتدال وعلى ما يقتضيه الرأى الصحيح ونقصه في الجهل وتسلط قوى البدن عليه ولما كان النفس اشرف من قوى البدن فمقوتته ومدركاته من جلال الحق الاول وملكوته اشرف مما يدرك بالحواس بما لا يتقايس فلذته اتم من لذة الحواس ايضاً بما لا يتقايس وانما يلتذ العالم ولا يتألم الجاهل باشواغل البدنية كالسكران الطافح الذى يزوره معشوقه فلا يلتذ بزيارته ويشمت به العدو فلا يتألم فاذا افاق عظم المه وقد ينكر البدنيون اللذة الروحانية لانهم ما ذاقوها فهم كالعنين ينكر لذة الوقاع فاذا ارتفعت شواغل البدن تلتذ النفس العارفة بمشاهدة الملكوت وباشراق نور الحق وقد جاء في التنزيل مثنى يدل على الحصول القدسى وهو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله تعالى في مقعد صدق عند مليك مقتدر العندية برفع الحجب النظرية بشروق النور والبهجة القدسية النظر بتجلى الحق وظهور نوره المبتهج المبيح فيلتذون بنور الحق الساطع عليهم كما شهد به المثنى وهو قوله تعالى لهم اجرهم ونورهم وقوله تعالى يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم وقد نالت اقصى مطالبها كما اشار المثنى اليه وهو قوله تعالى لهم فيها ما يشتهون من اللذات الروحانية وقوله تعالى فيها ما تشتهى الانفس وتلذ الاعين من الانوار الربانية والاشعة القدسية وقوله تعالى وتلذ الاعين وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين تنبيه من جهة العين ومن جهة الاخفاء يثنى هذا وقوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون ولقد علمتم النشأة الاولى يشير الى ان الانسان الصوفى كالموحد والكبريت المودع اخفى لهم بالامثال والرموز بما يمتنع عليهم الاحاطة بكنهه فتلك لذة لا يشبهها لذة وبهجة لا يشبهها بهجة وسعادة مؤبدة ومملكة مخلدة في جوار الله سبحانه وتعالى والروحانيات من انواره وقد اكتسبت لباس العز والبهاء وتسربلت بسربال الشرف والجلال وتناهت بقدس الله فتعظمت ووصلت الى انتهاء المقدس فاكرمها وقواها ودعاها فدعته فلبتها ولا تجد النفس روح الحيات الحق الا بعد مفارقة البدن كما اشار التنزيل وان الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون وقوله تعالى واما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم من الحيات والمعارف القدسية والمشاهدة العقلية واللذة السرمدية والحق الاول اشد مبتهج بذاته لانه اعظم الاشياء كمالاً واشد ادراكاً لكماله فهو عاشق لذاته محب ومعشوق لذاته ولغيره وبعد عشقه ولذته بذاته عشق المقربين ولذتهم به واما الاشقياء فيتألمون بجهلهم المركب وهو عدم اعتقاد الحق واعتقاد نقيضه وهو اشد من الجهل البسيط وهو عدم اعتقاد الحق بحسب فالجهل المركب لا خير له كما ورد المثنى قوله تعالى

من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى وتنبيه قوله تعالى انها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ويتألمون بعذاب البعد وحجابهم عن النور الاول والحيات وسلب الآلات والهيئة الرديئة كما جاء في المثنى كلا انهم يومئذ لمحجوبون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون تنبيه قوله تعالى ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ويتألمون بشوقهم الى الابدان ولذاتهم وهم محجوبون عنها كما ورد في المثنى قوله تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون مما حولوا وتعودوا به تنبيه قوله تعالى وتقطعت بهم الاسباب اى سلبت قواهم فلا بصر يرى به النور ولا سمع يسمع به صفير صافر ولا رجل تخلص فيظهر لهم ما لا يحتسبون كما ورد في التنزيل وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون تنبيه قوله تعالى وبدا لهم سيئات ما كسبوا **قاعده** فان قيل كيف تمتاز النفوس عن باريها وبعضها عن بعض بعد مفارقة البدن يجاب بانه ليس ما بعد البدن كما يتوهم قبله اما النفوس فيتمايز بعضها عن بعض بما حصل معها من هيئاتها وملكاتها وما اكتسبت من الخواص واما عن العقول المفارقة وواجب الوجود فباختلاف الحقايق وان جميعها ممكن الوجود والاول واجب الوجود لذاته وليس المتحيز المكان والمحل كما ظن ضعفاء العقول فان الطعم كالحلاوة والمرارة كلاهما في محل واحد كالسكر يمتاز احدهما عن الآخر بحقيقته فالعقول ونحوها تتمايز بحقايقها ومراتبها وقد ورد به المثنى قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم من مرتبة ماهيته تنبيه قوله والطير صافات يشير الى المجردات المتخلصة من شبكة الابدان كل قد علم صلاته وتسبيحه فان قيل كيف يتصور ان يكون البارى تعالى والمفارقات غير متصلة ولا منفصلة عن العالم ولا داخلة ولا خارجة يقال ان الانفصال لا يقال الا على ما يصح عليه البصر فلا يقال للحائط بصير ولا اعمى ولا انه عاقر ولا ولود فان امثال هذه المقابلات لا يقال واحد منهما الا على ما يصح عليه مقابله فما لا يصح عليه الانفصال لا يصح عليه الاتصال لانهما من عوارض الاجسام وكذا الحركة والسكون كما قال الصوفى الحمد لله لا بون ولا صلة هذا مقام لنا ولا معاينة **قاعده** والنفوس من سنخ الملكوت ولولا شواغلنا لانتقشت بالنقوش الملكوتية والنفوس الفلكية عالمة بلوازم حركاتها بما كان وما سيكون كما ورد به التنزيل وهو قوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها تنبيه قوله تعالى وعنده ام الكتاب ومثنى آخر وهو قوله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر تنبيه قوله كل صغير وكبير مستطر وكتاب الله لا يكون من الكاغذ وجلد البقر بل ما يليق بملكوته وهي العقول المدركة والنفوس المدبرة في صحف مكرمة الذات المدبرة مرفوعة من دنس العنصريات مطهرة من علايقها بايدى سفرة كرام بررة يعنى الروحانيين الذين فوقهم وهم تحت قهر شعاعه تنبيه قوله تعالى ان الله يعلم ما في السماوات وما في الارض ان ذلك على الله يسير ومثنى آخر وهو قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يعنى الروحانيين الذين هم منتقشون بجميع الكائنات تنبيه قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لما سأله السائل ما بال القرون الاولى قال علمها عند ربى في كتاب لا يضل ربى ولا ينسى وورد بعلم الاول والكتاب المقدس مثنى آخر وهو قوله تعالى وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين تنبيه قوله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الى قوله في كتاب مبين فالغرض ان الجواهر الروحانيات منتقشات بجميع الاشياء وقد يتصل بها نفوسنا احياناً كما يتصل في النوم فينتقش بنقوش من الكائنات فتطلع على الغيب لان شواغل الحواس قلت ولولا تشويشات المتخيلة لسهل الاطلاع الا انها في النوم ايضاً تشتغل فان اتفق ان يضعف سلطانها انتقشت النفس بشيء من الغيب فيكون منه المنام

الصادق لان المتخيلة لا تزال تنتقل من الصورة الى اخرى تناسبه وتشابهه او تضاده فان رأت النفس العدو
حاكته المتخيلة بالحية او بالذئب او رأت الملك حاكته بالبحر او بالجبل فاذا نسيت النفس ما رأت فبقى فى الذكر ما
اشارت اليه المتخيلة فيحتاج الى تعبير فيحدث المعبر حدسا ان هذه المحاكات على اى شى كان والانبياء والفضلاء
المتألهون يتيسر لهم فى اليقظة الاطلاع على المغيبات لان نفوسهم اما قوية فى الفطرة او تتقوى بطرائقهم وعلومهم فينتقشون
بالمغيبات لان نفوسهم كالمرايا المصقولة تتجلى فيها نقوش من الملكوت وقد يسرى شبح الى الحس المشترك يخاطبهم الذ
مخاطبة وهو فى اشرف صورة وربما يرون الغيب بالحس المشترك مشاهدة وربما يسمعون الصوت الهاتف او يقرؤن
من سطور كل ذلك نقوش يسرى الى التخيل ومنه الى الحس المشترك والحس المشترك انما لا ينتقش التخيل فى عامة الاوقات
لان الحس المشترك تشغله الحواس الظاهرة والمتخيلة يستعملها العقل فاذا اختل الضبط كما فى المنام او غيره يتسلط التخيل
على الحس المشترك ويلوح فيه اما صورا جزافية كما فى اضغاث احلام او صورا هى محاكيات امور قدسية فتكون مناما صادقا
او وحيا صريحا وقد يتفق للمصروعين والممرورين الاطلاع على بعض المغيبات لقلة شواغلهم وفساد آلاتهم وقد يشغل المستنطقون
الصبيان بامور تحير البصر وتدهش الخيال كالقدح الذى فيه الماء او سطح من سواد براق وغيرهما ليقع لنفوسهم بحيرة الحواس
وركود التخيل صور الغيبية ويطلعون على امور صحيحة قاعدة وانت تعلم ان نفوسنا هى بالقوة اولا ما يحصل ثم يحصل فيها الاوائل
وتنتقل منها الى الثوانى فواسطة وجود نفوسنا مكملها ومخرجها من القوة الى الفعل وهو ما سماه الحكماء العقل الفعال
ويسميه الشرعيون روح القدس نسبته الى عقولنا كنسبة الشمس الى ابصارنا وهو الروح الذى اضيف الى الحق
فى المثانى التى اوردناها من قبل كقوله تعالى ونفخت فيه من روحى واخواته وهو واسطة وجود العالم العنصرى
وكدخداى العنصريات بامر الله وهو الذى ينقش نفوسنا بالفضائل اذا اتصلنا به كما ورد به المثنى من التنزيل
وهو قوله تعالى اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم وقلم الحق الاول ليس من خشبة او قصبة بل ذات عقلى هو عقل
بالفعل نسبة نفوسنا اليه كنسبة اللوح الى القلم فنفوسنا الواح مجردة وهو قلم ينقشها بالعلوم وتنبيه قوله تعالى
كتب فى قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه ومما يشهد بان التعليم من القدس قوله فى حق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
علمه شديد القوى يشير به الى العقل الفعال الذى ايده الله تعالى بالقوة الغير المتناهية تنبيه قوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك وقوله تعالى ذو مرة فاستوى تنبيه ذى قوة عند ذى العرش مكين وقوله روح الامين تنبيه
مطاع ثم امين وقوله تعالى نزله روح القدس من ربك بالحق تنبيه وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم وقوله تعالى
علم الانسان ما لم يعلم اشارة الى خروجه من القوة الى الفعل وقوله تعالى خلق الانسان علمه البيان قاعدة فى قوله عليه
السلام من مات فقد قامت قيامته يشير الى سورة اذا السماء انفطرت سماؤه التى هى ام رأسه وانتثرت نجومه
التى هى حواسه وكورت شمسه التى هى قلبه وعطلت عشاره التى هى رجله وزلزلت ارضه التى هى بدنه وحشرت وحوشه
التى هى قواه سيما الغضبية ودكت جباله التى هى عظامه وغير ذلك ويشهد بذلك مثنى من التنزيل وهو قوله تعالى
ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة اى نفوسكم التى تجردت عن علاقة البدن فهى عائدة وحدها تنبيه وهو قوله تعالى
وكلهم آتيه يوم القيامة فردا اى فردانية الذات يشير الى المعاد الدراكة قاعدة لما علم ان علاقة النفس مع البدن باعتبار
الجسم الذى هو الروح والروح الذى فى الدماغ جسم نورانى حتى ان قلت نورانيته اضطربت الحياة وحصل المالنخوليا وغيره فاول علاقة

النفس

النفس مع النور واول رفيق بمحبات النور ولهذا ترى ميل الحيوان الى النور والنوم والركود وتعطل الحواس وتبدد
الحركات فى ظلمات الليل وفرح النفس بالنور اشد من جميع الاشياء وتعلم ان النور الجرمى هيئة فى الجرم فهو
ظاهر لغيره ونور لغيره ولو كان قائما بنفسه لكان نورا لذاته وظاهرا لذاته وكان حيا فكل حى لذاته نور مجرد
وكل نور مجرد حى لذاته والاول هو نور النور لانه يعطى كل حياة ونورية وهو ظاهر لذاته مظهر لغيره وقد ورد
فى المصحف مثنى وهو قوله تعالى الله نور السموات والارض فنوريته ظهوره لذاته واظهاره لغيره فهو نور الانوار
ونورية النيرات ظل لنوره فانما بنوره السموات والارض تنبيه قوله تعالى واشرقت الارض بنور ربها واذا
كان اشرف ما فى المحسوسات النور فاظهر الانوار واتمها واشرفها واشرف الاجسام هورخش الشديد قاهر الغسق
ملك الكواكب رئيس السماء فاعل النهار بامر الله المطاع كامل القوى خازن العجائب شديد الهيبة الالهية المستغنى
بنوره عن جميع الكواكب يعطيها ولا يأخذ منها ويعطيها النضرة والبهاء والسناء والاشراق فسبحان من صوره
ونوره وفى شوق جلاله سيره وهو المثل الاعلى المذكور فى قوله تعالى وله المثل الاعلى فى السموات والارض لانه
نور انوار الاجسام كما ان الحق نور جميع الانوار العقلية وغيرها تنبيه قوله تعالى ولله المثل الاعلى فهذا مثنى على المثل
الذى هو آية العليا الطامة بنوره المختفى بشرفه على الجاهلين وآية الله اظهر الآيات هو رخش الشديد فهو الآية
الكبرى العلامة الفعالة بامر الله وقد اختفى اى لم يظهر شرفه وهو سبب النهار بظهوره والليل بخفائه والفصول الاربعة
بميله شمالا وجنوبا وهو قرة اعين السالكين ووسيلتهم الى الحق تعالى وهو الحى الناطق الازهر وهو الحجة على عباده وهو آية
التوحيد لانه واحد فى المرتبة ويشهد لواحد وهو وجه الله العليا على لسان الاشراق وهو للعالم وجه وعين وقلب
ورأس تبارك الله الذى اظهره واكد به الحجة على العالمين وقد يشهد به مثنى من التنزيل والشمس والقمر حسبانا ذلك
تقدير العزيز العليم تنبيه قوله تعالى والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم ونطق بشرف الانوار السماوية مثنى من
التنزيل وهو قوله تعالى فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم ومواقعها مظاهرها كما هى مظاهر الروحانيات
تنبيه قوله تعالى فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس قاعدة اذا تطهرت النفس استنارت بنور الحق كما ورد به المثنى فى التنزيل
وهو قوله تعالى الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور اى من ظلمات الجهل الى انوار المعارف تنبيه قوله تعالى
يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام اى تيسير طريق التخليص الى عالم القدس وبالطهارة يخرجهم من الظلمات
الى النور واذا اشرقت علينا الانوار الالهية وحلت فيها السكينة القدسية ترفعت واثرت فى الاجسام والنفوس
كالحديدة الحامية تكسوها مجاورة النار هيئة نورانية وخاصية الاحراق واذا تألقت بسناء المجد واستضاءت بضوء القدس
ينفعل عنها النفوس وتتأثر عنها المواد ويسمع دعاؤها فى الملكوت سيما الملك واذا دام فكره فى آيات الجبروت واشتاق
الى عالم النير وتلطف بالعشق النورانى واتصف بالجود والخير والكرم والعدل فينتصر من الافق الاعلى ويتقوى على الاعداء
ويصير مجهولا عظيم الصيت شديد الهيبة لانه يكون حينئذ بشرة اتصاله وقوة تأييده من حملة حزب الله وقد ورد فى التنزيل
مثنى وهو قوله تعالى فان حزب الله هم الغالبون تنبيه من جهة نسبة الحزبية قوله تعالى الا ان حزب الله هم المفلحون
بشعاع القدس وتأييد القهر وتنبيه قوله تعالى وان جندنا لهم الغالبون من جهة تصريح الغلبة وقد ثنى آية واحدة
بجهتين وآتيان بنيال نوه الذى قدماء الفرس من عظماء الملوك وما كانوا هم من المجوس والثنويين فان هذه الآراء

الجبينة بعد كشتاسيف ظهرت والنور الالهى المعطى بالتأييد الذى تاتلق به النفس يسمى فى لغتهم خرة وما يتخصص بالملوك وهم كيان خرة ومن جملة ما ناله صاحب شريح الملك ذو الايدى افريدون الحكيم بالعدل لما اعطى حق التقديس على حسب وسعه ظفر بمنطقة اب الكريم واتصل به بطريق المثال والتجريد فادركه السعادة العظمى واستعد لاعلى ماناله القاصدون واوتى ما يليق بانوار اشعة الله العليا بسطة كيانية حكم بها على النوع وتسلط بقوته على عدد الفضائل ذى العلامتين الخبيثين فاباده بامر الله ورد السبايا وبسط ظل عدله على المعمورة كلها واعطى من العلوم ما زادته على كثير من هذه الآثار ونشر العلم ومهد العدل وقهر الشر وابرم الامر وقسم الارض وترك الملك الطويل الثبات فى سنه منوبة من الله وتم فى عصره نشو النبات والحيوان وما سه من ذرية الملك الظافر كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية حاسه منطقة الاب القدسى ونطقت معه بالغيب وعرج بنفسه الى عالم الاعلى منتقشاً بحكمة الله وواجهته انوار الله مواجهة فادركه منها المعنى الذى سمى كيان خره وهو الق فى النفس قاهر يخضع له الاعناق فاهلك بقوة الله الشرير تحت العدوان والتلف شديد القساوة التركى افراسياب الجاحد للحق المنكر لانعم الله رافض التقديس صاحب الجنود التى عجزت عنها العادون قضى عليه بالجانب الوبى والملك القدسى حين يسقط عليه مثاقل سكينة المجد ينفعل عنه الغمام بالبركات مارات العيون من قتلى الاشرار مارات فى تلك المعارك ذات الالوف الجمة من عساكر الفجار ولما امر الملك الفاضل فى العالم باحياء السنن الشرعية وتعظيم الانوار وحكم بتاييد الحق على البسيطة كلها توالت عنها مشاهدات الجلال فى مواقف الشرف الاعظم دعاه منادى العشق فلباه وامره حاكم الشوق المقدس بامره فتلقاه بالسمع والطاعة ناداه ابوه فسمع انه يدعوه فاجابه مهاجراً الى الله الحق تاركاً فى سبيله ملك المعمور كلها وامتثل حكم المحبة الروحانية بترك الاقارب والاوطان وما عهدت الاعصار غيره ملكاً على قدرة حركته القدرة الالهية على الخروج من الديار فسلام عليه يوم فارق الاوطان والعالم وسلام عليه يوم توفك فيه مصعد المفارقات قاعدة القوة الفكرية اذا اشتغلت بالامور الروحانية واقبلت على المعارف الحقيقية فهى الشجرة المباركة لانها ذات اغصان للافكار يتوصل منها الى نور اليقين كما ورد فى التنزيل وهو قوله تعالى هو الذى جعل لكم من الشجر الاخضر ناراً الشجر هى الفكرية والخضرة هى ارتواءها بمسالك النظر وانصرافها بالتعود الى عالم النور تثنيه قوله تعالى افرايتم النار التى تورون اى الثوانى العملية والنفحات القدسية التى تتوصلون اليها من الاوائل ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون ويؤكد هذا معنى آخر وهو قوله تعالى وشجرة تخرج من طور سيناء وطور سيناء هو الافق العقلى تنبت بالدهن وصبغ للآكلين اى يكتسب بها دهنية المعقولات التى تعد النفس للوميض القدسى واشتعال مصباح اليقين ونارية السكينة فى النفس بالمعارف فالمعارف خيرهم وهو خير الملائكة الذى اشار اليه نبيّنا غورث فى رموزه وداود عليه السلام فى مزاميره واذهم الانوار المبرقة وقد اشير الى هذه الشجرة حين قيل توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية اى ليست عقلية محضة ولا غربية اى ليست هيولانية محضة وهى بعينها شجرة موسى عليه السلام التى سمع منها النداء فى البقعة المباركة من الشجرة وقوله ولو لم تمسسه نار وهذه النار هو الاب المقدس وهو روح القدس وهو النار الذى جاء فى قوله تعالى ان بورك من فى النار اى المتصلين به ومن حولها المحبين المتصلين ونفوسنا مصابيح اتقدت من هذه النار المقدسة العظيمة فبهذا المعنى يشير الى هذه النار وجاء المعنى فى حق موسى عليه السلام انه رأى ناراً فقال لاهله امكثوا اشار الى ترك اهله الى حواسه الظاهرة والباطنة كما قيل فاخلع نعليك ويعنى رأى ناراً قوله

تعالى

تعالى ان بورك من فى النار تثنيه قوله تعالى وآتيكم منها بشهاب من قبس وقوله ومن حولها وقوله تعالى لعلى آتيكم منها بخبر والقبس للمصطلى والخبر لمن حولها انظر الى اعجاز الوحى الالهى وضربه للامثال بالاشارة الى الانفس واحوالها بالامور المحسوسة وتفهيم المعقولات بالامثال الجسمية كما ورد به المثنى وهو قول الله تعالى ويضرب الله الامثال للناس لعلكم تتفكرون وتثنيه قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وكما ورد به المثنى فى قوله تعالى وفى انفسكم افلا تبصرون تثنيه قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم يشير الى ان عجايب عالم الاكبر يوجد مثالها فى العالم الاصغر الذى هو الانسان ومعنى آخر قوله تعالى ولقد انزلنا اليكم كتاباً فيه ذكركم يشير الى ان امور الوحى اشارات الى العالم الاصغر واحواله تثنيه قوله تعالى وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك فى هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين والمتخيلة اذا انصبت الى الامور الجزئية هى كما ورد فى التنزيل من المثانى فى حديث الرؤيا والشجرة الملعونة فى القرآن فهى المشوشة والمخلطة للامور الصحيحة تثنيها قوله تعالى كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار لانها دائمة الحركة لا تفتر فى وقت وهذه المتخيلة هى الجبل الحائل بين العالم العقلى وبين نفوسنا الم تر ان موسى عليه السلام لما طلب الرؤيا فقيل له انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى لان هذا جبل حائل دائم التحريك شاغل للنفس فلما تعدى الساطع القدسى الى معدن التخيل قهرها كما قال الله سبحانه وتعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً انقطع سلطان البشرية بظهور سلطان الحقيقة فاصطلمت النفس وقيلت عن مشاهدة الكثرة بنور القيومية وللعلماء المتألهين اسرار فى كيفية تخليص النفس الى عالم الحق اشرنا اليها فى حكمة الاشراق اللهم يا قيام الوجود وفايض الجود ومنزل البركات وغاية الحركات ومنتهى الرغبات نور النور ومدبر الامور وواهب الحياة للعالمين ايدنا بنورك ووفقنا لمرضاتك والهمنا رشدك وطهرنا من رجس الظلمات وخلصنا من غسق الطبيعة الى مشاهدة انوارك ومعاينة اضوائك ومجاورة مقربيك وموافقة سكان ملكوتك واحشرنا مع الذين انعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقاً واعلم انه يجب على المستبصر دوام الفكر فى العالم واسرار الوجود والنظام المتقن فى السموات والارض كما يشهد به المثنى وهو قوله تعالى ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار اى ليست صادرة عن ارادة جزافية اقدمت عليه فى الابتداء جزافاً او تقتضى بالجلالة بعد حصوله ليس جوده ابتراً ولا ناقصاً ولا منقطع الطرفين ويثنى هذه الآية من حيث لزوم الفكر قوله تعالى اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ اشار الى تعميم الفكر والنظر اذا ورد بلفظة فى يراد به الفكرة وملكوت الاشياء روحانياتها لا قشورها الجسمانية واذا تلطفت الفكرة بالامور الروحانية توالت البوارق الالهية كما ورد به المثنى وهو قوله تعالى يكاد سنا برقه يذهب بالابصار من شدة الخطفات وقوة النفحات يقلب الله الليل والنهار بالستر والكشف ان فى ذلك لعبرة لاولى الابصار المستبصرين من اصحاب الاعتبار تثنيه قوله تعالى هو الذى يريكم البرق فى فضاء الارواح خوفاً يغشيكم عن الفوات والانقطاع وطمعاً على الثبات وينشئ السحاب الثقال السكينة الثابتة الممطرة للعلوم ويدل على حال السالك فى حالة خطفاته العقلية قوله وآية لهم الليل ظلمة الهياكل نسلخ منه النهار النفوس المستضيئة عند الخطوة بالبرق تثنيه قوله تعالى وجعلنا الليل والنهار آيتين اى ظلمة العلاقة وضوء البرقة الروحانية فمحونا آية الليل بسلطان الضوء البارع من الافق الاعلى وجعلنا آية النهار مبصرة مظهرة للحقايق وورد فيما نتلقى من الحقايق عند ظهور الانوار مثنى وهو قوله تعالى اذ يغشيكم النعاس امنة منه اى الثبات الالهى الذى يكون للسالك عند خمود القوى وينزل عليكم من

السماء ماءً اى من العالم العقلى ليطهركم به علوماً وانواراً تزكيكم ويذهب عنكم رجز الشيطان اى ما يتعلق بنفوسكم من
الشواغل الهيولانية والعلايق الظلمانية ولما قال وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام دلّ على انّ مقصد الاصلى فى الآية
ليس الماء الخارجى ويشبه هذه الآية قوله تعالى وهو الذى ارسل الرياح بشراً بين يدى رحمته اى ما يقع من حركة الروح النفسانى
بما يوجب اقشعرار البدن عند ظهور النور وانزلنا من السماء ماءً اى من الافق العقلى ماءً طهوراً من المعارف والانوار
اليقين لنحيى به بلدة ميتاً اى نفساً جاهلة نحيى به اى بماء الحقايق اعلم انّ النفس خليفة الله فى ارضه كما ورد فى المثنى
قوله تعالى وهو الذى جعلكم خلائف فى الارض فمن كفر فعليه كفره وقوله تعالى وهو الذى جعلكم خلايف فى الارض ورفع
بعضكم فوق بعض درجات على حسب فضائل النفوس ومراتب الهمم وورد فيه مثنى آخر وهو قوله تعالى انى جاعل فى
الارض خليفة وقوله تعالى يا داود انّا جعلناك خليفة فى الارض وقبيح بالخليفة ان يجعل المملكة الدانية التى هى له سبباً
لبطلان مملكة العالى الدائم وهو فى حق الملوك اظهر فانه من القبيح ان يسبقهم فى الآخرة من هو مسبوقهم فى الدنيا من الحسرة
ان يسبق فى الدائم من يسبق فى الزائل غفرانك اللهم غفرانك آمنّا بك واقررنا بآياتك وصدقنا رسالاتك وعلمنا
انه لا مذهب وراك ولا حول الا حولك ولا قوة الا بك خضعت لجلالك رقابنا وخشعت لعزتك نفوسنا
انقلنا من غضبك الى رضاك ومن عذابك الى رحمتك ومن ظلماتنا الى نورك ازل عنا العمى وادفع سلطان الهوى
وما جلبت الينا من ارخلقنا فلا تجعل الينا امركما لنا ما رحمنا وارضنا عنك وارض عنا انك الجود الاعم على العالمين فنان تم

كتاب افلاطون الالهى الى طيماوس الحكيم

قال جالينوس انّ افلاطون جعل غرضه فى كتابه المسمى الى طيماوس القول فى كون العالم وما فيه من الحيوان ولا فرق عنده بين
قوله العالم وقوله السماء يعنى بالسماء الجسم المستدير الذى يتحرك على الاستدارة وفى اول هذا الكتاب حكاية كلام جرى بين سقراط وقريطياس
فى السياسة وفى القدماء من اهل اثينيه وفى القوم الذين فى جزيرة اطلنطيس منهم الذى يعنى قريطياس القول فيهم بعد فراغ طيماوس من كلامه
ثم انّ افلاطون بعد ذلك انتقل الى ان جعل المتكلم طيماوس لا على جهة المسئلة والجواب كما جرت العادة بذلك فيما فى كتب افلاطون من كلام
سقراط لكن جعل الكلام كله لطيماوس وحده وليس اختصارنا للمعانى التى قالها طيماوس فى هذا الكتاب مثل الذى فعلناه فى سائر كتبه التى
اختصرنا معانيها وذلك انّ كلامه فى تلك الكتب واسع طويل فاما فى هذا الكتاب ففى غاية الايجاز وبعيد من ضيق كلام ارسطاطاليس
واغماضه ومن طول كلام افلاطون فى سائر كتبه وان توهمت فى القول بعض الضيق والاغماض فاعلم بانّ ذلك قليل جداً
وانك ان جعلت ذهنك فيه يتبين لك انّ سبب ذلك ليس هو اغماض الكلام فى نفسه بعينه كالذى يعرض للقارى من قلة الفهم
لما كان من الكلام نفس جنس ما معهم غامض والكلام الغامض فى نفسه هو الكلام الذى لا يقدر على فهمه الا من قد ارتاض فى ذلك
العلم وثبت لك انّ هذا على ما وصفت فى ابتداء الكلام الذى تكلم به طيماوس فانه قال ما الشئ الموجود ابداً وليس له تكون وما
الشئ الكائن دائماً وليس هو موجود فى وقت من الاوقات فانّ هذا الكلام عند من ارتاض فى سائر كتب افلاطون كلام بيّن
واضح انه يفرق بين الجوهر الذى يفهم بالعقل وليس بجسم وبين الجوهر الجسمى الذى من عادة افلاطون ان يسميه كوناً لا جوهراً وقد
يوجد سقراط فى كتاب السياسة مراراً كثيرة يسمى الاشياء المحسوسات ولم يؤهلها لهذا الاسم فبالواجب سمّى فى هذا الوضع
كلما كان محسوساً الشئ الكائن دائماً وسمّى كلما فهم بالعقل فقط الموجود ابداً فاذا كان كلام افلاطون فى هذا الكتاب على هذا المثال فليس
يمكن اختصاره على النحو الذى اختصرت سائر كتبه لانى متى فعلت ذلك كنت قد اختصرت كلاماً مختصراً ولكنى احمل فى كتابى هذا

معانى

معانى ما قاله فى كتاب طيماوس بعد ان اضيف الى ما تقدم من القول ما يتبعه فاقول انّ طيماوس لما كان قد وضع انّ لجميع الاشياء
جنسين اولين احدهما موجود ابداً والآخر كائن دائماً اتبع هذا القول بان قال انّ كل كائن فانما يكون عن علة باضطرار من
غير ان يأتى عليه بالبرهان اذ كان احد الامور البينة للعقل وذلك انه ان كان شئ من الاشياء دائماً على حالة واحدة وهو غير
كائن ولا فاسد فليست له علة مكونة وكل الاشياء التى قد كانت فقد كانت لها علة فاعلة فاما انّ العالم شئ فى الكون
فلها فى الوقت الحاضر علة فاعلة فاما انّ العالم شئ فى الكون فامر قد حكم به طيماوس حكماً مطلقاً لانّ سقراط قد تبينه فى غير
موضع من رياضياته واما كونه هل لم يزل او كان له ابتداء فانه يفصل ذلك فيما بعد ويقول انّ لكونه ابتداء ويقول انّ الامر
فى وجود خالق الخلق العالم على الحقيقة قد يعسر على طالبه وان وجده على الحقيقة لم يمكنه ان يبدى امره لجميع الناس ثم قصد
للنظر فى الغرض الذى بنا عليه خلقه فقال انه بنا امره على بقائه دائماً وبيان ذلك انه لا يمكن ان يكون على حال افضل
من حاله التى هو عليها ولم يكن ليكون كذلك لولا انه قد رضيه البقاء دائماً ثم قصد بعد ذلك للنظر فى السبب الثالث وهو الداعى
الى خلقه وهو المسمى التمام والشئ الذى من اجله فاضافه الى الشيئين الذين ذكرهما وهما الخالق والتمثال الذى خلقه عليه فقال انّ
السبب فى خلق العالم جود الله تبارك وتعالى والجواد لا حسد معه ولا بخل على شئ من الاشياء فى وقت من الاوقات وكذلك
عندما اراد ان يرتب الجوهر الجسمانى المتحرك بغير نظام ولا ترتيب فى غاية ما يمكن ان يرتب خلق العالم ولانه ليس يمكن ان يرد
شيئاً من الاشياء التى هى غير منتظمة الى النظام بلا عقل وجب من ذلك ان يجعل الخالق فى هذا الجوهر عقلاً والعقل لا يمكن ان يكون
لشئ من الاشياء من غير نفس ولذلك جعل العالم متنفساً وخلقه دائم ما يمكن ويتبع هذا القول ان يكون العالم واحداً ويتبع ذلك
ايضاً اذ كان قد رضيه الخالق ان يكون جسماً ان يجعله لا محالة مرئياً محسوساً والمرئى لا يكون بلا نار والمحسوس لا يكون بلا ارض فلذلك
خلق العالم من نار وارض وجعل بينهما جسمين آخرين وهما الماء والهواء لانّ جميع المجسمات لها متوسطان كما انّ جميع السطوح
البسيطة لها متوسط واحد فقد تبين ذلك اوقليدس ولم يترك من ذلك الجوهر شيئاً وراء العالم لانه اراد ان يجعله دائم ما يمكن
غير قابل التأثير وذلك انه لو كان يحيط بالجسم المحيط بجميع العالم من خارجه اجسام حارة وباردة وغير ذلك من الاجسام التى قواها
قوية مماسة على غير ما ينبغى لكانت تلك الاجسام مستحيلة فاذن حدث فيه من ذلك امراض وهرم ونقص ولذلك جعل الخالق
تبارك وتعالى اقاصى السماء جسماً متصلاً املس متشابه الاجزاء لا حاجة به الى ان يكون له رجل او يد وذلك انه جعله متحركاً
بذاته غير محتاج الى غيره لانه لا شئ خارج عنه ولذلك لم يحتج الى عين ولا اذن ولا تنفس وجعل النفس التى فيه من الجوهر الذى
لا ينقسم الباقى دائماً بحال واحدة ومن الذى ينقسم فى الاجسام فجعل فيه من طبيعة الجوهر الباقى دائماً بحال واحدة ومن طبيعة الجوهر
الآخر ويعنى بقوله الشئ الذى لا ينقسم فى الاجسام الحركة الغريزية التى فى المادة وهى التى يقول فيها بعد قليل انها ازلية فيها فان كانت
النفس ابتداء الحركة على ذاته وكانت المادة متحركة من ذاتها ومن البيّن انها متنفسة الا انّ تلك النفس التى فيها حفظ بها
متحركة على غير نظام محدود ولذلك لما اراد الخالق تبارك وتعالى ان يردها الى الترتيب والانتظام جعل فيها النفس التى من طبيعة
الشئ الباقى دائماً بحال واحدة ثم انّ طيماوس من بعد هذا الكلام يصف كيف ينقسم نفس العالم فى جميع اجزائه على نسب
كنسب التأليف ويدل بذلك على العدد ثم قال بعد فراغه من ذلك انّ الخالق قسم جملة ذلك بقسمين بالطول والقى كل واحد
منهما على صاحبه حتى صار شكلهما شكل السين فى كتابة اليونانيين وهو هذا X وبناهما جميعاً حتى صار دائرتين متصلة احدهما
بالاخرى ومن البيّن انه يدل بهذا القول على دائرة فلك البروج ودائرة الاستواء من غير ان يكون حركة دائرة الاستوا

سوى حركة الفلك كلها ولما كانت هذه الحركة يحتوي على داخلها دائرة فلك البروج ترك الخالق تعالى الدائرة الخارجة غير
منقسمة وقسم الدائرة الداخلة في ست مواضع وجعل فيها سبعة افلاك على نسب كنسب التاليف وهي التي قالها لما
قسم جوهر النفس ومن البين انه يريد بقوله سبعة افلاك افلاك الكواكب المتحيرة وقال ان ثلثة افلاك من هذه السبعة
متساوية في سرعة حركتها يعني فلك الشمس وفلك زهرة وفلك عطارد ولم يسم الزهرة بهذا الاسم لكنه سماها كوكب الصبح وسمي الدائرة
الخارجة الباقية على حال واحدة وسمي الداخلة المختلفة ثم بين كيف يكون الظن واليقين الصحيح في الطبيعة المختلفة
والعلم والعقل في الطبيعة الباقية بحال واحدة ثم تكلم بعد ذلك في طبيعة الزمان فقال انه تقدير بادوار الكواكب المتحيرة
وجميع الافلاك وذلك ان الليل والنهار جميعا يكونان من حركة الفلك واما الشهور فيكون من ادوار القمر اذا قطع فلكه ولحق
من الشمس واما السنين فيكون من قطع الشمس فلكها ثم قال ان لكل واحد من الكواكب المتحيرة حركة خاصية لم يقف عليها كثير
الناس وان جميع هذه الادوار قصدها شيء واحد وهو استكمال السنة التامة ثم ان طيماوس بعد هذا يقول ان اجناس الحيوان
اربعة احدها السماوي والثاني الطيار والثالث السابح الذي ياوي الماء والرابع المشاء على وجه الارض وان
وسط السماء جعل اكبرها في صورة النار وجعل في اقوى الادوار وان كل واحد من هذه تتحرك بذاته وان الارض موضوعة في
العالم وان في الفلك كواكبا اخر شبيهة بهذه يظهر في الفلك دائما ومن البين انه يشير بهذا القول الى الكواكب التي يظهر في
بعض الازمان ثم يغيب كالذي رايناه نحن مرارا كثيرة وذكر ابرخس في كتبه وغيره من المنجمين ثم قال ان الله تعالى قال
للملائكة قولا عاميا انهم اذا كانوا مكونين فليس هم غير فاسدين الا انهم لا يفسدون في وقت من الاوقات بمشيته وعنايته
بهم ولانه قد كان ينبغي ان يكون في العالم حيوان تقبل الموت جعلهم سببا لكون ما يكون منه وذلك انه لو كان تولى خلقهم
لكانوا بمنزلة الملائكة ثم قال ان الخالق تبارك وتعالى اعطى الملائكة ابتداء الخلقة التي لا يموت ومن البين انه يعني بذلك
النفس الناطقة ولهذا السبب لما مزج المزاج الاول الذي خلط فيه نفس العالم افرغ فيه البقايا التي بقيت من الاشياء المتفرقة
وخلطها جميعا وجعلها من جهة من الجهات باقية على حالها ولم يجعلها غير فاسدة على ذلك المثال لكن ثواني وثوالث ثم قال
فلما اتم خلق العالم قسم الانفس وجعل عددها كعدد الكواكب وصير كل واحدة منها في واحد من الكواكب واراها طبيعة العالم
وبين لها السنن وثبتها لها فقال ان الكون الاول لجميع الناس واحد لا ينقص فيه [illegible] صاحبه ثم قال ولانه ينبغي اذا غرست
الانفس كل واحد بحسب الازمان التي تليق بكل واحد انبتت افضل الحيوان عند الخالق تبارك وتعالى وانه لما كانت طبيعة
الانسان على ضربين افضلها وهو الذي تدعى باسم الرجل ثم قال ولما كان الانسان بعد ارتباط النفس منه بالبدن يحتاج الى اشياء
تدخل في بدنه واشياء تخرج منه جعل الخالق تبارك وتعالى فيه حسا غريزيا وجعل فيه شهوة مخلوطة باللذة والاذى وجعل فيه
مع ذلك الخوف والغضب وما يتبع هذه الاشياء وما يضادها فمتى كان الانسان المستولي عليها كانت حياته وتدبيره على العدل
ومتى كانت هذه الاشياء مستولية عليه قاهرة كانت حياته وتدبيره على الجور ومن كانت حياته مرضية في جميع الزمان الذي
يستقيم ان يبقى فيه رجعت نفسه ايضا الى الكوكب التي كان عنها واثبت على ذلك بان يجعل تدبير حياته افضل التدبير ومن لم
يكن تدبير حياته ذلك واخطا في تدبيره استحال الى طبيعة المراة في الكون الثاني وان لم يبق ايضا على هذه الطبيعة عوقب
بشيء اخر ايضا سببا لحاله في كونه واستحال الى طبيعة بعض الحيوان البري ولم يقف عن هذه الاستحالات ابدا دون ان
يعود اولا فيقلع من نفسه بالحركة التي فيه الباقية على حال واحدة دائما تلك الاشياء التي اخبرت بها وهي التي صارت فيه من النار

والماء

والماء والهواء والارض اذ كانت متشوشة عديمة النطق وفعلها وتدبيرها بالنطق رجع عند ذلك الى حاله الاولى
التي هي افضل ثم قال فمتى جاوز في جميع هذه الاشياء الصواب وبعد النواميس التي بسببها عليه عرض بعض تلك الاشياء
في بعض الازمان والمنقول منها الارض وبظني انه خطاء وبعضها في غير ذلك من الازمان ثم قال وامر الخالق تبارك وتعالى الملائكة
ان تعملوا الانفس ابدانا تقبل الموت ويضيفوا الى تلك الابدان ما بقي من تلك الانفس وان اولئك جعلوا اول خلقتهم والاصل فيه
اشياء اخذوها من النار والارض والماء والهواء واصطفوها من اجزاء العالم ثم انه بعد ذلك وصف الاشياء التي تعرض للنفس الرطوبة
بسبب رباطها بالبدن ضرورة ومما بالها في اول رباطها يكون بلا عقل ولم صار العقل ثانيها بعد ذلك ثم يجعل سبب الامر الاول منها كثرة
وسبب الامر الثاني منها اليبس ثم يقول ان الخالق عز وجل اول ما خلق الانسان قصد من اعضائه بخلق الراس منه وجعل فيه
الوردين الى ان سعى وبالجملة فانه دخل للانسان الا قليلا منه في هذا العضو وذلك انه يقول ان جميع الاعضاء انما خلقت
لخدمة الراس واما الرجلين فللمشي واما اليدين فللامساك واما العينين فللبصر فيقول ان ذلك يكون لجوهر مضيء نير
يخرج من حدقته ويتصل بالهواء المحيط بنا ويخالطه بمشاكلته ويتغير مثل تغيره فيحس بالاشياء التي خارج وقد بينت هذا
القول في المقالة السابعة من كتابي لاراء بقراط وافلاطون واكثر من ذلك ايضا واحتج ببراهين يقينية في المقالة الثانية
عشرة من كتابي في البرهان الا ان افلاطون في كتابه الى طيماوس تكلم ايضا في الصور التي تظهر في المرايا وبين المنفعة التي ينالها
من البصر والمنفعة التي ينالها من السمع وقال ان هذان جعلا لكون الفلسفة فجميع ما ذكر خلقه الى هذا الموضع زعم ان سبب كونه العقل
واما سائر الاشياء الاخر التي يذكرها فيما بعد فيزعم ان كونها ضروري وذلك ان كون العالم ممتزج من الامر الضروري ومن العقل
وان العقل يتسلط على الامر الضروري وذلك بان يجعل اكثر الاشياء التي يكون بالحال الاجود والاصلح ثم قال فحدث هذا العالم
بحسب نوع الامر الضروري وقد يسمي الامر الضروري العلة المضطرة ويدل هذا الاسم عنده على التشويش وعلى ما كان على غير نظام ولا دعامة
ثم انه عاد الى وصف ذلك وتكلم في استحالة الارض والنار والماء والهواء بعضها الى بعض ويسمي الشيء الذي يعمها جميعا الباقي عند
استحالتها الوالدة والمرضعة للكون وقال انها موضوعة منذ اول الامر متعبدة كما شبهها للاب لان العالم حدث وتولد
عن المادة والصورة ثم انه بعد هذا يقول قولا عاميا في وجود جميع الصور وهي بنفس الفاظه على هذا المثال فان كان العقل
والفكر الحقيقي جنسين فيجب ضرورة ان يوجد انواع قائمة لذاتها لا يحس ثبوتها فقط توهما فان كان الفصل بين الفكر
الحقيقي والعقل كما توهم بعض الناس انه لا يوجد شيء من جميع الاشياء التي في البدن يحس به فقد يجب ان يضع بثقة
ويقين انه ينبغي ان يقال ان لهذين نوعين لان كونهما متباين وهما غير متشابهين وذلك ان احدهما فينا يكون بالعلم والاخر
بالاقناع وكون الاول دائما بقياس حقيقي واما الثاني فبغير قياس والاول ايضا بالاقناع غير متحرك واما الثاني فيتغير بالاقناع
والذي ينبغي ان يقال في هذا ان جميع الناس يشتركون فيه واما العقل فاكثره في الملائكة وانما في الناس منه مقدار يسير فاذا كان
هذا هكذا فينبغي ان يسلم ان النوع الذي في الملائكة واحد وانه غير مكون لا يبطل ولا يقبل التاثير بعضه من بعض ولا يفعل في شيء اخر
غيره وانه غير مرئي ولا محسوس واذا كان هذا على ما وصفنا فقد يجب ان يبحث عن هذا الذي ادركه العقل واما الموافق له في
الاسم فشبيه به بان بعده محسوس يكون يوجد دائما يكون في موضع ويفيد به وادراكه يكون بالظن والحس واما الجنس الثالث
فلا يقبل الفساد ويفيد جميع الاشياء المكونة ثباتا وتمكنا ويحس بغير حس ويكذب بما يصدق به الفكر الكاذب وهو الذي اذا راينا(ه)
كانه حلم ويقول فيه يجب ان يكون هذا الشيء الموجد كلما وجد في موضع قد تمكن به لان ما لم يكن في الارض ولا في موضع من السماء

فليس هو شيء من الاشياء. هذا آخر لفظ افلاطون. فلمّا بيّن افلاطون بهذا القول انّ لكلّ واحد من الاشياء المكوّنة نوعاً
معقولاً قسم بعد ذلك انواع النار والماء والهواء والارض فقال انّ نوع النار هو الشكل النارى ونوع الارض هو الشكل المكعّب
ونوع الماء هو الشكل الّذى له عشرون قاعدة ونوع الهواء هو الشكل الّذى له ثمانى قواعد ثمّ قال وههنا صورة اخرى جعلت
العالم ما جمعه واشار الى الشكل الذى له اثنتى عشرة قاعدة ثمّ بيّن بعد ذلك فى ثلثة من الاسطقسات انّ بعضها يتغيّر من
بعض وامّا الارض فباقية بحالها ثابتة لا تتغيّر وانّ كلّ واحد من هذه الّتى ذكرت هو فى الماء محال من الصغر لا يمكن احداً من
الناس ان يدركه مفرداً وحده وذلك انّ هذه الاشياء الجليلة ترى محسوسة لكبيرها من كثير من تلك ومن اشياء اخر
مخالطة لها ليست من جنسها وذلك انّ الفرج العظام تمتلى من تلك الصغار لانّه لا يستقيم ان يبقى بينها موضع خال وانّ هذا هو
السبب فى انّ من ذاتها واستحالة بعضها الى بعض باقية دائماً وبعضها يفرق بعضاً ويجمعه ثمّ قال بعد ذلك فى كلّ واحد
من هذه الاجناس الّتى ذكرناها اجناس اخر كثيرة وما طبيعة كلّ واحد منها وكيف يكون اختلاف الاشياء الجزئية المركّبة من بعضها
بعضاً فقال انّ اجناس النار ثلثة وهى اللهيب والضوء والجمرة وامّا الماء فقال اوّلاً انّ له جنسين احدهما الرطب والآخر
الذائب ثمّ انّه بعد ذلك اخبر ان يكون الذهب والحجر الموصوف بالماس والنحاس والصدأ وجعلها من جنس الذائب ثمّ انتقل بعد ذلك
الى الجنس الآخر من جنسى الماء وهو الرطب فقال انّ ما كان منه سيّالاً فقد خالطته اجزاء نارية وما كان منها غير سيّال فقد عدمت
تلك الاجزاء وانّ ما جمد من هذا الجنس فوق الارض فهو البرد وما جمد عليها فهو الجليد وما لم يستحكم جموده ممّا فوق الارض فهو الثلج وممّا على
الارض فهو   ثمّ قال بعد ذلك اكثر انواع الماء قد خالطته اشياء اخر وجميع جنسها من عصارات الشجر ويدعى الاخلاط وبسبب
اختلاطها لا يجد منها شيئاً نسبة صاحبه وسائر اجناسها الباقية لا اسم لها خلا اربعة انواع منها النارية والضوء فانّها مسمّاة
الخمر وهى المسخّنة للنفس والبدن والثانى املس مفرق الضوء ومن اجل ذلك يثبت فى رؤية الضوء والنور والدهنية وهى النوع
الدهنى مثل الزفت والخروع والزيت وكلّما كان من هذا الجنس وامّا الثالث فهو السيّال الى العروق التى فى الفم وحلاوته تظهر هناك
فسمّى العسل وامّا الرابع فهو الّذى يذيب اللحم باحراقه وحسه زبدى افضل من جميع الاشياء وسمّى ايضا هذا الكلام ماله افلاطون
عند آخر وصفه للانواع المائية ثمّ صنّف بعد ذلك انواع الارض فتكلّم اوّلاً فى كون جملة الحجارة ثمّ فى كون الحجارة الّتى ينفذها
الضوء والخزف والصخر الاسود ثمّ قال فى كون البورق والملح ثمّ قال انّ جمود الارض الّذى فى الغاية لا يحلّه الماء والهواء لكن
النار يحلّه فقط وامّا جمود الّذى ليس فى الغاية فيحلّه الماء والهواء جميعاً وامّا الهواء الجامد فى الغاية فلا يحلّه شيء سوى ما له الهذا الفعل
فقط ان يفعله وامّا الهواء الّذى لم يجمد فى الغاية فيذيبه الماء فقط ثمّ قال فى الاشياء المختلطة من الارض والماء انّ ما كان منها
فيه من الماء اقلّ ممّا فيه من الارض فهو جنس الزجاج وجميع الحجارة الّتى تذوب وما كان فيه من اجزاء الماء اكثر من اجزاء الارض فهو
الاجسام الّتى بمنزلة الشمع والاجسام المبخّرة وجميع هذه يحلّها النار فقط لانّ تجاويف الارض قد انضغطت وتلبّدت فى الغاية من الماء فما بقى
ان يدخلها فقط النار وذلك انّ الماء لا يمكنه اذا ماسّها من خارج ان يداخل ما كانت هذه حاله من الاجسام لكن يسيل على حوله على
الاستدارة ثمّ انّه بعد هذه الكلام ضمن فى الآلام العارضة فى الابدان والاسباب الفاعلة لذلك فقال الاولى ان يجعل ما يبتدئ به
من ذلك الحسّ ثمّ قال انّ الّذى ينبغى ان يعتقده قبل ذلك ممّا ينتفع به فى هذا القول فاصفه فهو انّ ما كان من الاجسام يتفرّق
وينفصل بعضها من بعض لحدّة حركة النار ولطفها وصغر اجزائها فالآلام العارضة فيها حارّة وما كانت حاله على ضدّ هذه الحال كان الألم
العارض فيها بارداً وانّ الاجسام الّتى يدعى صلبة هى الّتى ينغمص لها اللحم منّا والاجسام اللينة هى الّتى لا ينغمص لها اللحم منّا

وكذلك

وكذلك سائر الاشياء الباقية فانّها يدعى صلبة او لينة بحسب تفاحصها وتمانعها وانّ الاشياء الّتى ثباتها وتمكّنها على
شيء صغير ينغمص ويتطامن لما كان ثباته وتمكّنه على اشياء عظيمة ولهذا صارت الارض اشدّ مدافعة وممانعة وذلك
انّ تمكّنها وثباتها فقط يكون على المرتفعات وانّ الاشياء الثقيلة هى الّتى تتحرّك الى وسط العالم والخفيفة هى الّتى تتحرّك
الى سطح العالم وانّما قال وسط العالم لا اسفله لانّه يرى انّ شكل العالم كرّى ولذلك قوله سطح العالم لا علوه وانّ الجسم الاملس
يكون عند اختلاط الكثافة بالاستواء وامّا الخشن فمتى اختلطت الصلابة بغير الاستواء وانّ السبب فى الاشياء
اللذيذة والاشياء المؤذية يصحّ البحث عنه انّ نحن تقدّمنا فبحثنا عن الآلام المحسوسة وغير المحسوسة وانّ السبب
فى كون هذه الاشياء طبيعة الجوهر القابل للتأثير متى كانت حركته سهلة او عسرة وذلك انّ ما كان فى طبعه سهل الحركة
اذا عرض فيه الالم وان كان يسيراً فانّه يصل بسرعة الى جميع اجزائه واحداً بعد واحد الى ان يصل الى العضو الّذى
يفهم به ذلك فيدلّه على تلك القوّة الفاعلة وامّا ما كان بخلاف ذلك فلانّه ثابت متمكّن فليس ما لم وجده فى دور
ولا تحرّك شيئاً من الاشياء القريبة منه فاذا لم يوصل كلّ واحد من تلك الاشياء الى صاحبه الالم الاوّل الّذى حدث
فيه لانّ جميع بدن الحيوان يكون غير متحرّك كان ذلك الالم غير محسوس واسهل الاعضاء واسرعها حركة السمع والبصر خاصّة
لانّ فيهما من النار والهواء قوّة عظيمة واعسر الاعضاء وابطاءها حركة الشعر والعظام وسائر الاشياء الباقية الارضية
ثمّ قال انّ افلاطون بعد هذا قال فى اللذّة والاذى هذا القول امّا امر اللذّة والاذى فعلى هذا ينبغى ان يتوهّم وهو انّ كلّ
اثر خارج عن المجرى الطبيعى يحدث بغتة وجملة فى دفعة فهو مؤلم والرجوع جملة فى دفعة الى حال الطبيعة لذيذ وامّا ما يكون يبدو
قليلاً قليلاً فغير محسوس وما كان على ضدّ ذلك فامره على الضدّ وامّا الشيء الّذى يكون بسهولة فكلّه للحسّ ولا يكون منه الم
ولا لذّة ثمّ قال امّا جميع الآلام الباقية العارضة فى جميع البدن والاسباب الفاعلة لها فقد بيّناها وامّا الآلام الخاصّية
العارضة فى اللسان من الطعوم فنقول انّ الاجزاء الارضية الّتى فى الاشياء الّتى تذاق اذا وافقت اجزاء اللحم الّذى
فى اللسان اذابت وخشنت جرمه والّتى تخشنه خشونة اشدّ تسمّى عفصة والّتى تخشنه اقلّ تسمّى قابضة والاشياء
الّتى تسخن وتقطع وتلذع تسمّى حرّيفة وامّا الاشياء الّتى يلطفها العفونة حتّى تنفذ فى العروق الرقاق يدعى الحامضة
ثمّ قال وامّا الاشياء الّتى تضادّ جميع ما ذكرناه فتسمّى الحلوة فذلك انّه يلين ما خشن من اجزاء اللسان ويسدّ جميع ما
استرخى منها ولذلك صار هذا النوع من الطعوم لذيذاً ثمّ انّ افلاطون بعد فراغه من القول فى الطعوم تكلّم فى حاسّة
الشمّ وزعم انّ جوهرها فيما بين الهواء والارض وانّ الدخان والضباب يدخلان فى هذا الجنس وانّ بعضها يقال فيها
لذيذة وبعضها مؤذية فامّا انواعها الجزئية فلا اسم لها ثمّ قال انّ عضو الثالث الخاصّ فينا هو العضو الحاسّ فى الاصوات
وحدّ الصوت انّه قرع ملون بالاذن للهواء الّذى فى الدماغ ويشبه ان يكون هذا القرع يتأدّى الى النفس وانّ الحركة الّتى
يكون من هذا القرع البادية من الرأس وينتهى نحو عضو الكبد هى السمع وانّما قال ذلك لانّه يرى انّ جميع اجزاء النفس
الناطقة اذا كانت فيها معرفة بالمحسوسات الّتى تماسّها من خارج وانّ الصوت الحادّ يسمّى الخفيف والصوت الثقيل
يسمّى البطئ والصوت الاملس هو المستوى والخشن ضدّه والصوت العظيم هو الكبير والصوت الصغير ضدّه ثمّ قال العضو
الرابع الحاسّ فينا هو البصر وانّ المحسوسات الّتى تخصّ هذه الحاسّة هى الالوان وانّ جوهر الالوان هو اللهيب الّذى يخرج
من كلّ واحد من الاجسام البيض فيبرز منها ما اجزاؤه اصغر من اجزاء البصر وامّا السود فيبرز منها ما اجزاؤه اعظم من اجزاء البصر

ثم قال ولذلك صارت الاجسام البيض تفرق البصر والسود تجمعه ثم قال واما الحركة التي هي احدى الحركات الكائنة عن
جنس آخر من اجناس النار التي تفرق البصر تفريقا يحدث من ذلك فيه شعاعات فتسمى اللون والجسم البراق المضيء
واما جنس النار الذي من بين هذين الجنسين الذي ياتي رطوبة العين فيخالطها من غير ان [illegible] فيسمى الاحمر فهذا اما قاله في الالوان
البسيطة واما المركبة من هذه فقال فيها انه متى مازج اللون الاحمر البراق اللون الابيض كان منه لون الاحمر المشرق ومتى مازج
اللون الاحمر اللون الاسود كان منها اللون الارجواني فاما اللون الذي يسمى المظلم فيكون من اختلاط هذه الالوان واحراقها
ومخالطتها اللون الاسود وغلبته عليها واما اللون الاشقر فيكون من امتزاج الاحمر المشرق والاغبر واما اللون الاغبر
فيكون بامتزاج اللون الابيض والاسود واما اللون الاصفر فيكون من اختلاط اللون الابيض باللون الاحمر المشرق
واذا خالط اللون الابيض البراق الاسود المشبع كان منها اللون الاسمانجوني والابيض كان منهما اللون الازرق
واذا اختلط اللون الاشقر اللون الاسود حدث منهما اللون الاخضر ثم قال وجميع ذلك كان قبل حدوث العالم الا
انها كانت غير معتدلة لا نظام لها ولا ترتيب فلما حدث واستوى العالم ونظم اعتدلت جميع الاشياء وانتظمت ثم قال
وخلق الله تعالى النفس الناطقة لا تموت وكساها بدنا ميتا وضم الى ذلك نوعا آخر من انواع النفس قابلا للتاثير فيه
آلام اضطرارية صعبة اما اولها فاللذة فهي خدعة ومصيدة توقع في الشر ثم من بعدها الاذى والاحزان وهما المانعان
من الخيرات ثم القحة والجزع وهما صاحبا الخطاء في المشورة ثم الغضب وهو الم يعسر تسكينه ثم الرجاء والطمع وهما اللذان يميلان النفس
ويوقعانها في الشر بسهولة وان كان الخالق تبارك اسمه وتعالى لما مزج جميع هذه بالحس العديم للنطق والشهوة والمنهجمة ركب
فيها ضرورة الجنس القابل للموت ثم قال وجعل الله العنق بين الرأس والصدر كيلا يتدنس النفس الالهية الا من ضرورة شديدة
وجعل في القلب افضل جزئي النفس الحس وجعل اخسهما في الكبد وجعل بينهما حاجزا وهو الحجاب وجعل النوع الذي في القلب من انواع النفس
مطيعا للنفس الناطقة ثم قال ولان هذا النوع محب للغلبة يجاذب النفس الشهوانية على شهواتها ويضبطها متى خالفت امر النفس
الناطقة واما لما كان هذا النوع من انواع النفس يحمى عند الغضب ويسخن ولم يكن يؤمن مع ذلك ان يفرط حرارته فيجاوز المقدار
احرقت به الرية من خارج من جميع النواحي لتبرده ولان الرية في طبيعتها لينة يمسك القلب في اوقات الغضب امساكا رقيقا
فيسكنه بلينها وبما فيها من التجاويف التي تقبل الهواء والرطوبة ترويح الحرارة التي فيه وان الخالق تبارك وتعالى لما جعل
النفس الشهوانية في الكبد صير فيها الزجر في الاحلام لكيلا يكون لها شركة في الحق وذلك لان هذه النفس لا سبيل لها الى الفهم فلو كان
لها الى ذلك سبيل لما اكترثت ولا عبثت به وان الطحال خلقت لتنقية الفضول التي في الكبد وخلقت الامعاء وجعلت لها
الطبقات كيلا ينفذ الغذاء بسرعة فيضطر ذلك الى سرعة الحاجات الى تناول غذاء آخر ثم قال وخلق الله تبارك وتعالى المخ
الدماغ من مثلثات ملس لا عوج فيها ومن البين انه يعني بالمثلثات في هذا الموضع الشيء قال فيها فيما تقدم ان اشكال
الاسطقسات يعني النار والارض والماء والهواء خلقت منها وان الدماغ الذي يسلبه النوع الالهي من انواع النفس يسمى ايضا
مخا ثم انه قال بعد ذلك في خلق العظام هذا القول ان الله تبارك وتعالى اخذ من الارض اجزاء نقية ممسوحة صحيحها فخلط فيها
مخا فعجنها ثم ادخل ذلك العجين في النار ثم اخرجه من النار وادخله في الماء ثم اعاده ثانية الى النار ثم رده الى الماء فلما فعل ذلك به
مرارا كثيرة جعله غير ذائب من واحد منهما ثم قال ولذلك صارت طبيعة العظام جافة ولا ينثني ولئلا يجف العظام جفوفا مفرطا جعل
حوله اللحم وربط بعضها ببعض باعصاب يتحرك وما كان من العظام يكثر تنفسه مثل جمجمة الرأس جعله حوله من اللحم مقدارا يسيرا

وما كان ليس بكثير التنفس جعل حوله لحم كثير مثل الذراعين والفخذين وانه جعل اللحم في بعض المواضع مفردا بسبب الحس
مثل اللسان ثم قال وخلق الله الفم لامرين احدهما اضطراري والآخر لما هو افضل من ذلك اما الاضطراري فهو الشيء الذي يحتاج اليه
ضرورة في الحياة فهو الاطعمة والاشربة واستنشاق الهواء واما الامر الافضل فهو النطق ثم قال بعد ذلك في الجلد انه بمنزلة القشر
على اللحم جذبت عليه بسبب النفس فاما شئون الرأس فقال فيها انها جعلت من اجل قوة الادوار والغذاء متى كثرت انفعالا
من هذه بعضها ببعض كانت تلك الشئون اكبر ومتى كانت الانفعالات اقل كانت تلك الشئون اقل واما حدوث الشعر
فقال فيه هذا القول ان النار الالهية ثقبت الجلد المحيط بالبدن فلما ثقبت ونزت من هذا الثقب النداوة التي في داخله ما كان
من هذه النداوة حارا رطبا خالصا رشح وما كان منها مختلطا مع تلك الاشياء التي حدث عنها الجلد فانه اذا خرج عن الجلد عندما
يبرز من داخل يمتد طويلا ويكون رقيقه بقدر الثقب الذي خرجت منه ولان حركته بطيئة تدافعه الهواء المحيط به من خارج
فيحتبس داخل الجلد ويتصاعد بالدفع من الجهتين كلتيهما فيتمكن لذلك اصله وان الرأس جعل كثير الشعر ليكون ذلك له بمنزلة
الوقاية من الاشياء التي تماسه من خارج وبعض تلك الاشياء البرد والحر وان الاظفار حدثت من اختلاط العظم والعصب
واللحم في اطراف الاصابع وان الخالق جعل الاظفار للانسان للحاجة الاضطرارية التي الى كونها في الحيوان ثم قال وخلق الله عز
وجل النبات لغذاء الانسان وجعل فيه نوعا واحدا من انواع النفس وهو الشهواني وان الاشياء التي يبتلع ينفذ من المعدة
الى جميع البدن اذا لطفت بالحرارة فنفذت منها ومع الهواء ايضا وذلك ان النار والهواء تتحركان بحركتين على دور الى جهتين
جميعا فاذا خرجا من الفم الى خارج دافعا الهواء المحيط بنا على دور نفذ ذلك الهواء في البدن ليتخلله الى داخل فاذا سخن ماينة (?) في البدن
خرج الى خارج البدن من تلك الطريق بعينها الى المجانس له وكذلك ايضا فان الهواء الخارج اذا تدافع على دور دخل الى عمق البدن
من الفم واذا سخن ايضا هناك خرج ثانية الى الهواء الذي من طبعه ويكون طريقه الشيء يخرج منها ويدخل الفم وهذا هو التنفس
ودخوله الى عمق البدن هو الاستنشاق ثم قال فاذا تحركت في البدن النار والهواء نحو الجلد ينفذ معهما حينئذ ما قد لطفت من
الغذاء الى جميع البدن في العروق واذا صار ذلك من العروق في كل واحد من الاعضاء غذاه بمشاكلته وذلك ان هذا امر يعم الحيوان
وجميع العالم فانه كما ان كل واحد مما في العالم يتحرك الى المواضع الذي حركته اليه بالطبع كذلك الامر في ابدان الحيوان ثم قال
فمتى كان ما يستفرغ من الاعضاء اكثر مما يجري اليه ينقص بدن الحيوان ومتى كان ما يجري اليها اكثر نما البدن وزيد وذلك ان
المثلثات ما دامت حدثا قوية بمنزلة المسامير المثبتة للسفينة فقوة البدن وجلده يكونان قويين ومن اجل ذلك تغلب القوة
كما ورد البدن سمن عند ذلك الحيوان فاذا ضعفت القوة على طول الزمان غلبت وفرقت وعند ذلك ينقص بدن الحيوان ويتشنج
وهو الوقت الذي ينحل فيه رباطات المثلثات التي في الدماغ ولا يقوى على الثبات اليها تتفرق عند التعب فيرخي رباطات
النفس وان الموت يكون حينئذ لا اذى معه البتة فتبين من ذلك ان الموت الذي يكون بغير هذه الحال وهو الكائن بسبب
الامراض موذ ثم تكلم بعد ذلك في الامراض فقال ان اجناسها الاول ثلثة احدها الكائن من زيادة الاجسام الاول ونقصانها
وزوالها ومن البين اني اعني بقولي الاجسام الارض والماء والنار والهواء وهي التي سماها سائر الفلاسفة التابعين اسطقسات
واما الجنس الثاني من اجناس الامراض فيكون عن الاشياء المركبة من الاسطقسات وذلك ان امراض المخ والعظام والعصب
والدم التي ركبتها من الاسطقسات بعضها يكون على النحو الذي قلنا ان الامراض الاول يكون عنه وبعضها يكون بخلاف ذلك
وهي اعظم امراضها واصعبها وذلك ان العصب بالطبع يتولد ويغتذي من السلوك (?) التي في الدم واما اللحم فمن الدم اذا فارقته

تلك السلوك وجمد وامّا الشئ اللزج الدسم الّذي يخرج من العصب واللحم فيلصق اللحم بالعظم ويغذو وايضاً العظم المحيط بالمخ ويسمّيه وامّا الشئ النقي الّذي يرشح من العظام لكثافتها فيغذو المخ ومتى دامت هذه الاشياء على ما وصفنا فانّ الصحّة يكون باقية للحيوان ومتى كان الحيوان بخلاف ذلك حدث المرض وذلك انّ اللحم اذا ذاب وسال مايذوب منه الى العروق صار حينئذٍ في العروق دم كثير مختلف الالوان منه وتريح ويكون بعض ذلك الدم مرّاً وبعضه حامضاً وبعضه مالحاً ويكون منه مرار وصديد وانواع من البلغم فامّا مايذوب من اللحم الّذي قد عتق وعسر ذوبانه فانّه يسود لاحتراقه ولانّه يتأكل لكل ضرب ويصير مرّاً يكون لغاية لكلّ واحد من اعضاء البدن ء امالم يتغير وربّما صار فيه مكان المرارة حموضة متى لطفت تلك الحرارة باكثر مما ينبغي وربّما اختلطت ايضاً تلك المرارة بالدم فقبلت لوناً احمر فاذا خالط ذلك اللون الاسود حدث عنه اللون الاخضر فامّا مايذيبه الحرارة النارية من اللحم الطري فيصير خلطاً مرّاً احمر مشرقاً ثم قال فالاسم العامي لجميع هذه الاصناف هو المرارة فانّما اختلفت اسماؤها بحسب الالوان الّتي تقبل كلّ واحد منها فهذا كلّ ماقاله افلاطون في اخلاط المرّة ثم انّه كتب بعد ذلك هذا القول بالفاظه وامّا الصديد فما كان منه من مائية الدم فهو افلّ غائلة والصديد هو الرطوبة الرقيقة المائية الّتي في الاخلاط والقدماء من الاطبا يستعملون اسم المائية على الرطوبات الّتي هي بالطبع مافيه على حالها واسم الصديد على الرطوبات الخارجة عن الطبيعة بسبب عفونة او احتراق وامّا الجنس الّذي يعمّ هذين جميعاً فلانّه لا اسم لها خاصّ بتسمية الاطباء مائية وامّا افلاطون فسمّاه في هذا الموضع صديداً فقال انّ مائية الدم افلّ غائلة وامّا مائية المرّة السوداء والحامضة فقوّته صعبة وخاصّة متى خالطها عند سخونتها الحرارة ثم قال ويسمّى كلّ ما كان بهذا الحال بلغماً حامضاً وامّا البلغم الّذي يخالط بعض اجزائه بكليته هواءً فيحدث منه نفاخات صغار يكون لونها ابيض ويتولد من ذوبان اللحم الطري الرطب وانّ العرق والدموع وسائر ما اشبه هذين يكون من مائية البلغم ثم قال وجميع هذه الاشياء يتولد عنها امراض وامّا الامراض الّتي هي اصعب من هذه فيتولد متى لم يتنفس الطعام لكثافتها وسخنت فوض من ذلك جوهر العضو العليل وخاصّة متى اعتلّ المخ وجميع هذه الاشياء كما قلت فيما تقدم وانّما ذكرت في هذا الكتاب جملها وامّا على الاستقصاء وبالكلام الواسع فبحثت عنها بالمقالات الّتي اراها في آراء بقراط وافلاطون ومع ذلك فيما اصفه من الشرح لما في كتاب طيماوس من علم الطب فمن اراد ان يستقصي البحث في معرفة هذه الاشياء فليقرأ هذه الكتب وامّا في هذا الموضع فانّي انّما اذكرها كما قلت فيما تقدم جمل معاني ما تقدم في هذا الكتاب فاقول انّ افلاطون قسم ايضاً الجنس الثالث من اجناس الامراض الثلثة اقساماً فقال انّ احدها يتولد من الريح والآخر عن البلغم والثالث عن المرّة وانّ الامراض الّتي تتولد عن الريح يكون على ضربين احدهما مايحدث عند عرض سدد في الرئة بسبب المواد الّتي ينصبّ اليها والآخر يحدث متى تولدت في بعض الاعضاء رياح هوائية فانّ الرئة متى لم يكن المنافذ الّتي للهواء فيها نقية لم يصل الهواء الى بعض الاعضاء اصلاً فعفنت ووصل منه الى بعض الاعضاء اكثر مما ينبغي فحدها والمها ثم قال والعلل الّتي يكون في الاعضاء من اجتماع ريح كثيرة فيها يكون مولمة لانّ هذا الريح يمدد ذلك العضو ومن هذه الامراض الحدبة والتشنج وحدوثهما يكون متى اجتمعت ريح في العصب على خلاف المجرى الطبيعي ويعني بالعصب في هذا الموضع اطراف العضل الّتي يسمّيها بقراط الوترات وامّا البلغم فنقول انّ الامراض الّتي تتولد عن الابيض منه يحدث على نوعين احدهما متى احتقن في داخل الاعضاء فانّ الامر حينئذٍ يكون كما قلنا في الّذي قبله وذلك انّ البلغم الّذي هذه حاله هو ايضاً هوائي والآخر يكون متى ورد الى ظاهر البدن احدث عنه حينئذٍ المرض والبهق وسائر العلل الشبيهة بهذه ثم قال ومتى خالط

البلغم المرّة السوداء وانصبّ الى الرأس حدث عنه المرض الّذي يدعى الالهي ومن جنس هذا المرض الاعراض الّتي تعرض في النوم ومن البيّن انّه يريد بالاعراض الّتي تعرض في النوم العرض الّذي يسمّيه الحدث من الاطباء الكابوس فهذا ماقاله في البلغم الابيض وامّا في البلغم الآخر فقال فيه مايحاذي هذا القول وامّا البلغم المالح الحامض فهو ينبوع هذه جميع الاعراض الحادثة عن الذوبان ولانّ المواضع الّتي ينصبّ اليها مختلفة صارت اسماء تلك الامراض مختلفة وقد بقي من اجناس الامراض الّتي قسمناها قبيل الجنس الثالث وهو الّذي يتولد من غلبة المرار وطيماوس يقول فيه هذا القول انّ جميع العلل الحادّة يتولد عن المرار فمتى برز الى ظاهر البدن احدث البثر ومتى احتقن في داخل البدن ولّد جميع العلل الحادّة ومتى انصبّ الى العروق حدث عنه النافض وذلك لانّه يغيظ بسبب السلوك الّتي في الدم ان يجمد ولذلك يحدث عنه اوّلاً البرد والنافض ثم انّه بعد ذلك يغلب فيسخن البدن اسخاناً شديداً ثم قال واذا غلبت البدن المرار ودفعه الى البطن حدث الذرب والقروح الّتي تكون في الامعاء وانّ البدن الّذي يحدث فيه المرض خاصّة لغلبة النار عليه يحدث فيه حمّيات الدائمة والمحرقة والّذي يعرض لغلبة الهواء يحدث منه الحمّيات الّتي تجئ بالغائبة في كلّ يوم والّذي يعرض لغلبة الماء تحدث فيه الحمّيات الّتي توف بالغب وذلك انّ الماء ابطاء حركة من الهواء والنار وامّا الّذي يعرض لغلبة الارض وهو الربع وانّ حركة ابطأ من جميعها اذا كانت غائبة وانّما يكون في اربعة اضعاف تلك فيحدث منه حمّيات الربع ويعسر خلاصه منها فهذا آخر ماقاله في الامراض العارضة للبدن وامّا الامراض العارضة في النفس بسبب حال البدن فتكلّم فيها بآخره وقال انّ مرض النفس هو جهلها وانّ جهل النفس جنسان احدهما الوسواس والآخر قلّة الادب وانّ اللذة والحزن المتجاوزين للمقدار اعظم امراض النفس وانّ ذلك قد يعرض كثيراً بسبب حال البدن اذا كانت رديّة كالّذي يعرض لمن كثر في بدنه المنيّ السيّال بمنزلة شجرة قد كثرت اثمارها ثم قال وقد يحدث امراض في النفس من البلغم الحامض والمالح ومن المرار متى انصبّ الى ثلثة مواضع الّتي للنفس فيكون بعض ذلك سبباً لخبث النفس ورداءتها وبعضه سبباً للقحة والجبن وبعضه سبباً للنسيان وابطاء التعلم ثم اوصى بالعناية بصحتهما جميعاً اعني النفس والبدن وخاصّة متى كانا احدهما غير موافق للآخر وذلك انّه قد يعرض كثيراً متى كان احدهما اقوى من صاحبه ان يجلب على الحيوان امراضاً وانّ احد تلك الاشياء المصلحة لذلك ردّ حركات كلّ واحد منهما بالطبع على الاعتدال وانّ حركات النفس بالفكر والتعليم وامّا حركات البدن فثلث وافضلها الحركة الّتي تحركها نفسه في الرياضة واردأها ما كان بالادوية ولذلك لاينبغي ان يستعمل الادوية اصلاً الّا عند الضرورة الشديدة والمتوسطة بين هاتين الحركتين الحركة الّتي بالحمل او بركوب الدواب او السفن ثم قال ولاينبغي اصلاً ان يحرّك المرض بالدواء حركة قويّة قبل وقته فانّ حال الامراض مشاكلة لحال الحيوان وذلك انّ بعض الحيوان من شأنه ان تطول مدّته وبعضه قصيرة المدّة وكذلك لايمكن ان ينحلّ دون بلوغ المنتهى فمن حرّكها في غير وقتها فانّها مع مالاينفع شيئاً قد يجعلها امراضاً عظيمة كثيرة والاصلح اذن لها ان يلزم التدبير الى ان يبلغ منتهاها والشئ المدبّر لذلك هو الالهي مما قلنا ينبغي ان يراض خاصّة بحركاته الّتي تخصّه فانّه حينئذٍ يكون اصحّ واقوى كما انّك ان استعملت في النفس الّتي تحت الغلبة وفي النفس الشهوانية الرياضة الّتي تخصّها واهملت النفس الناطقة قويت النفسان البهيميان واضعفت النفس الناطقة الّتي جعلها الخالق تعالى في الانسان سبباً لسعادته والسعيد من الناس من كانت

فيه هذه النفس اقوى انواع النفس وارتبها ثم قال فهذا تمام غرضنا واما خلق سائر الباقى فللانسان ان يعلمه بايجاز
واختصار ثم ابتداء بوصف ذلك فقال ان الخالق تبارك وتعالى خلق اولاً الرجال ممن اخطاء فى سيرته وتجاوز العدل
واستعمل الجور جعل فى الكون الثانى امراة وفى ذلك الوقت خلق الله تعالى فى الناس شهوة الجماع فجعل فى النساء الارحام وجعل
فى الرجال المنى وتكلم فى هذا الموضع فى العلة التى تسمى اختناق الرحم وهى العلة التى تبطل معها النفس وقد قلنا فيها مع سائر
الاشياء الباقية فى المقالات التى ذكرناها قبل ثم قال وجعل الله تعالى الجنس الطائر من القوم الذين عنايتهم مصروفة الى النظر
فى الآثار العلوية وخلق الجنس المشاء السبعى من القوم الذين يعدوا اصلاً من جميع التعاليم وخلق الجنس السابح من القوم الذين
فى غاية الجهل وقلة المعرفة وهذه جملة كتابه المسمى بطيماوس واما سائر رياضاته فانى احد جملها ومواقعها فى المقالات التى تعد

هذه تمت الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير الورى محمد وآله واصحابه اجمعين وبعد من طلب الحكمة من طريق طلبها
ادركها وانما يخطى اكثر من طلبها لانه يطلبها من غير طريقها فاذا طلبها من طريق آخر لم ينلها ثم يكذب بصورتها من ساعته
فيحملها على ان يجهل وذلك ان من جهل صورة الحكمة جهل ذاته ومن جهل ذاته كان بغير ذاته اجهل قال من عرف صورة
الجهل كان عاقلاً وانما الجاهل من جهل صورة الجهل قال كل شئ يجوز الاعتدال فى اى الاطراف كان فانما هو فى حيز الطور
فاذا تباعدت الاجزاء عن الاعتدال وتباعدت بعضها عن بعض ظهرت التضاد فاذا وردتها من البعد نحو الوسط اتحدت
المتضادات وصارت شيئاً واحداً الا انها اذا تباعدت من الوسط على غير وزن لزم احدى الحاشيتين الزيادة والاخرى
النقصان فاذا كان تباعدهما على غير وزن ولزمها الزيادة والنقصان كان النقصان الذى على غير مناسبة من الزيادة التى
هى غير مناسبة للنقصان ومن اجل ذلك لزم العالم الكون والفساد والزيادة والنقصان فلزمه التضاد وانما النشاة الثانية
اصلاح الزيادة والنقصان ورجوعها الى الاعتدال فيكون الخلود لانه ليس هناك شئ يضاد شيئاً فيكون الاعتدال دائماً
لكون هذا الجسم فى النشاة الثانية شبيهاً بالبسيط لانه ليس هناك شئ من الاغذية التى غذى الاسطقسات وتحيل
بعضها الى بعض لكنه يكون اللذة دائمة لانه ليس هناك ضد سقيم ويكون الفكر مستوياً لانه ليس عارض يعرضه قال
من ضبط ثلثة اشياء حتى يقوى على ضبط اعينها قوى على السياسة كلها على الخاص نحو ذاته وعلى العام نحو الكل
وهى المنطق والغضب والشهوة وذلك انه من ضبط المنطق كان حكيماً ومن ضبط الغضب كان شجاعاً ومن
ضبط كان عفيفاً ثم يستعمل العدل فى هذه الثلثة لانه فى المنطق عدل وفى الغضب عدل وفى الشهوة عدل ومن
اجل ذلك قلنا ان الطبيعة لا تفعل فعلاً باطلا لانها ليس تفعل الاشياء لجزئياتها وانما تفعل الاشياء بحركة لان
للنفس افاعيل شتى فهى تفعل افاعيلها نحو المنافع النفسانية ليكون كليات لها قال لم يرد ان ننظر الى افاعيل
الصور الروحانية انظر الى افاعيل المنطق فى الفكر وقبول الفكر منه لانه يتجشم ويروح المنطق قال لم صارت النفس
تطرب عند حركة الاوتار لان الطبيعة تحرك همم النفوس المنطبعة والبهيمية بالشبه الظاهر الطبيعى الذى هو
كالجسم لها على نحو تباعد النفس من نظم المحبة والغلبة فمرةً توحد الاجزاء ومرة تكثر وحدة فمتى حركت الطبيعة حركة

منفصلة

الثانية

الشرح

منفصلة اعنى اتصال الاجزاء تعانقت النفسان فى المحبة الروحانية واتصلت بالمرايا العقلية المنبهة لها على عاملها وتصير
الطبيعة بسيطة ومتى حركتها حركة منفصلة جذبتها النفس البهيمية الى المحبة الجسمانية وكذلك ليوفى حد الغلبة والنفس
المنطبعة تطرب وتراسى بالشبه اللطيف لا المتوحد من حد الطبيعة وذلك ان النفس لها فى ذاتها اشكال لا
يقدر ان يخرجها بالمنطق نحو الطبيعة فمتى حركها الطبيعة شبه ما عندها من الحد اعنى احساد الاوتار واوزانها تطرب النفس
بحركة تلك الاشكال بالحركات اللطيفة كالحاجب وحدق العين والتبسم وغير ذلك من حركات اعضاء البدن ومن اجل
ذلك قال الحكيم ان صورة الوتر وصلة ما بين ارسام الطبيعة والنفس وما احسن ما قال الحكيم اذ قال من احسن ان يؤلف
حركة العقل وحركة النفس مع حركة الطبيعة كتأليف حركات الاوتار حتى يتحد الجهات كان سرور العالم لذاته لذة وذكاً
محيطاً بها وسروده يلبث جدا قال الذى يحيط بالاشياء بلا تعلم واكتساب عين احاطة جوهرية باستقصاء
كنه الشئ قال انما يرى البصر صورة الشئ فى ذاته لا فى المحسوس وذلك ان صورة الشئ تنطبع فى الهواء كما ينطبع
فى المرآة وشعاع البصر يتصل بالهواء فيقبل صورة روحانية لطيفة فيبقى فى البصر كما يبقى الشئ فى الوهم قال
النوم غوص القوى فى عمق المغوص قال لا يكون اثنان بلا نهاية البتة لان جوهر كل واحد منهما ليس هو فيما لا نهاية
له قال القائم بذاته هو المحيط بالحد والذى ليس هو بقائم بذاته هو الذى احاط به الحد قال لولا ان العلة واحدة لما
كان يقع اثنان تحت اشتراك الاسماء ولا يتفقان فى جهة من الجهات الا انه لما كانت العلة واحدة للشيئين المتوافقين
منها قال لو كانت النفس جسما لم تلاق ابداً جسماً دفعة قال الا ان من شان الجسم اذا زدت عليه جسماً آخر زاد فى كميته
وثقله فلو كانت النفس جسماً ثم اتحدت بالجسم كان يجب ان يكون الجسم اثقل مما تكون اذا لم يكن فيه وقال سقراط
الرقاء كلمات تخرج من النفس الناطقة نحو الوهم اما بنوع رهبة او رغبة واما بنوع وحشة او انس قال وانما
يدرك الشئ من جهة علته المحيط به فاذا لم يكن للشئ علة فلا محالة ان الشئ غير مدرك قال ان تريد ان ترى كيف ترجع الاواخر
الى الاوائل انظر الى غاية الفساد فانه الصغر والى غاية النمو فانه الكبر فاذا فسد الكبير الى الصغير قال الكون غاية الفساد
قال ليست النفس جوهراً سوى جوهر الحيوة ولا الحيوة جوهراً سوى جوهر الحركة فالنفس هى الحركة والحيوة ومن اجل ذلك
قال من قال ان حركة النفس ذاتية دائمة الحيوة لان كل متحرك من ذاته دائم الحركة لا يموت قال الاول الحق لا يكون
الا واحداً لان الواحد لا يتحرك نحو شئ آخر خارج عنه بل هو المحرك لكل شئ واما الاثنان فكل واحد منهما يتحرك نحو الآخر ولم يجز
لواحد منهما ان يحرك جميع الاشياء فاذا لم يجز ان يحرك جميع الاشياء لم يكن مالكاً بالتمام ومتى لم يملك التمام كل واحد منهما كان
التمام خارجاً عنه فيكون كل واحد منهما ناقصاً قال الحركة المستديرة هى لجرم مستدير هو نهاية الجرم كله لان حركته على وسط دائماً
وكذلك لا يحتاج الى تبديل الامكنة لان كل نقطة منها نهاية لاختها وقدر لذوى الحركة المستقيمة الفناء والكون ولذوى الحركة
المستديرة البقاء والدوام وجعل نهاية المستقيم المستدير فهو نهاية للمستقيم وصار المستقيم محصوراً فى المستدير والمتحرك على الوسط
يتحرك دائماً والوسط ساكن دائماً فالفلك وثخنه لا يخرج منه شئ البتة ولا يدخل اليه شئ جسمانى لانه لا جسم غيره قال لو قبل
الماء السكون لكان ارضاً ولو قبلت الارض الحركة لكان هواء ولو كان الهواء حاد الزاوية لكان ناراً ولو كان النار منفرج
الزاوية لكان هواءً يريد ان الماء مطبوع على الحركة بالرطوبة التى فيه والارض مطبوعة على السكون لانها مركز الهواء والهواء منفرج الزاوية
كما ان النار حاد الزاوية قال اذ سئل هل السماء فى مكان فقال اما من طريق الاجزاء ففى مكان واما من طريق الكلية فليس فى مكان من اجل

ان الكل حينئذ مكان الاجزاء وهو ابدع متحركاً فقبل البقاء تقوية من العالم العالي ومتوسطاً بين العالم السرمدي
مع العالم السفلي الكائن الفاسد وكانت علتهما واحدة لكن احدهما بذاته والآخر بتوسط فالذي بذاته فهي
الاشياء الدائمة الروحانية التي لا تفنى واما الاشياء التي تفنى وتبلى فهي من خلق الباري بتوسط الفلك
والانواع باقية والاشخاص فانية قال اذا سئل عن الاشخاص لم صار تستحيل قال انما تستحيل من اجل
الاسطقسين الذين منها بالقوة لانهما اذا تحركا بطل الفعل فاذا خرج الذي بالقوة الى الفعل رجع كان بالفعل
فصار بالقوة فانه لا يكون شي في العالم حتى يفسد مثله دفعةً فكل واحد يأخذ مكان صاحبه لانه ينتقل احدهما مكان
الآخر وانما الاشياء متصلة كنقطة الفلك المتصلة فمتى اخذ جزء منها في الحركة تحرك الجزء الثاني الذي يليه معاً فيأخذ
الثاني مكان الاول قال الهواء جسم كالاسفنجة او كجرم الصوف المنفوش فهو ينقبض وينبسط فمن اجل ذلك صار
اذا تكون الشي انقبض له الهواء واذا فسد الشي انبسط له الهواء فيفضي مكاناً ويأخذ مكاناً وقيل اخبرونا عن البصر
والسمع كيف ادركا الاشياء بنوع كثرة او بنوع وحدة فان كان بنوع كثرة فلا محالة ان الحس متكثر لتكثر المحسوس
وان كان بنوع وحدة وكيف ادركنا الكثرة بنوع وحدة قال اذا كان الحاس والمحسوس شيئاً واحداً ليس
كما ان يكون العقل والمعقول شيئاً واحداً لانه ليس المعقول شيئاً سوى معناه ولا معناه شيئاً سوى العقل فيرجع المعقول
الى ان يكون هو والعقل شيئاً واحداً بتوسط المعنى وغاية الايضاح هو ان يوضح لك المعقولات من المعنى واما الحاس
والمحسوس فليس كذلك لان الحس انما ينال المحسوس الجزئي المتكثر لو تكثر من جهة المتوسطات مثل النور والهواء
فمحال ان يكون المحسوس هو النور والهواء قال العقل الكلي ليس شي سوى المعقولات ومعنى المعقولات ليست غير العقل
من جهة المعنى قيل هل العقل منفصل عن المعقول او متصل به قال ان العقل متصل بصورة المعنى لا بصورة الجوهر قال
ان العقل لا يألم في طلب معرفة الاشياء بل الجسد يألم به كما ان ليس يتغير الى السواد بل الجسد الذي يحمل البياض
وقيل بعض الاشياء يعقل بلا الم وبعضها بالم وتعب شديد قال ان الذي يعقل بلا الم هو الذي صورة العقل
وآثاره فيه ظاهرة لا يحتاج القوي فيها الى الغوص وطلب ما استبطن فيها وليس ذلك المعقول سريعاً واما الذي يعقل
بالم وتعب شديد فهي ما تغيب فيه العقل وغاصت في باطنه وهذا هو الذي طلب الحكماء المتقدمون وقالوا ان لم
ترض العقل وتتعبه في المسائل الكثيرة لم يصح لك المطلوب الغابر قال الكل لا يألم لانه لا يبقى بصره على سواء ذاته قال العلم
هو وقوع بصر النفس على الاشياء الكلية قال الحفظ جمود الوهم قال اذا كانت القوة الوهمية مبدعة فكل متوهم تحت
الابداع لا محالة لانه كلما طلب الوهم شيئاً خارجاً انما تتوهم بالنوع الذي هو داخل قال العشق طمع يتولد في القلب ثم يربو وينمي
فيجتمع اليه مواد من المرض فكلما قوي ذلك ازداد صاحبه في الاهتياج واللجاج والتمادي في الفكر والطمع والاماني والحرص
على الطلب حتى يؤديه ذلك الى الغم المقلق والاختلاط المفرط وذلك ان التمادي في الطمع يحرق الدم فاذا احترق الدم
استحال الى السوداء واذا قويت السوداء جالت الفكر واذا جال الفكر في اسباب ما لا يقدر عليه مع الاشتياق
المجهود في التمني اشتعلت الحرارة والتهب الصفراء واذا احترقت الصفراء تكدرت واستحالت الى الفساد
فيختلط حينئذ بالسوداء فيكون مادة لها فتقوى ومن طباع السوداء فساد الفكر واذا فسد الفكر اختلطت الملموسات
بالفساد ومع الاختلاط يكون نقصان العقل فحينئذ ربما قتل العاشق نفسه وربما مات غماً وحزناً وربما نظر الى معشوقه

فيموت فرحاً واسفاً وربما يشهق شهقة فيجد فيها اربعاً وعشرين ساعة فيحتبس في طامور القلب ويضم عليه قلبه فلا
يفرج حتى يموت وربما ارتاح وتشوق الى النظر وربما رأى من تحت فجنة فيخرج نفسه فجنة دفعة واحدة وانت ترى العاشق
اذا سمع ذكر كيف يذهب لونه ويهرب دمه قال انواع النفس ثلثة في ثلثة اماكن احدها التي به يكون الفكر
والروية وهو حسي ومسكنه الدماغ والثاني به يغضب المرء ومسكنه القلب والثالث به تشوق المرء الى اللذات التي للبدن
ومسكنه الكبد قال اذ سئل عن الحسن هو الذي اعطي قدر وزنه من نفسه وقدر وزنه من الطبيعة قال فضائل
النفس اربع وفضائل الجسد اربع بازائها فالنفس لها الحلم وللجسد التمام والكمال وللنفس العدل وللجسد الجمال وللنفس
الشجاعة وللجسد القوة وللنفس وللجسد الصحة قال يموت الاجساد ويموت الانفس وقد يموت ويحيى فاما موت
الاجساد ففتورها واما موت الانفس فجهلها واما موتها وحياتها فقد يموت في طلب العلم اذا هي طلبته ويحيى اذا هي ادركته
قال يحتاج المرء ان تصفي الفكر والوهم لانه يحتاج ان يستعمل الفكر نحو المعلوم والوهم نحو المحسوس قال لتلامذته وقد
حضرته الوفاة يا اخواني ما ادري ما اقول لكم غير اني دخلت الدنيا مضطراً وها انا اذا اخرج منها مكرهاً وما بلغت من العلم شيئاً
اكثر من علمي باني لا ادري علماً من ساس نفسه باعتدال ساس الكثرة المفترقة باعتدال لان الاعتدال هو الوحدة وما خرج
من الاعتدال هو الكثرة قال المطلق غير محصور وما هو غير محصور فهو بذاته فهو علة للذي ليس بذاته والمطلق هو الذي ذاته له وما ليس مطلق
ليس ذاته له بل محصور تحت الواحد الاول الذي لا اول له والمطلق هو الغاية المحيطة الحاصرة للكل ما ليس هو بذاته قال في كتاب
السيرة المرء الفاضل هو الذي يفعل افعاله لمقام العلة انما يفعله من اجل الواجب وما يفعله لبقاء المعلول انما يفعله للاضطرار
واما للذكر قال اذا طلب العقل صورة الشي انما يطلبه في ذاته واذا طلبت هيولى الشي انما ينعطف على الحس فيطلبها من نحوه
قال استدللنا على معرفة الخالق بالخلق كما استدللنا على مدبر بدن الانسان الذي هو خاصة الانسان بالبدن وذلك انا لما
رأينا الانسان يتكلم ويعقل ويقبل ويدبر علمنا ان فيه مدبراً وانه خاصة الانسان المحجوب في البدن فلما حصلنا بدن الانسان وجميع
جوارحه واعضائه وطبائعه ولم نجد من ذلك شيئاً يجوز لنا ان نقول انه ذلك المدبر لانا لم نجد من دمه ولحمه وعصبه شيئاً الا وهو
في حالة من احواله لا انه لا حركة فيه فلما رأينا حركة التدبير في فعل الانسان ولم نجدها بعينها في كل ما يدركه حواسنا من بدنه علمنا ان
فيه مدبراً محجوباً عنا غير مدرك بحواسنا وعلمنا ان المحجوب عنا هو الانسان لا الذي يؤديه الينا الحواس الذي هو زمام
الاعضاء ومدبر البدن اذا ظهر تدبيره في جميع البدن ولم نظهر هو بسببه وكذلك لما رأينا التدبير في امر العالم كله فانما شهد
لنا العالم كله ان له مدبراً ليس من شكله ولا من جنسه وعلمنا انه لا يخلو جميع الخلق ولا تقوم دونه وشهد لنا تدبيره انه قادر
حكيم فالنفس لا يدرك الاشياء الا باداة الجسد وجوارحه وحواسه وهو نسبتها من الجسد منزلة المسجون الذي يؤدي اليه
غيره الاخبار ولو ان النفس عرفت الاشياء بذاتها استغنت عن جميع الآلة فذلك دليل ان لها صانعاً ركبها في الجسد
قال ان قال قائل العقل يعقل ذاته اولا فان كان يعقل ذاته فبذاته يعقل ذاته او بغير ذاته فان كان بذاته يعقل ذاته
فقد تجزى وان كان تعقل ذاته بغير ذاته فليس اذاً هو عقل وان كنا لا نعقل ذاته فهو الجاهل الجواب انه ليس هناك عقل ومعقول
بل العقل والمعقول شي واحد وقد قيل في غير ذات العقل ان كان كل معقول مبسوط فهو العقل شي واحد وانما قلنا ان العقل
يعقل ذاته بانه مبدع فقط لانه كلما طلب العقل فهو ذاته شي واحد وذلك انه اذا طلب الصورة يعطف على ذاته فاذا طلب
هيولى الشي انما ينعطف على الحس وقد ذكر هذا في كتاب طيماوس حيث قال ان العقل اذا طلب الهيولى طلبها بتوسط

واذا الطلب الصور انما يراها في ذاته قال في كتاب فاذن كما ان الشيء الذي بالفعل لاشيء بالقوة وكذلك الشيء الذي
بالقوة لاشيء بالفعل فاذا كان هذا هكذا فالشيء شيء ولاشيء واللاشيء شيء ولاشيء فلا محالة ان اللاشيء موجود في ابداع الشيء اعني في ابتداء
صورة الشيء فمن اجل ذلك لا يستطاع ان ينفي الا بعد اثبات شيئيته قال ليس الاجزاء يفعل في الكل بل الكل يفعل في الاجزاء كالفرس
فانه ليس القوائم التي يمشي بل الفرس يمشي بالقوائم قال كيف يخطي الطالب ما طلب من العلوم فقال من افق الوهم الذي من
جهة الفكر اذا استعمله من جهة المصور او من افق المصور نحو الوهم اذا استعمله من جهة الفكر قال اذ سئل هل للباري قوى
مختلفة او قوة واحدة فيقال ليس للباري تعالى قوة ولا قوى بل ايّنيّة كل قوة من جهة المبدعات لا من جهة ذاته قال اذ
سئل العقل أيعقل ذاته قال ليس يعقل بل هو معقول فقيل له فيعقل العقل انه معقول فقال ليس ان يعقل انه يعقل ذاته بل هو
عقل نحو ذاته ونحو ما تحته ونحوه الابداع ايضاً فان العقل يعقل ذاته يكون الهوية اذا غير الذات ويكون الذات معقولاً والهوية
عقلاً هذا محال وقيل لم العقل الذي جوهري او شخصي فقال من جهة شخصي واما الجوهري فهو الاول الكلي وهو النور الذي في المحسّ
قال حد النفس بدو حركة ما خارج والطبيعة بدو ما حركة ما داخل قال انما صار ذلك العالم لا يزول لانه ليس له اضداد اضداد
هنالك ولا عدم ما ليس له حد قال القائم بذاته هو الذي حده داخل فيه والذي ليس قائماً بذاته سوى الذي حده خارج
عنه قال ليس بمدح ولا منكر الا وهما متفقان في ذلك المعنى لقولهم في هذا الشيء ابيض وقال الآخر ان هذا الشيء ليس بابيض
وكلاهما اتفقا على انيّة الشيء فانما اقرا في انه ابيض او ليس بابيض فان لم يتفقا على الموضوع لم يكن لهما مجادلة على المحمول
قال من حد الاشياء التي في الصناعات باحد حدودها من مباديها وغاياتها كحد الطب فانه صناعة في الاجساد الطبيعية
الحساسة اذا هي سقمت غايتها البرء قال الفعل ليس هو ابتداء خروج الحركة بالقوة بل ابتداء ظهور الحركة بالقوة قال الحد
الطبيعي هو الجامع للقوة والجسم معاً قال الجوهر هو الذي لا يزاحمه في ذاته ضد قال القياس هو توسل الفروع بالاصل
الذي من طلب تلك الفروع وجدت في ذلك الاصل قال ما بال النار اذا كانت حارة بالجوهر لا تحرق كما يحرق اجاج
فقال انما تحرق ما فيه الحرارة فيها بالقوة وانما صارت هي لا تحرق لان الحرارة هي بالفعل قال ليست الاجزاء تبعث الكليات
بل الكليات هي التي تبعث الاجزاء ولكن قد يستدل بالجزئيات على الكليات لانها تبعها قال النفس صورة واذا كانت صورة
فهي اول فاذا كانت اولاً فهي بلا متوسط واذا كانت بلا متوسط فهي ايضاح ذاتها واذا كانت ايضاح ذاتها فهي دائم
الحركة واذا كانت دائم الحركة فهي لا تموت وانما يقال ان النفس تموت من تلقاء العرض واما تلقاء الجوهر فهي لا تموت
قال المنعوت ينعت بنعت فان كانت النعت ينعت بنعت آخر فلا محالة ان النعت والمنعوت شيء واحد
فان كانت الحيوة يحيي حيوة اخرى فهي حيوة وحياة والحيات دائم الحركة لا تموت فالنفس لا محالة لا تموت قال كل بسيط
فهو مع الزمان وكل كون ففي الزمان وكل ما هو مع الزمان فبسيط فكل ما هو في الزمان فمركب قال الحد اداء العلة
في المعلول بنوع منطقي قال الواحد المتكثر لا يجوز ان يكون بلا نهاية لان الكثير متناه واذا كان الكثير متناهياً فنهاية الكثير
حينئذٍ هي نهاية الواحد فيلزم حينئذٍ للواحد النهاية من نهاية الكثرة قال محال ان يكون العقل بلا نهاية والجوهر
متناهياً لانه اذا كانت قوة الجوهر بلا نهاية فلا محالة ان الجوهر بلا نهاية لان القوة عن الجوهر لا الجوهر عن القوة قال
النفس قائمة بذاتها من اجل انها ليس محمولة ولا مركبة قال في كتاب فاذن ان تجزّأ الجزء فليس بجزء وان تجزّأ الكل
فجزؤه لا محالة متجزّئ لان كل ما تجزّأت كليته فيتجزّى بجزئه لا محالة قال الخط من نقطتين والسطح من خطين والجسم

من

من سطحين فلا محالة ان علة الخط النقطة وعلة السطح الخط وعلة الجسم السطح فالعلة الاولى جوهرية محضة وسائر
العلل من العلل الاولى قال اذا تخلخل الجسم كبر وذلك لان الجسم يتكاثف والكبر اذا تجسم صار على نصف ما كان وهو متخلخل
فان قال انكم تزعمون ان العالم ملآن لا خلاء فيه والشيء الصغير بقدر شبر اذا تخلخل صار شبرين فالشبر الثاني كيف يكون
لا في مكان وان كان يكون في مكان فاين المكان والمتمكن اذا كان في شبر وصار في شبرين اين مكان الشبر الثاني والجواب ان
القدماء قالوا انه ليس يكون شيء حتى يعدم مثله في العالم ولا شيء يعدم حتى يكون مثله في العالم دفعة وكل واحد يأخذ مكان صاحبه
بل انما الاشياء متصلة كالفلك المتصل فمتى اخذ جزء منها في الحركة تحرك الثاني الذي يليه معاً عيناً بعينه فيأخذ الثاني مكان الاول دفعة
واجاز هذا افلاطون الا انه قال نقول اشد استقصاء من هذا ان الهواء جرم كانه الاسفنجة الذي تقابله الغيم او كجرم الصوف
فهو ينقبض وينبسط فمن اجل ذلك صار اذا يكون الشيء ينقبض له الهواء واذا انفسد انبسط له الهواء فيعطي المكان ويأخذ المكان وسئل
متى يتحرك البحث فقال اذا قطعت الطبيعة نظام فعلها واما ما دامت الطبيعة على استقامة وشرح من فعلها كان البحث لا يتحرك قال
الواحد صورة لانه ينبعث الشيء واذا كلما قرب من صورة الشيء بعدت من ضده فهم ذا يوف الضد اجاب فقال اذا من جهة الشيء
قريب من ضده واذا كنت اقرب من جهة الصفة فانك ابعد من جهة الضد والضد ضدان ضد بالجوهر وضد بالفعل كالنار والحار
جوهرهما شيء واحد فهما متضادان من جهة الفعل وربما يتضادان الجوهرين وكذلك السواد والبياض من جهة الكيف هما جوهران
متضادتان الا انهما ليسا متضادين بالنوع الاول بل بالنوع الثاني قال الانسان هيولى كما ان سائر الاجرام هيولى للانسان
قال الحس هو الشيء وهو غيره من اجل انه متجزئ فصارت الغيرية فيه بغير الهوية والعقل هو الشيء وهو غيره لان تجزئته بغير تجزئة وبعد فان
العقل شيء واحد قال اذا اردت ان تطلب جزء العقل بالايضاح في الحد فانظر جزء العقل في ذلك الحد قال اول ما يركب انما هو من
القوة والفعل قال لا يكونا جزء جزء الآخر حتى يختلفا في الصورة فيكونا تحت الفعل ثم يكون الفعل كالجنس لهما قال لا يخلو الفصل
من ان يفصل الشيء اما الى شيئين متساويين واما الى شيئين غير متساويين فان فصلهما الى متساويين فليس يفصلهما بخاصة
وان فصلهما الى غير متساويين فليس يفصلهما بخاصة وان فصلهما الى غير متساويين فبخاصة يفصلها فان قال قائل
وكيف انفصال شيئين متساويين بغير خاصة قال من تلقاء الهيولى لا من تلقاء الصورة قال الذي هو قائم بذاته
وتماميته خارجة عن ذاته فتماميته ليس هي جواهر بل هي اعراض وليس تعال لم ابداً لا بعد شرطية والشرطية
ابداً خارج عنه قال الفصل الجوهر الى غيره وغيره والى آخر وآخر ولو فصله الى غيره وغيره لم يكن الجوهر الجوهر قال القائم بذاته
هو الذي جوهره مستوفق لحده والذي ليس قائماً بذاته هو الذي حده مستوفق لجوهره فمن اجل ذلك صار الذي بذاته فوق
الحد وصار لا محدوداً الا انه غير محدود لان ما بين المحدود وغير المحدود فصل لا ما هو غير محدود لا تدل على شيء ولا على ذاته كالاعوجاج
الذي هو غير محدود فالذي فوق الحد محيط بالحد والمحدود وغير المحدود قال كل شيء في العالم موزون فاذا كان موزوناً فحسن
وانما صار قبيحاً وحسناً اذا قارنته الى التصرف لاختلاف الملكة واتفاقها قال الحكيم فاضل بالطبيعة والمتحكم
فاضل بالصنعة قال لا جزء في الملكن والمجادلين يكونون في المدينة لان منهم تحدث اراء الردية قال الجوهر تجزئة المنطق
وليس يتجزأ الجوهر في ذاته وانما جزاه المنطق من جهة الكمية والتشخص وكل من اجزاء الكمية والتشخص هو من جهة الجوهر كلي
غير متجزّ للكل الاول الذي قبل التجزئة الا ان المقدار الشكل والكلي هما اللذان وقع عليهما التجزئة المنطق من تلقاء الكمية
والشكل ولا تجزئة من تلقاء الجوهر قال كل ما حد بحد طبيعي فان ايضاحه في حده وكل ما يحد صناعي فان ايضاحه خارج عنه

قال موت الانفس الجزئية وعدمها في العالم الكياني قال الضد لا يدخل على ما هو بالفعل فيفسد ما هو بالفعل
قال لابد للاشياء ان يكون بالنهاية او بلا نهاية فان كانت بلا نهاية ليس مبدعاً لان الذي يقول
ان الاشياء بلا نهاية انما يقول بالدهر والدهر لا كمية فيه لان كلما فيه لا من اجل ان يكون متناهية فينقطع الكم
في النهاية نحو الذي هو بلا نهاية ولابد للاشياء ان يكون من اجل او لا من اجل فان كان من اجل فالكم لا يجوز عن امرها
ليس هو من اجل قال كل ما كان على مجرى الطبيعة فهو معتدل موزون وكل ما هو على خلاف مجرى الطبيعة فهو
غير معتدل ولا موزون قال ان ههنا قوما قالوا ان الجزء لا يتجزى وقال آخرون ان الجزء يتجزى الى ما لا نهاية وكلاهما
قد غلط لان الجزء لا يتجزى البتة والا فليس بجزء فان قالوا انه يتجزى الجزء غير الجزء بلا نهاية فليس الا فراغ غير الاجرام وهذا
باطل لان في ذلك ابطال الاجرام فاما الذين قالوا ان الجزء لا يتجزى فقد صدقوا لان الجزء نهاية جزء لا يتجزى الا انه هو الجزء
وانما ارادوا يتجزى الى ما لا نهاية الجسم والجسم قد يتجزى الى ما لا نهاية من جهة ويتناهى من جهة فاما من جهة العقل فانه
يتجزى الى ما لا نهاية له واما من جهة الحس فانه يتناهى والعقل قد يجزى الشيء حتى يرجع الى البسيط وذلك لا يجزئه
فان قالوا ان الاشياء الاجسام شانها عن العدل الذي يعطي كل حق خلقه اي جسم هو قال ا ذو قدر
او غير ذو قدر ان كان ذو قدر فمتناه وبطل اللانهاية وان كان غير متناه فغير مدرك وان كان غير مدرك فكلامي في عالم
المجهول قال لابد من اول معقول فان كان هذا الاول وقع بالفعل المحض بطلت الزيادة والنقصان والنشو والنماء
وكانت الاشيا كلها في غاية التمام وان كان وقع هذا الاول بالقوة المحضة بطلت الاشخاص والصور والتكثر
فلا محالة ان الاول واقع بالذي في الفعل والقوة فظاهره فعل وباطنه قوة فهو نهاية الهيولى والصورة صورة من جهة
انه فاعل وهيولى من جهة انه قابل وفي كتاب آخر فهو قابل من جهة ما هو فيه بالقوة وفاعل من جهة ما فيه بالفعل قال
من يريد ان ينظر الى افاعيل فلينظر الى فعل المنطق في الفكرة وقبول الفكرة منه كيف يتجسم الفكر وروح المنطق ايضاً ومن
يريد ان ينظر الى شيء كيف هو صورة وهيولى فلينظر الى الصناعة كيف ظاهرها جوهر منطقي اي الهندسة وباطنها
مجانيقي اي جر الاثقال قال لم صارت النار القليلة تنمى فيصير كثيراً اجاب فقال ذلك لان النار القليلة يخرج في
الهيولى من النار بالقوة حتى يوجد بذاتها فيكثر لانها يصير بالفعل قال انما صارت العالم فاضلاً بذاته لانه مصور ومتمم
غاية كل شيء لا يحتاج الى غيره لان الصور غير خارجة عن ذاته قال الهيولى ثلثة الاولى لا صورة لها والثانية لا هيئة
لها والثالثة هي الاسطقسات كذلك في الصور الثلثة اثنان مبسوطتان وواحدة مركبة فاما المبسوطتان فالمنطق
يتجزى عندها واما الثالثة فلا يتجزى عندها المنطق قال عالم العقل علمي وعالم النفس قولي وعالم الطبيعة فعلي
قال الفعل هو الشيء الجسماني الذي للطبيعة في غاية حركتها واما القوة فهو الشيء الروحاني الذي للطبيعة في اثر حركتها
ليس للمانع عينها هذا هو الفصل ما بين القوة والفعل قال في كتاب افراطيس المنزل منزلان منزل تمي العقل ومنزل
تمي النفس ولو اردت النزول للنفس لاخترت منزل العقل واما في صلاح الناس فالنزول في عالم النفس اصوب قال
الواحد واحد من جهة الكثرة في الحس والاثنان اثنان من جهة الفصل قال اذا لزم التميز يلزم الفصل فالواحد
لا يلزمه التميز لانه بذاته وانما يلزم الاثنين لطلب الفصل ابداً قال الحد ليس ببسيط ولا جسماني وما ليس بسيطاً ولا
جسمانياً فقد يكون بين الجسماني والبسيط والحد فوق الجسماني وتحت البسيط قال ارسطاطاليس ليس يرد على

زينون السوفسطائي في الكل انما هو غاية الكثرة وغاية الكثرة لا يكون كثرة ولا يكون كثرة وانما هو وحدة قال تصعد في جنس
الكم الى جنس الكيف الى جنس جنس الجوهر ترى الحق بكماله قال اعتدال الحرارة الغريزية بسبب الحلاوة والنورية واللين
والملوسة وطيب رائحة واعتدال الحركة واستواء العضو قال قال فيثاغورس ان الدهر متصل واذا كان متصلاً فلا
محالة ان الزمان متصلاً فلما كان هذا هكذا علمنا ان من طلب علم الزمان من الاولين انما طلبه من نحو مقادير الحركة لان
المقدار من والي وانما قلت اما في الزمان بالنوع الاول النفساني ومن قال نحو مقادير الحركة فانما قال بالنوع الثاني الطبيعي
وقد جمعتها ليكون اشد بياناً وايضاحاً لان الآن الزماني هو الدهر الذي تجري عليها الحركة فيكون ماض وآت فنفس
الوقفة التي هي الآن بين الماضي والآتي عدد الحركة وهو بعد ولا بعد لان الحركة الكثيرة والقليلة الزمان هو الذي يعدها فالزمان
ليس هو حركة الفلك كما ظن بعض من قال من الاولين لان حركة الفلك مختلفة لحركة السماء والشمس والقمر وسائر الكواكب
والزمان ليس يختلف ولو كان كما قالوا ان حركة الفلك وجب من هذا ان يكون الزمان يعرف بالزمان لان الحركة انما تعرف بالزمان
فان كانت الحركة هي الزمان فلا محالة ان الزمان يعرف بالزمان واذا كان هذا هكذا فالزمان يخالف بعضه بعضاً والدليل على
ان الحركة ليست من الزمان السرعة والابطاء لان السريع الحركة والبطيء الحركة انما تعرف بالزمان والزمان يعد ولا يعد والحركة تعد
ولا تعد والحركة من باب الكم فلا محالة فالزمان مؤلف من اجزاء وليس كالعدد والكم الذي هما غير الاجزاء فقد بان وصح ان سرعة
الحركة وابطاءها انما تعرف بالزمان فالزمان عدد الحركة وليس الحركة لان الحركة القليلة والكثيرة انما تعرف وتعد بالزمان لان
الحركة ما لم تكن في هيولى فانه لا يلزمها الاتصال والانفصال ويلزمه الاتصال والانفصال لم يلزمها الزمان والاتصال
والانفصال وهما الزمان المقادير على ما ذكرنا فقد بان ايضاً من هذا القول ان الزمان بالنوع الاول هو بين بين وبالنوع
الثاني هو اشكال مقادير الحركة بعدد السرعة والابطاء وتقول في المكان هو حيث المحيط والمحاط به اي المكان ليس شخصاً قائماً
بذاته مبايناً للشيء الذي هو مكان له والفاضل افلاطون يقول ان المكان هو بعد لا شكل له ولا كيفية قابل للاشياء ذوات
الاشكال والكيفيات قابل لها واحد العدد واحد من غير ان يتغير بعد حالة قال في كتاب طيماوس ان الهيولى والبلد شيء
واحد فان كانت الهيولى هي البلد والبلد هو المكان فلا محالة ان افلاطون يريد بقوله هذا كقول سقراط ان العقل مكان
للصور الطبيعية ومن اجل انها القابلة وانما كان لا شكل للمكان ولا كيفية هو الموافق الخارج عن المتمكن قال ان الافق
بسيط من قبل انه الشكل الشبيه بالشكل المسطح من جهة المتمكن يقبل الاجرام بلا تغير ولا استحالة وهو افق الهيولى الكلية
لانه حد بسيط الذي هو فيه كالماء الذي في الاناء كذلك انا لا نقول لان الماء في جوف الخزف وهو حد الماء والخزف للصورة قابل
للشيء بل ان يقبل ولا ينتقل لانها في النهاية المحيط بالجسم المحاط به المتحرك اعني الاحاطة الباطنة البسيطة من المحاط به
الذي هو مشتمله ودائماً يتجزى المكان نحو المتمكن فاما نحو ذاته فغير متجزى لان مكان المكان النفس مكان الاجرام المكان فهو
فالمكان هو الطرف الذي بين النفس والمتمكن قال في كتاب فاذن المكان بين الروحاني والجسماني ذاكر انه هو بمنزلة
وذكر من فيثاغورس في مقالة الحروف ان فيثاغورس قال ليس شيء في المكان بالنوع الاول الا النار فقط فاما سائر
الخليقة فانما هي في المكان بالنوع الثاني وقد اجاز المعلم الفاضل هذا القول واوضح لنا المكان وذلك انه قال لو كانت
الاشياء في المكان الاول على مثل ما عليه المكان يلزم ان ينتقل المكان في بعض الاحايين مع المتمكن قال البحث هو الذي
يكون بذاته دفعة بلا سبب متقدم ولا روية قال ان الاشياء قد يكون في سطح الارض الذي هو المكان بالنوع

الجسم السماوي

الثاني وقد يكون اشياء في اماكن بنوع ثالث وهذا النوع الثالث ينتقل مع المنتقل واما المكان الذي مع النوع الاول
فهو الافق البسيط الا انه بالخط اذ هو كالخط الجسماني بل كالخط النفساني وهذا من الاقاويل صحيح وحده الفيلسوف عن القدماء ثم
جميع ذلك بين حدين واوضح المكان بحد عقلي طبيعي قال في هذا ايضاً انه قد يكون الشيء في المكان الذي هو الافق بنوع الاول وفي
المكان الذي هو بنوع ثان وهذان المكانان ينتقل فيهما واما المكان الثالث فهو كالعرض ينتقل مع المنتقل والمكان الاول هو الطبيعي
والثاني هو الشبيه بالطبيعي وليس بطبيعي والثالث عرض الآن هذه الثلاثة يجمعها حد واحد وهو حيث اتصال المحيط والمحاط به
والسماء من المكان الاول للاجرام اللازمة للارض والسطح هو المكان الثاني لاحد الجهتين من المتمكن القابل لكل شيء الذي لا شكل له
من هذه الجهة هيولي قال اذا ارتفع القابل ارتفع الفعل لان الفعل انما يرى في القابل لا في الفاعل قال ان قيل ما علة الكثرة قلنا
الوحدة فان قيل ما هو علة هبوط النفس الى هذا العالم قلنا الاستطاعة لان الاستطاعة تعمل في الخاستين والاضطرار
يعمل في خاستية واحدة قال انما هو فكر وتصور احدهما نحو الجواهر الباطنة والآخر يميل على الاعراض الظاهرة قال كلما له خاصة تفصله
من غيره وتلك الخاصة هي غيريته في الواحد ولذلك قال فيثاغورس ان الواحد هو هو لا غيرية فالي صحة يلزمه والصفة بنوع
غيريته والواحد الاول صفة نحو جوهره لا نحو غيريته اللازمة للشيء يضطره الى انه معلول لان الغيرية الكم الدال على العلة والشيء الذي
لا غيرية يلزمه فهو العلة لا محالة قال الكم موجود ابداً في الهيولي والكيف موجود في الصورة والاعتدال كما في الصورة والهيولي
وانما يتضاد الاشياء في الهيولي من اجل المجانسة لان كل شيء من الاشياء هو اشد مطالبة ومغالبة على ما يجانسه من الشيء
الذي ليس مجانساً له قال تركب العالم على خلاف مجاري الطبيعة بطلب مجرى الطبيعة وشبه بها قال النفس من خمسة
اوائل وهي الجوهر والهوهو والغيرية والحركة والسكون فالهوهو المعقولات لانها لا تتجزى والغير المحسوسات لانها تتجزى فكما كان
ذلك كذلك صارت النفس من المتجزي واللامتجزي قال قد ظن كثير من الناس حين قلنا ان النفس دائمة الحركة لانها لا
تسكن والحركة الدائمة هي السكون لانها على حال واحدة لا تتغير ولا تتغير دوام على حركة واحدة فهو سكونه قال المكان مثل العالم وعلى
شكل العالم فلذلك ليس فيه خلاء قال ليس يلتذ في الحاسيتين وانما يلتذ في النقطة الاعتدال وان يلتذ في الحاسيتين لم
يلتذ الا قليلاً حتى ينقص قال قيل ان العقل والمعقول شيء واحد قال لان العقل الذي بالفعل ليس هو شيئاً سوى
المعاني والمعاني ليست شيئاً سوى المعنى ولا بين المعاني انفصال فلا محالة انها شيء واحد قال الحركة انما يبعث ابداً في اربعة
اشياء في الجوهر والكم والكيف والاين لانها في الجوهر يفعل الكون والفساد وفي الكم الزيادة والنقصان وفي الكيف التغير قال
غاية الطبيعة ان يفعل الحيوان نحو افاعيل النفس قال كل مركب من طبايع اربع اثنان بالقوة واثنان بالفعل لان اللذين
بالفعل صورة مع جسد واللذان بالقوة صورة لا مع جسد ولذلك كان التضاد لان اللذين بالقوة يريدان الخروج الى الفعل
والذي بالفعل يريدان يرجع الى القوة ولهذه العلة كان الكون والفساد كالحمه فان ما فيها بالفعل يرجع الى القوة وما فيها بالقوة
يخرج الى الفعل قال الشيء اما ان يوصف بصفة من ذات فالصفة والموصوف شيء واحد واذا وصف بصفة خارجة
من ذاته فالصفة والموصوف شيئان قال انما صار الدهر دهراً لدوامه واستدارته قال اذا خرج نور البصر على غير زاوية
قائمة يرى الصغير كبيراً والكبير صغيراً ولم يبصر الاشياء على حقايقها قال انما صارت النفس في افق الحيوان من اجل ان
الحيوان محتاج الى الحركة الدائمة وان يكون في افقه يمسكه بنوع الحيوة قال الحركة انما هي لطلب وهرب والآتي طلب قيل
فان هذا هكذا فاين الجواب ان الطلب والهرب متصلان غير متباينين لا محالة لان الشيء الذي هو خبرها ولولا تلك الوصلة

كانا متباينين فذلك الشيء الموصل بينهما هو الآن فالآن اذا وقعه الطلب الذي في افق الهرب فقال القياس فعل من
النفس مبداه ظاهره يؤديك الى غاية لم تكن ظاهرة تنبئ عنها قال الحد الذي يستدل به على الشيء يستدل على ضده
قال اذا ادركنا انية الشيء من جهة العقل ادركنا لميته ايضاً واذا ادركنا انيته من جهة الحس لم يدرك اللمية لان الانية
واللمية في العقل شيء واحد وليس للحس ادراك الانية بنسبة اللمية قال الصناعات ثلاث اما ان يكون الكلام اكثر
من الفعل وهي الخطابة واما ان يكون الفعل اكثر من الكلام فهي الطب واما ان يكونا متساويين فهي الموسيقار وهي
اشرف الصناعات قال النفس اذا فرحت فلقت الطبيعة واشتدت حركتها على الدم وفار وانبثت في جميع البدن
فيحمر الوجه لذلك ويكثر الضحك باسترخاء العضلات من شدة حركة الطبيعة ومتى حزنت النفس سكنت وخمدت
انبعثة حركتها ومتى خمدت وقودها خمدت الطبيعة واجمدت الدم وضمته وجمعته حتى يخرج من جميع الاعضاء الى باطنه
والى القلب فيصفر الوجه ويشتد العضلات وينقبض فمن هناك لزمتها شدة الحركة وشدة السكون اذا افرطا
قال على حسب ما يذهب على الطالب من علم حد الشيء تقصير في موفته وعلى المرء ان يستقصي في علم الحد قال الدهر
انما هو حركة الزمان وانما ظن الاصحاب الدهر ان الزمان ممتد لا نهاية له لدوام حركته المستوية وانما دامت حركته من اجل
انه يدور على مركز فلو زال المركز قليلاً لم يدر دوراً مستوياً قال الفصل بين الفكر والحس ان الحس يأخذ الاشياء من قرب
والفكر يأخذ الاشياء من بعد فمن اجل ذلك صار الفكر ينتج قال النفس كالملك والطبيعة كالخادم يجلب الهواء الطيب
ليروحه فاذا افرزت وية النفس على الطبيعة فيطرب لها الطبيعة اخرجه ما دخلته فاذا طربت النفس تجذب ذلك الهواء
الداخل عليها فقطعته بمقادير متناسبة وجزئته اجزاء متقاربة وردته على الطبيعة من آلاتها فيصير هنالك ان يبسط الطبيعة
ونحركها حركة واحدة نشط وطرب قال الاوائل الاربعة الزمان وهو نحو الطبيعة والمكان وهو نحو النفس وهو نحو
العقل والازلية وهو نحو العلة الاولى وقيل ما اللذة قال غاية الفعل الذي على مجرى الطبيعة والقوة ابداً قال الطب
من الانسان اولاً الخلق الجوهري فان فاتك والعادي وان فاتك فالصناعي الم يزعمون ان الطبيعة لا تفعل فعلاً
باطلاً فلم لا يخرج الطفل في تمام الشهر الثالث او الرابع وقد تمت الصورة فيه والخلقة فامسك الطفل بعد ذلك الى تمام
تسعة اشهر ليكون حيواناً تاماً لانه ليست تماميته بان يتم خلق الجسد فقط لانه وان تمت الصورة فيه وتم جسده
وصار حيواناً الا انه كاللبن المتجبن لو اقلت من موضعه سال ولكن امسكته الطبيعة ليبلغ غاية الجمود ويتم حيوانيته
فيحتى اذا خرج فهو بالآلة الذاتية ان يتناول الطعام وهي علم ان يفعل فعلاً باطلاً قال كل فعل يفعله المرء عن شهوة
النفس وليس للنجوم فيه شركة فهو خير لا محالة قال الشر عدم الخير البتة وليس المرض ولا الضرب وما اشبهه بهذه الآلام
بشر بل انما هو بعض الخير وليس البعض من الخير بشر وانما الشر عدم الخير البتة فلو كانت هذه هي الشر الذي هو عدم الخير
لم يكن فيها منافع قال كل فعل يشترك فيه الكواكب فهو مركب لا محالة وكل فعل لا يشترك فيه فهو غير مركب وحيث
التركيب فهناك التضاد وحيث التضاد فهناك الشر وحيث لا تركيب فهناك الخير قال الاركان اربعة عدد ومنطق
ومكان وزمان قال خاصة الحكيم ان يحفظ ما تحت الزمان والمكان قال ان قوماً ذكروا ان الجوهر الاول فاعل بجوهريته
وجوهره لم يزل ففعله لم يزل قال بعض المفسرين هذه النتيجة باطلة وذلك ان وجود الجوهر لا محالة باضطرار موجب الفعل
واذا كان وجوب بالمفعول موجبة فالموجب ليس بموجب فلا محالة ان الجوهر بلا فعل قال ما معنى قولنا انه بذاته

فقال انه لا بنوع ولا بحال ولا يصفه بل بجوهره فقط لانه هو الجوهر المحض الذي صفاتها كلها من ذات جوهره فهو حينئذ
من ذاته فقط قال العقل عقلان عام وخاص فالعام كله خير والخاص تراه خيرا وتراه لانه للقوة الاختيارية قال السمع مجانس
للبصر والذوق مجانس للمس والشم متوسط بينهما قال الخط المستقيم ذو وسط والخط المستدير ذو وسطين قال البصر
والمبصر اثنان وذلك ان البصر لا يبصر الا بالسواد والبياض فيكون احدهما لم والآخر يفصل والهواء متوسط بين البصر
والمبصر وهو اغلظ من البصر فشعاع الطرفين يتحد بها وانما يقع البصر على المبصر في الهواء والهواء هو الواسطة الذي
يلتقيان ولولا ذلك ما ابصرت الشي النائي البعيد الا بقدر من الزمان مشاكل لذلك البعد ولكن لما صار المتوسط
الذي هو الهواء متصلاً بالبصر والمبصر قابلاً لهما   بهما صار المرء ينال الشي البعيد بلا زمان لهذه العلة التي
ذكرناه قال للنفس صحة ومرض وحيوة وموت فصحتها الحكمة وسقمها الجهل وحيوتها بان يعرف خالقها وتقرب
اليه بالرد وموتها بان يجهل خالقها ويتباعد منه بالفجور قال الجهة جهتان عامية وخاصية فاما العامية فان يعتدي ابداً الا
مع الشهوة واما الخاصية فان تنظر الاسطقس الغالب عليك فتقابله بضده قال في كتاب طيماوس ان الربوبية موجودة
في كل جزء من اجزاء العالم اعني في الحيوان والعاقل الناطق المشابه للباري بما فيه من العفاف والفضل والشرف والتشبيه
للعقل بما فيه من علم الغيب والتفكر والسيد للمولى بما فيه من الجسم الثقيل الراسب القابل للصور الوضعية قال عطية العلم
شبيهة بمواهب الله تعالى عز وجل لانها لا تنفد عند الجود بها ولكنها يكون كمالها عند مفيدها قال اللذة تحرك الشي من غير
موضعه الطبيعي دفعة والالم تحرك الشي من موضعه الطبيعي الى غيره دفعة قال اثنان   عليهما كل شي الحكيم الزاهد والجاهل
الذي لا يدري ما هو فيه قال الغضب والشهوة وكل خلق من اخلاق النفس فله مقدار يصلح حال الشخص الذي يكون فيه فان
زاد على ذلك اخرجه الى الشر لان الغضب فيشبه الملح الذي يطرح في الاطعمة فان كان بقدر موافق يصلح الطعام والزائد
يفسده الى غير الاستطاعة وكذلك سائر القوى قال الطبيعة للنفس شبيهة بالزوجة للرجل يدبر البدن كما يدبر الزوجة
المنزل تدبر ما خرج عن البدن كما يدبر الرجل ما خرج عن المنزل فان غلب الطبيعة على النفس كان كتاثير المراة على زوجها
فانتشر امر النفس وقبح نظامها وان غلب النفس كان كتاثير الرجل على المراة ووضعه اياها على رتبتها قال الوقوع في اكثر
الامور اسهل من التوقع قال حركة القوة الشهوانية تلقاء الرغبة وحركة القوة الطبيعية تلقاء الرهبة وحركة القوة الذكية
تلقاء العلة وبهذا اساس الطبقات الثلث من الناموس اما الطبقة العليا فبالحجة واما الاوساط فبالرغبة واما
السفلة فبالرهبة قال التضاد ازالة الاجزاء التي بالفعل الى الاجزاء التي بالقوة وانما صار العقل والنفس لا يضادهما الغير
لانهما بالفعل قال كل ما فعلته الطبيعة بالعادة فعلته النفس بالانس قال الفرق بين المعرفة بالشي والعلم به ان
المعرفة تذكره بما قد نسيه والعلم ان تثبت من نفسك من امره ما لم تتصور قبل ذلك قال قوة حفظ الانسان ينقص
من غيره بعد رها لان هاتين القوتين متضادتين في الشخص فالتمييز فعل والحفظ انفعال لا بد لاحدهما ان يكون اقوى
من الآخر قال اقوى الاسباب في محبة الرجل امراته ان يكون صوتها دون صوته بالطبع وتمييزها دون تمييزه وقلبها
اضعف من قلبه واذا ازداد شي من هذا   ما في الرجل نافرا بمقدار قال اللجاج انطباع المعقولات في النفس وذلك اما لفرط
حده يكون في الانسان واما لغلظ طبع فلا ينقاد للرأي قال الشراب يفعل من الايناس في الساعة ما لم يفعله المنافقة
في السنة فاذا اخذنا القدر الكافي طرى نظام النفس وقواها على حسن تصريف الاعضاء قال احق الناس تتناول

الشراب

215

الشراب من ضعف قلبه وقوي فكره فان الواجب عليه ان يتناول منه عند الغم وغلبة الفكر وذلك ان صورة
الخوف تتضاعف على الضعيف القلب عند الخوف وربما كان سبب مكاره واذا شرب منه قوي قلبه فزال اكثر تلك
الصورة عن تخيله ولا يتخلف منها الا ما يجره الشجاع في نفسه قال الطبيعة قد تفعل افاعيلها ليس نحو مبادئها ولكن لغاية
منفعة فيكون مبدأ الشي قبيحاً نحو الطبيعة الجزئية حسناً نحو الطبيعة الكلية واعني بالطبيعة الكلية العامة الجامعة وقد
تفعل الطبيعة الشي في المبدأ حسناً نحو الطبيعة الجزئية وقبيحاً نحو الطبيعة الكلية ففعلت الفعلين كليهما احدهما نحو
الخاص والآخر عند العام قال الطبيعة تعمل الخارجة والنفس تستعملها وهما مثل الحداد والسياف في السيف هذا
يعمله وهذا يستعمله قال اذا اردت ان تعرف طبع الرجل فاستشره تقف من مشورته على جوده وعدله وخيره وشره قال
الفرق بين المحبوب والمعشوق ان المحبوب يؤثره الانسان لنفسه والمعشوق لنفسه ويحبها من اجله وبينهما فرق كثير قال
ان حقيقة الشي ان ينطبع في النفس بكماله ولا يغادر شيئاً منه قال الصوم لجام النفس الشهوانية يروضها على حسن انقياد
النفس الناطقة والصلوة ايضاً لجام النفس الغضبية يروضها على طاعة النفس الناطقة قال علة عشق الشخص ان يكون في
المعشوق من القوى التي يقع بها العشق اكثر تمامي العاشق فيكون نفس العاشق تطلب تمامها من تلك القوة من نفس المعشوق
فيعيد لها فهذه علة كل عشق حسن او قبيح قال محبة العاشق للمعشوق انما هي لحسن التمام الذي فضل به المعشوق العاشق قال
يتفق العاشقان في العشق وقد يختلفان فيكون احدهما عاشقاً للآخر ولا يكون الآخر عاشقاً له اما اتفاقهما فهو ان يطلب
كلاً منهما قوة من الآخر مثل ان يكون احدهما تاماً في تاليف القوى والآخر تاماً في تاليف اللفظ فيعشق كلا منهما الآخر
واما النوع الثاني فمثل التمام فيما اجتمعا عليه في احدهما وليس في الآخر شي منه قال الفرق بين الكم اي من اشخاص
الكمية ان يكون زائداً بين كل واحد منهما والمجتمع من اشخاص الكمية يكون ناقصاً عن بعض ما يتركب فيه قال
ليس يعبد علة العلل واولي الاوائل الا نبي العصر بطبعه او الفيلسوف المبرز بما جمعه من العلم وكل من دونهما فانما
يعبد من دونه لانهم لا يستطيعون ان يعلموا موجوداً لا مركباً قال علة العلل تحرك الاشياء بسكونها وليس من ساكن
غيرها الا وله حركة ولا متحرك الا وله سكون وقال علة العلل يمسك نظام العالم وبه قوامه وكلما تركب الشي بعد من تاثيره
واثر فيه من دونه قال ينبغي ان يستعمل مشورة ذوي الرأس من طبقتك ولا يعدل عنه الى ذي رأي في طبقة
فيقول عما يحتاج اليه قال الهوية علة الكون والغربة علة الفساد قال تعلق الرفع بالوضع يسمى شوقاً وتعلق الوضع
بالرفع يسمى محبة فاتصال جميع ما في العالم بعضه ببعض انما هو بالشوق والمحبة قال جميع مسام البدن من الانسان
بامرها ينفتح بانفتاح الجفنين في اليقظة وينضم بانضمامها في النوم قال ليس شيان يتفقان في جميع الخصوصيات
ولا الكمية ومن اجل ذلك وقعت الاشياء كلها تحت الغير وليس شي خارج عن الغير الا العدد الاولي قال لا يطلب
في عالم الكون والفساد صورة على ما يتصور الفكر فان هيولا الصور فيه مستحيل سيالة غير ثابتة قال لا يزال
الشي يزيد وينقص حتى يعتدل لان العدل ما ترك للزيادة والنقصان قال في كتاب طيماوس بقدر ما يرتفع في الصور
يرى الواحد قال الذكاء سرعة تخيل الشخص ومبادرته الى الخط الوسط من حدي النتيجة وهو الذي يوجد به مقدماتها
قال الحس انما يجد الثقل في الثقيل والعقل في نفسه بلا جزم الثقيل لانه لو كان يجد الثقيل في الثقيل لم يكن انتقل الاجزاء
البتة فلما كانت فعل وثقل منه لم يكن في الثقيل بل وجود الثقيل حينئذ عند الفعل الذي ما انتقل وما الا انتقل قال

كما ان عناصر جسم الانسان الدم والمرتان والبلغم كذلك عناصر القوى التي فيها الكواكب السيارة وكذلك عليه بعضها
لبعض على حسب التمكن للكواكب السيارة وضعفها في ابتداء كونه اذا كانت النفس طاهرة في شكل الانسان كان التفريع احذق
منها بطلب الاصول واذا كان غازة كان بطلب احذق بالتفريع ولم يصدر شيئاً الا انه فكر اخلق بالاصابة قال ليس يلحق علة
العلل برهاناً وانما يلحق البرهان الاشياء الجزئية لانه انما يوصل الجزء بكلية قال النفس التي في الشخص بغالب طبيعته وليس يوف
كلاً منها الوقوف على حقها من الاخر الا بالعقل فالنفس شبيهة بزبالة القنديل والطبيعة شبيهة بزيتها فاذا زادت قوة واحدة
منها على الاخرى بطل نظامها قال الجزء وان كان متجزأ في العقل فهو غير متجز في الحس لضعفه عن ادراكه ومن اجل غلط في الجزء
طائفة من الطبيعيين وبهذا يوخذ في الحس جسم غير متجزى وزمان ومكان غير متجزين قال للنفس في ذاتها اشكال
ومعان لا تقدر على اخراجها بالكلام ويظهرها قال علة اتفاق النغمة الثقيلة والحادة في السمع ليمازجها والحادة اسرع
من الثقيلة ان السريعة الى السمع في مدة اقصر من المدة التي يحس السمع فيها الثقيلة ثم ترجع الى السمع قبل بلوغ البطيئة فيتموج
سحفظ الاشيا ومجاري طباعها وموقع بعضها عن بعض قبل اوان التفكر فيها وان كان على المعارضة على الحجة
قال السعال والعطاس انما هو نفض الطبيعة لما يوض لآلة التنفس والخياشيم كما ينفتح الانابيب فيكون كل
في الخياشيم عطسة وفي آلة التنفس سعلة قال الفواق مجادلة الطبيعة لدفع شي قد لحق لحم المعدة فيكون كل نفضة فواق
قال الجاهل يتوهم ان البهايم تعقل بجوفتها باصحابها وخوفها ما يقع بها من الصرف وهذا لا يوجد للشخص العقل لانه لا انطباع
الاشياء المحسوسة معا في الحس المشترك فان كان للحيوان يميز بفكره وصل بين المحسوسات والمعقولات وينتج من ذلك
ما يصلح من النتايج وحصله في مواضع الاعتقادات واوفق الشكوك فيه وحفظه ايضا فاذا لم يكن للحيوان تميز بفكرته
انتقل ما في الحس المشترك الى موضع الاعتقادات كالحي حس الحيوان من خارج وحفظ صورة البط واحدة فالفرق
بين الانسان والبهايم ما للانسان من استخراج النتايج والاضافات المركبة مثل ان العم مركب من الاب والاخ واما
البهايم فليس لها علم ما قبله من خارج قال قد ظن قوم ان للبهايم عقل بما راه من فرط حذر بعضها وشجاعتها وبخلها وسخائها
واعدادها ما يحتاج اليه للولادة والقوت وجميع الطبيعة التي قد استكملت النفس ومنعتها من التعلق بالعقل وصرفها
لما يتصرف فيه الاعضاء والدليل على ذلك ان الاخلاق التي في نفس البهايم انما يكون احد الضدين ولا يوجد فيها الآخر
مثل ان الحيوان البخيل لا يسخو والمحتال لا يسترسل وهذا دليل على انه يتبع الطبيعة ويسلك به مسلكاً واحداً ولو سلك حيوان
مسلكين يظن انه يتصرف ببقاء العلة وانه بذلك عاقل قال ان في وجودات كل شي تعليماً واذا وجدناه كان الاخبار
بجميع الناس غير ممكن قال الآله على ما يقول القدماء هو ابتداء كل شي وتمامه ووسطه وهو يسلك مسلكاً مستقيماً
ويحيط بكل شي احاطة غريزية ومعه ابداً
قال النفس الغضبية ابسط من النفس الشهوانية لانها كثيرة التركيب ولذلك هي اعون على الفضيلة من النفس
الشهوانية قال الفكرية والشهوانية بينهما اشتراك لا يصل الانسان معه الى تلخيصه ومعونة بالكل واحدة
على انفرادها منه لان بالشهوانية بليته ومن غلبت عليه الفكرية بالعلوم وما يقتضيه يمتنع من الرذايل وهذا الاشتراك
نسبة حروف المعجمة فانا نروم النطق بالحرف فيصحبه حرف آخر لم نرده مثل قولنا ما قال الالف يصحبها في اللفظ ومثل
قولنا جيم فان الباء والميم نطلبها ولم يمكنا تخليصها منها قال الجاهل من توهم انه يحوز بفراسته وجودة نباهة فضيلة

لان

216

لان الفضيلة لذاته الرجل بما هي على الدواب والسوية على الشباب وانما فضيلته فيما خلافه ولم يخرج عن ذاته قال في كتاب
لا يختار التام التام البتة لانه يرى تمام الصورة لديه وانما يحتاج الناقص ان يختاره لانه ليس بالتام في ذاته وما لم يكن التام
في ذاته اقتصر من يبصره خارجاً من ذاته والذي له التمام في ذاته غني لانه لا يلقي بصره الا الى فاذا القى بصره الى ذاته ورآها
التام في ذاته استغنى عن الاختيار قال اتظن انك تقدر ان توقف طبيعة هذا الشكل قال وانما صار فصل الخريف اغلظ عللاً
واصعب لانه يأتي برد بعد شدة حر فيستبطن الاخلاط وليس كذلك فصل الربيع لانه يأتي بحر بعد برد فيكون الخريف كعضو صب عليه
الماء البارد بعد سخونته والربيع كعضو سخن بعد برد عرض له فالبرد اعظم خطراً قال الصوت لا يكون الا من اصطكاك جرمين متقاربين
في القوام وان كانا متباعدين في القوام لم يحدث عنهما صوت قال السبب الخاص بالصوت لسان الحنجرة ونوازره وصدم الهواء
الخارج من الحلقوم بذلك اللسان قال الصوت يقوى اذا كان من جرمين مفرطي الصلابة ويفوت اذا كان من جرمين لينين
قال اذا عرض جسم في رطوبة ولم يلحق قراره وكان معلقاً فيها ثم فعل هذا في رطوبة اثقل من الرطوبة الاولى فانه يكون في الرطوبة
الخفيفة اثقل منه في الرطوبة الثقيلة بقدر فضل ما بين قطعتين من تلك الرطوبتين مساوي المسافة لمسافة ذلك الجسم المغوص
في الثقيل قال اذا وضع في كفة ميزان جسم من جوهر ما ووضع في الكفة الاخرى جسم من جوهر اخف منه واعتدلا في الهواء ثم امسك
بعلاقة الميزان وغوصت الكفتان في ماء رجح الجسم الثقيل على الجسم الخفيف الذي كان معادلاً له في الهواء وذلك من اجل ان الهواء غير
محسوس الثقيل والجسم الثقيل ينتقل مكانا اصغر من المكان الذي يشغله الجسم الخفيف المعادل فاذا نقص كلاً منهما ما تنحى مكانه من الماء
خف الجسم الخفيف وزاد رجحان الجسم الثقيل قال اذا كان جرم مختلطة من جرمين معلومين واردنا ان نعلم كم فيه كلا منهما وزنا كلا من
من الجرمين المعلومين في الهواء ورماه في الماء واخذنا فضل زنة احدهما الهوائية على زنة المائية وعزلنا الفضلين ووزنا الجسم المختلط في الماء
والهواء واخذنا فضل زنة الهوائية عن المائية وهو يوجد ابداً بين الفضلين فيكون نسبة ما فيه من احد الجرمين الى ما فيه من الجرم الآخر
نسبة فضل ما بين زنة المائية وزنة الهوائية على فضل زنة اثقل الجرمين المائية على الهواء الى فضل ما بين زنة اخف الجرمين المائية
وزنة الهوائية على ما بين زنة الجرم المختلطة المائية والهوائية قال الشكل والوضع برهان مع الحس بالقياس والحركة برهان وحده قال
انما يرى الجسم متحركاً اذا قطع في زمان محسوس مسافة محسوسة واذا قطع مسافة رأى كانه ما تم مثل الكواكب والظل واذا قطع مسافة محسوسة
في زمان غير محسوس لم يرَ فقط فيها قال والدليل على عظم مقدار الشمس وان كان الحس يريناها هذا الصنو ان كل شي يرد صادرها وان عظم
يكون منقطع الظل قال قد يتوهم الجاهل ان الشي الذي بالقوة كامن بكماله وهذا خطاء وانما يراد بالشي الذي في القوة انه لم يتم كونه
وانه في طريق التمام حتى يتم له الزمان الذي يتكامل في مثله فيظهر تاماً قال وقد يقال الشي في القوة اذا كان من يضاف اليه قادراً على
اظهاره في كل وقت اراده مثل كتابة الكاتب وعمل الصانع فانهما في الكاتب والصانع على غير تكون ولكن الصانع والكاتب
يكلفان اظهارهما بحركات والآت كما يوجد نظهور الاشياء التي في القوة قال الفرق بين العدد والمعدود ان العدد متناهٍ
نناسبه والمعدود لا يتناهى نناسبه وان العدد لا يتناهى والمعدود يتناهى قال من توهم ان بين وكر الحجر علواً المستلزمة بالتحقيق
بين الخطاط فقد اخطاء وانما يضعف القوة المستكرهة له ويقوى قوة ثقله فيصغر الحركة وكلي وكثر من الوقف فتوهم انه ساكن
قال انما ينعكس الشعاعات على زوايا من الاشياء الصقيلة ينقلب طالما كانت يستقيم فرى الزاوية التي يحيط بها ذلك الخط من المراة وخط الشعاع
الذي انعكس والزاوية الخارجة معادلة للزاوية التي وجبت عن الخطين المعاطسين فيصير الزاويتين على جنبي خط الشعاع الخارج
والمنعكس متساويين قال الجهال يتوهمون ان الزمان هو حركة الفلك لانهم راوا ان حركته اسرع وادوم وليس الزمان هو الحركة

ولكنه يصحب الشيء والساكن والدليل عليه انا اذا توهمنا متحركين مختلفي الحركة قد قطعا مسافة واحدة لم يجز ان يكون الفصل بينهما في الحركة
ولا في المكان لان الحركتين المختلفتين ليس في احديهما مساواة للاخرى ولو كان في السريعة مقدار ما في البطيئة وفضل منها عما ان يكون ذلك
في الخطين والجسمين والعددين وذوات الكم لاكتفيا بها فلما لم يوجد بها وكانا جميعاً قد استوعبا المكان دل على ان التفاصيل في في الكمية
ممتدة مع الاشياء شبيه بالخط المستقيم وهو الزمان والفرق بينه وبين الخط المستقيم ان الخط المستقيم ثابت الوضع غير منصرم وهذا
ينصرم مع الاشياء الماضية ويقيم على الاشياء المستقبلة وانما يعرف منه بمقايسة الى الباقي ونسبته اليه قال تبين الزمان بالسكون
اوضح من تبينه بالحركة لانك تقول اقمت عند فلان امس واكثر مما اقمت اليوم والمقام ليس فيه تفاضل في عينه لانك كنت في اليومين
جميعاً قد ينقلب موضعاً عنده وهو المقام فقد صار المتفاضل في هي الآخر فاما المرتاضون فلجوا في انكار الزمان الى انعاض الفلك وجعلوه
الزمان لانهم وجدوا فيه كمية يكون فيها التفاضل مثل ان يستقيم رجل عند رجل ساعة ويجلس عنده بعد ذلك ساعتين فيكون قوس
الساعتين يفضل فيكون الكمية قد وقعت على انعاض الفلك فقد اخطأوا بان جعلوا التفاضل بالمتحرك وانما ينبغي ان يكون فيما بعد الحركة
لا في المتحرك قال ليس العدل في الانفس صورة واحدة كما ان الاعتدال في الاجسام ليس صورة وانما يقع الاتفاق بين النفوس في باب العدل
ان يكون تاليف قوى كل نفس على احكم وافضل ما يكون عليه لما وكلت به وذلك ان القوة الفكرية وان كانت في كل نفس عادلة على افضل
ما هي عليه قوة الغضب والشهوة فان هاتين القوتين مختلفتان في نفوس العادلين لان اوساط المعاملة من الغضب واكثر مما في نفوس سياسة
الامير وكذلك الشهوة فان في نفوس ذوي الكفاية اكثر مما في نفوس الزهاد الا انه يدل على فضلهما حسن الانقياد اليهما كما يدل على اعتدال
فعال وافعال الاعضاء لمن غلب عليه قال الاعداد المتحابة اذا وقعت على طعام وشراب وغير ذلك مما يستعمله الشخصان في تاليف
ما بينهما والعددان المتباينان اذا وقعا على الشخصين افسدا ما بينهما والاقرار المشترك تبعث السرور والتلطف وكثيراً من الالفة قال
الحيوان المتعادي بطبعه عون لافساد ما بين الناس وكذلك الحيوان الالف عدل للصلاح قال كما ان شعاع البصر اذا غلظ يقيم
فيه الصور بعد مفارقته مشاهدة لم يتقص منه ذلك الروح النفساني اذا غلظ بتحول المزاج يقيم فيه الصور المتخيلة التي لها مادة حتى يتوهم
الانسان الذي عرض له ذلك انها خارجة عنه قال ادوات الفكر حفظ الصور اما حسية وهي التي من خارج واما متوهمة وهي
التي قد كان الفكر وفرضها العقل وحلت في الاعتقادات فان الفكر يستنبط ان هذه احتاج اليه يستنتج عنه بنور العقل ما يعمل به
واذا بطل الحافظة فلم يقبل بسيطاً ولا مركباً بطل عمل الفكر قال اول ما يبطل من القوى تركيب الصور ثم بسايطها فيوسوس من يره
قال الوسواس ان يكون حفظ الانسان قائماً بالبسايط لكنه يبني تركيبها ويتأمل محسوساتها فيتغير في الحس المشترك ترتيبها وينقلها
الى اسبابها ويجمع بين سوء التركيب للمعاني والاشتغال لها والزمها وتقدم حسن الترتيب في الجميع ما تقدم قال كل ما امتنع ان يكون
في الاشياء فليس يمتنع ان يكون في النفس وكل ما امتنع ان يكون في النفس ممتنع ان يكون في الاشياء قال القوة الجاذبة الطبيعية
مخالفة للقوى الجاذبة الحيوانية واحديهما في النبات والشجر والاخرى في سائر الحيوان والطبيعة منهما تعمل بالحلاوة والحرارة
الوزنية والحيوانية تعمل بالليف فانه يكون ممتداً طويلاً يحكي الاصابع في تناول الاشياء واما القوة الدافعة في الحيوان فان
ليفها بالعرض وهي تحكي الاصابع اذا عصرت شيئاً كيف التمة الموجودة للقوة المغيرة يكون مؤدياً الى مثال ما يكون اليد والاصابع
قال المكان هو الفصل المشترك بين الجسم المحيط والجسم المحاط به في مرتبة من مراتب العالم لا يتعداها قال الكرة اعظم من كل شكل
يتناهى الى خطوط مستقيمة صارت احاطته احاطتها وكذلك الدائرة قال الروح النفساني جسم لطيف بين قوام الهواء وقوام النار
يترجح ان تشكل وهو يتولد في قلب الحيوان ويتصفى بتجفيف الدماغ ومنه ينبعث الى سائر الاعضاء قال الانسان نبات سماوي

لان

لان اصله هو راسه يليها ورجليه ما فيه عنا وانما يجد به الروح النفساني الى مرتبة في العالم فوق مرتبة الهواء الذي هو منغمس فيه
وكذلك اذا ضعف الجاذب له عند زيادة السن انحنى وضعف بعضه عن بعض قال حركة النفس الى الرذائل اسهل منها الى الفضائل
لانها في الرذائل يطيع الجسم في سلوكه بطبعه معها وفي الفضائل يكرهه بسلوكها الى غير مسالكها في الطبيعة قال اول الطب اتباس
العلل والتثبت في استدلال العلة على اسبابها واختيار ما هو سهل على العليل من الادوية والتدبير لم يوضع الرغبة والرهبة من اجل
العلل وانما هي من اجل الهوى قال يعطي الزمان اكثر مما يعطيك ولا يفعل افاعيلك بقدر الامكان ولكن بعد الواجب ليبقى عليك
الزمان ولا يفقد قال الحسن من الافعال هو حسن استعمل من قوى النفس والطبيعة على مجريها الطبيعي واذا استعملت على خلاف
مجريها الطبيعي فهو قبيح قال الجواد هو الذي يعطي بلا مسألة للاحتراز عن المسألة قال الحسن هو الذي يعطي على قدر من الطبيعة
وقدر وزنه من النفس والمعتدل هو الذي يسكن كل جزء منه وسطه قال اللجاج حسن في اظهار الفضائل اذا لم يشبه حدا
قال الشراب يكشف عن المتقشع ستر التقشع وكذلك القدرة قال اعتدال الاجزاء المتشابهة يفعل الصحة واعتدال
الاعضاء الآلية يفعل الجمال قال الشجاعة ثبات القلب وصحة الحزم ونفاذ العزم سئل عن العالم محدث او غير محدث
فقال اسم العالم يدل على صفته وحاله وذلك ان تفسير العالم في اليونانية المقدر المتقن فلا يكون التقدير الا من مقدور لان
الاتقان من متقن ثم سئل أواحد فاعله او اكثر من واحد فقال ان كان الفاعل من جميع الاشياء انما هو واحد اعني الطبيعة
فالمحدث لها ليس ولاتصال الافاعيل بعضها ببعض دليل على ان الفاعل واحد قال في كتاب طيماوس ان مرض النفس جنون
الوسواس والآخر قلة العلم وان اللذة والحزن المجاوزين للمقدار اعظم امراض النفس وان ذلك قد يعرض كثيراً بسبب حال البدن
اذا كانت حالة ردية كالذي يعرض لمن كثر في بدنه المني السيال وهو بمنزلة شجرة كثرت ثمراتها قال يحدث امراض للنفس من البلغم
الحامض والمالح ومن المرتين بالنسبة الى ثلثة مواضع التي للنفس فبعضه يكون سبباً لخبث النفس ورداءتها وبعضه سبباً للتهور
والجبن وبعضه سبباً للنسيان وابطاء التعلم ثم اوصى بالعناية لصحتها جميعاً اعني النفس والبدن وخاصة من كان غير موافق
احدهما للآخر وذلك انه قد يعرض كثيراً متى كان احدهما اقوى من صاحبه ان يجلب على الحيوان مرضاً وان اخذ تلك الاشياء المصلحة
لذلك حركات كل واحد منهما بالطبيعي الذي على الاعتدال وان حركات النفس يكون بالفكر والتعليم واما حركات البدن فثلث افضلها
الحركة التي تحركها بنفسه والرياضة وارداها ما كان بالادوية ولذلك لا ينبغي ان يستعمل الادوية الا عند الضرورة الشديدة
والمتوسطة بين هاتين الحركتين يكون بالحمل وبركوب الدواب ثم قال ولا ينبغي ايضاً ان يحرك المريض بالدواء حركة قوية
قبل وقته قال ينبغي ان يكون للانسان من المال الكفاف وما لا يستغنى به قال بالعقل يدرك العلم وبالعلم يكمل العمل
فللعقل فضيلة المبدأ وللعلم شرف الكمال والمبدأ بلا كمال ضايع والكمال بلا مبدأ محال والشرف يتعلق بهما تمت

قوبل عن نسخة سقيمة محرفة ونرجو من الله ان نغتنم بنسخة صحيحة حتى نقابلها مرة اخرى

رسالة في الكلمات الحكمية الحاوية للنصايح والاداب العملية لافلاطن الالهي

قال لاتصحبوا الاشرار فانهم يمنون عليكم بالسلامة منهم قال اذا اقبلت الدولة خدمت الشهوات العقول واذا ادبرت خدمت العقول الشهوات قال لاتقصروا اولادكم على آدابكم فانهم مخلوقون لزمان غير زمانكم قال لاتطلب سرعة العمل والطلب تجويده فان الناس لايسئلون في كم مدة فرغ من هذا العمل وانما يسئلون عن تجويده قال لاتحقرن صغيراً يحتمل الزيادة قال لولم يكن في الترفه الا احتمال العادات الردية لكان كافياً فيها قال زيادتك كلمة في مخاطبة الحر احب اليه في زيادتك درهماً في اجرته قال من فضيلة العلم انك لاتستطيع ان يخدمك احد في تحصيله كما يخدمك في ساير الاشياء وانما تخدمه في نفسك ولا يستطيع احد ان يسلبك اياه كما يسلبك غيره من المقتنيات قال احاتك الى التحريكه على المكافات واحاتك الى الوعد تحركه في معاودة المسئلة قال اذا انكرت من احد شيئاً فلا تطرحه واجل فكرك في جميع اخلاقه فلكل شخص موهبة من الله تعالى لايخلو منها قال الاشرار يتبعون مساوي الناس ويتركون محاسنهم كما يتبع الذباب المواضع الفاسدة من الجسد قال اذا قوي الوالي على عمله حرك داعية ملكه على حسب ما في طبيعته من الخير والشر قال اذا صادقت رجلاً ولا عليك ان يكون عدو عدوه لان هذا انما يجب على خدامه ولايجب على مماثله قال لايكمل خيرية الرجل حتى يكون صديقاً للمتعادين قال من سعادة الحدث ان لايتم له فضيلة في رذيلة قال العقل يشير على النفس ترك القبيح فان لم تقبل منه لم يتركها لانه ليس فيه غضب لكنه ربما اصلح وقت ينبغي ان يفعل ذلك الشي فيه واحد جهة يوجد منها لانها يعطي الخير دائماً لمن توكل به قال اذا خدمت حازماً فارضه في اسخاط حاشيته واذا خدمت ضعيفاً فاسخطه في ارضاء خدمه واتباعه قال اللئام الحرية من احتمل جنايات المعروف قال العفو يفسد من الخسيس بمقدار ما يصلح من الرفيع قال اذا طلب المتناظران الحق لم يقتتلا في المناظرة لان مطلوبهما واحد واذا طلب الغلبة اقتتلا لان فيهما غلبتين وكل واحد من الخصمين يطلب ان يجذب صاحبه الى الغلبة التي فيه قال اذا اراد الجاهل الاسائة سلم الرجل ما يعجز عنه فان استعفى وترك الغضب عليه والحاعد فيه ومنعه الغضب من التفكر في العاقبة وفي هذا الوقت يحتجب العقل عن النفس ويكون النفس في تلك الحالة كالموضع المظلم الذي قد امتنع من اشراق الشمس عليه قال اذا فسد الزمان كسدت الفضائل وضرت ونفقت الرذائل ونفعت وكان خوف الموسر اشد من خوف المعسر قال الاسخياء يشمتون بالبخلاء عند الموت والبخلاء يشمتون بالاسخياء عند الفقر قال لاتحنط الامل والرجاء في كل وقت وحال فانهما يسوقان الرجل في الكثر الامر الى المكروه بسهولة قال الغضب والشهوة وكل خلق من اخلاق النفس فله مقدار يصلح فيه حال الشخص الذي يكون فيه فان زاد على ذلك اخرجه الى الشر لان الغضب يشبه الملح الذي يطرح في الاطعمة فان كان بقدر موافق اصلح الطعام وان كان زائداً افسد وكذلك سائر القوى قال الطلب في الحيات العلم والمال تحرز الرياسة على الناس لانهم بين خاص وعام فالخاصة تفضلك بما تعلمك قال اتقوا صولة الكريم اذا جاع وبطر اللئيم اذا شبع قال موت الرؤساء اسهل من موت السفلة قال لايضبط الكثير من لا يضبط نفسه الواحدة قال اذا احببت ان يدوم حبك لاحد فاحسن ادبه قال ينبغي للملك ان يبتدي بتقويم نفسه قبل ان يشرع في تقويم رعاياه والا كان بمنزلة من رام استقامة ظل معوج تقويم عوده الذي هو ظل له قال اللذة في هذا العالم اجرة للخدمة ولولاها ما اكل الناس ولا جامعوا لانه لوكان لايجامع الا من طلب الولد ولا ياكل الا المشتاق الى البقاء

بغير

218

بغير لذة كما فعل هذا اكثر الناس قال الوفاء من الملوك يجلب اليهم تقرير الرعايا بانفسها واموالها وجورهم يقبض عنهم الرعايا بانفسها واموالها وحب الملوك يحل بهجة الملك قال نسبة الملوك من الحيوان الذي يصيد دائماً ولايكاد يصطاده حيوان والرعية مثل الحيوان الذي يصطاده ويصطاد الحيوان قال الملك العزيز هو الذي يجب ان يرضى صورة السعي غالبة على الانسان المطيف به ولا يلتفت الى ما معه من المعرفة فيقدمه على غيره مثل الطبيب يفرح به العليل اولاً اذا راى تحرجه علته وحده وانكماشه في مداواته وان لم يكن معرفته في الطب حسنة وكذلك ساير الخدم قال اعداء المرء ربما كانوا في بعض الاحوال انفع له من اخوانه لانهم يهدون اليه عيوبه وقبايحه ويخاف شماتتهم فيضبط نعمته ويبرز من زوالها بمقدار جهده قال الوقوع في اكثر الامور اسهل من التوقع بها قال لاتصحب الشرير فان طبعك يسرق منه شراً وانت لاتدري قال موت الصالح راحة لنفسه وموت الطالح راحة لجميع الناس قال اظهر البشر للمنعم عليك ولعدوك فانهما يملكان رقبتك قال اكثر الفضائل مرة الاوائل حلوة الاواخر واكثر الرذائل حلوة المبادي بشعة العواقب قال النيات تعرف بما في النيات والقلوب تبصر بما في القلوب ويوب بعضها عن بعض بما فيها قال السني الحال من خاف من العدل عليه قال ليكن خوفك من تدبيرك على عدوك اكثر من خوفك من تدبير عدوك عليك قال الدولة تشب وتكتهل وتخرف واذا كان عائدها اكثر مما يستحقه الملك واتباعه فهو شابة تنذر بطول البقاء واذا كان عائدها بمقدار ما يحتاج اليه فيها كانت مكتهلة وان كان عائدها اقل مما يحتاج اليه فيها فهي خرفة مولاة قال لاينبغي للملك ان يطالب بجزية حتى يوفي الاجرة عليها والا نقص في عيون اتباعه وهان سلطانه عليهم قال من قام من الملوك بالعدل والحق ملك سرائر رعاياه ومن قام بالجور والقهر لم يملك الا التصنع منهم وكانت سرائرهم تطلب من يملكها قال اقبح ما يكون الصدق في السعاية والضيق في العذر والبخل على من عجز لحريته عن المسئلة والسطوة على من يؤمن شره قال النفس الفاضلة ترتفع عن الفرح انما يعرض لنا الفرح في شي اذا نظرنا الى محاسنه دون مساويه والحسن اذا نظرنا مساوي الشي دون ما فيه من المحاسن والنفس الفاضلة تتامل جميع ما فيه فتتكافؤ فضائله ورذائله في هذا العالم ولا يغلب عليها احد هذين الخلقين قال طاعة النفس للجسد مثل تخلية الفارس لفرسه اذا ضعف عن ضبطه حتى يعدل عن حاجته التي ركبها ويشتغل اما بالحشيش او بالرعي وتجد نفس الجاهلة راحة في ترك مجاهدتها كتلك الدابة واكثر ملاذ الدنيا على هذا قال حذق الملك بسياسته من دونه وحذق الرعية بسياسته من فوقها والكتاب والاولياء فحذقهم بسياسته من فوقهم ومن دونهم فهم اذكى فطنة قال اعرف طبع الملك من اخلاق من يغلب عليه من معاشرته وادخل اليه من خلق اقربهم اليه ان وثقت من نفسك بنفاذ في ذلك قال انظر الى المتنصح والمتقرب اليك فانه ان دخل اليك من مضار الناس فاقبل منه ما انتفعت به واحذر منه وان دخل اليك من حيز العدل والصلاح فاقبلهما منه واستشره قال المراة التي ينظر فيها الانسان الى اخلاقه هم الناس تتبين محاسنك من اوليائك منهم ومساويك من اعدائك منهم قال ينبغي للرجل ان ينظر وجهه في المراة فان كان حسناً استقبح ان يضيف اليه فعلاً قبيحاً وان كان قبيحاً استقبح ان يجمع بين قبيحين قال الحسن التام والقبح التام في هذا العالم انما هو في تاليف قوى النفس وليس هو في تاليف اعضاء البدن والوجه قال ليس يخير العاقل على الصديق لانه ان كان فاضلاً تزين به وان كان سفيهاً حمى به عرضه من السفهاء قال لاتمدح احداً باكثر مما فيه فانه يصدق عن نفسه فيكون عائد تداياه نقصاً لك قال لاتركبن امراً حتى تصلح فيه بين العقل والشهوة فان العقل وحده يخشن عليك والشهوة وحدها مردية لك قال موقع الصواب من الجهال مثل موقع الجهل من العلماء قال اذا بلغ المرء من الدنيا فوق مقداره تنكرت

تنكرت اخلاقه على الناس قال اذا احسن احد اصحابك فلا تخرج اليه بغاية برك ولكن اترك منه شيئاً تزيده اياه عند
تبينك منه الزيادة في نصيحتك قال لا تفارق طاعة الرأي والصبر في كل امورك فانك ان لم تحرز الحظ الذي تبغيه كنت قد
احرزت العذر اظهر البشر لمن منع عليك ولو بما فانهما يملكان زدك قال ينبغي للعاقل ان يتذكر عند حلاوة الغذاء مرارة الدواء
قال حركة القوة الشهوانية تلقاء الرغبة وحركة القوة الغضبية تلقاء الرهبة وحركة القوة الفكرية تلقاء العلة وبها يساس طبقات
الثلاث من الناس اما الطبقة العلية فبالحجة واما الاوساط فبالرغبة واما السفلة فبالرهبة قال اوجبت كثيراً من الملوك
الغيرة على المراتب الى ان حبوا المنازل على اهلها ومنعوا كل انسان من الخروج عن منزلته وهذا خطاء منهم يعود ضرره في ذلك
الموضع من العالم بعد مدة وذلك ان القوم اذا تناسلوا في مرتبة ضعفوا فيها الى ان يتلاشى فضائلهم قال يحتاج الملك الى ان يكون
من العامة في ستر فان انسها هان عليها والعلة في ذلك ان في طباعها ان يهين بعضها بعضاً ولا يوقره فكل من
انبسطت اليهم جرى مجرى بعضها من بعض قال الفحة في الانسان انما هي فكره عن اكثر صور ما يطرأ عليه فهو يمضيها
مستهيناً بها لانه لا يتامل مقاديرها قال حقيق على الملوك اذا عفوا عمن قتل رجل ان يجعلوا محياه في خفض قال اذا ثبتت
حجتك في المناظرة على كريم اكرمك ووقرك واذا قامت على خسيس اذاك واضطغنها لك قال فضل الملوك على حسب
خدمتهم شرائعهم لاحيائهم سننها ونقصهم على قدر اغفالها وتخطيها وذلك ان خدمة الشريعة يحركهم للعمل والى ان يعطوا من
انفسهم ما يجب عليها كما ياخذون من خاصتهم وعامتهم ما يجب عليهم قال نظام امر المملكة بالملك ترتيب اصحابه على حسب
نظام قوى نفسه قال اذا اردت سوءاً بعدوك فاستوض اخلاقه فانك لا تجدها باسرها كاملة ولا بد من ان تلحقها
النقص فادخل الحيلة اليه من غميزته فانه لا يفوتك قال الحر ذو ظلم ضعفت يده عن انتزاع ما حرك عليه فلما قصر
عنك بعث اليك تأسفه ومما ثبت في الصحيفة الصفراء لا يرتفع الحر عن احد الا رحمه الناس قال السخي يبخل عند جمع
المال ويثقل عليك في ذلك الوقت المسئلة لان طريق الجمع غير طريق البذل قال لا تظن لكل من منع ما يسئل انه
بخيل فقد يمنع من طلب السلامة من الناس ومن يكره مداخلتهم له والانفتاح ما لا يملك علقه منهم ومن يحتاج الى تكلف الاعذار
لهم والانتصار لنفسه منهم فيرى ان يغلق ابواب هذه السبل عنهم قال الفرق بين المعرفة بالشيء والعلم به ان المعرفة
تذكرك ما قد نسيته والعلم به ان يثبت في نفسك من امره ما لم تتصوره قبل ذلك قال ان استطعت ان ترى
الملك غناك عنه وليس بابك توهمه كثرة الجدة ولكن ليعلم ان القليل يقيم احوالك كما يقيم الكثير احواله فافعل فانه ادوم
لسلامتك منه قال اذا اشتملت على امر ملكه فلا تلابس لذة ولا نعماً في الوقت الذي تخلو فيه لذلك واستعمل الجد
والتدبير في الوقت الذي يهزل فيه فان دعاك في مشاكلته فيما شرع فيه اعلمته انه يجب ان لا تجمعا على الهوى لئلا يغيب
نور العقل عن تلك المملكة قال اذا خصصت بملك فلا تجره باخوانك اليك فانه ربما تغير لك فكادك فيهم بالاسائة
اليهم فان سبق اليه تقدمك لاحد اخوانك فاعلم ان ذلك لصلاحه وخوفه من زينه وانه كثير التبتل فان هذا يزيدك عنوه ويحميه
من الاقدام عليه بالسوء قال حرام على الملك السكر لانه حارس المملكة ومن القبيح ان يحتاج الحارس الى من يحرسه قال ينبغي
على الملك ان لا ينفق على العقوبات واقامة الحدود وغيره فان هيبة اهل مملكته يوجد تحت يد من العقوبة اليه
قال اسرع الاشياء ضرر الخطاء في السفينة وفي مجالس الملوك وفي مناجزة الحرب قال لا تتبع مملوكاً قوي الشهوة
فان له مولا غيرك ولا غضوباً فانه يقلق في زدك ولا قوي الرأي فيستعمل الحيلة عليك ولكن اطلب من العبيد الاحسن

الانقياد

الانقياد المطبوع القوي البنية الفرح الشديد الحياء قال اللجاج عسر انطباع المعقولات في النفس وذلك اما لفرط حدة تكون
في الانسان واما لغلظ طبع لا ينقاد للرأي قال لا يطلب الملك المحبة من الرعية فانها لنقصها لا تحب الا من يرحم ومن رحم
فليس يصلح للمملكة قال لا يجب على من لم يعلمه ابوه صناعة ولا علماً يكتسب به ان يعول اباه وان احتاج اليه قال امتحن نزارة
طبع الانسان من الجهة التي يضحك منها فان كان ضحكه من شيء حضر بالمضحوك به فهو شرير وان كان ذلك في قول او رأي فليس كذلك قال اذا
صحبت ملكاً فلا تمكن عليه بسعي ولا تبين اليه قول عدو لمهيبه دون ان تحسنه تحسيناً لا يخرجك الى اسم الكذب فيه قال استعمل
الصبر في خدمة الملوك ليس عند المكروه وحده ولكن في المحبوب ميل ان يصبر على ما وعدك به ولا يكره ما لكاره قال لا ينبغي للملك ان
يطلق الكذب في اهل المملكة الا للاخيار الموسومين بالاصلاح بين الناس المستعملين له عند تقريب ما بين المتفاوتين فان الكذب
نسبة العقاقير القاتلة التي يحتاج في الادوية الى استعمال اليسير منها فليس يطلق ملك تلك العقاقير الا للصالحين من الصيادلة الذين
لا يتبعونها لمن يقتل بها الناس قال من كانت الفضيلة في طبعه كان عمله بها في خدمة الملوك اثر عنده من الرفعة لديهم وزيادة
الاجرة منهم ومن لم يكن الفضيلة في طبعه تأسف على تقصير حاله عن حال غيره واكثر السمس بحجر بسعيه ونسب الملك الى الجهل بالترتيب
حتى يركب من الطعن على الملك اكثر مما اسراه اليه قال لا تربطن حرمتك فيغلب عليها من الاخلاق ما يسودك ان يكون في احد
من ولدك قال الانفس المرذولة في افق الطبيعة وظلها والانفس الفاضلة في افق العقل وظله قال النذل يرى ان سوالف
احسانه دين له والحر يراها ديناً عليه يقتضيه ربها والزيادة فيها قال انما صارت الشهوة اقرب الينا من الرأي لانا منذ نولد
مع الشهوة وانما تكامل الرأي فينا بعد مدة من مواليدنا فالشهوة اخص بنا منه قال الشراب يفعل من الانيلس في الساعة
ما لا يفعله المناقشه واذا اخذنا بالقدر الكافي طرى نظام النفس وقواها على حسن تصريف الاعضاء قال احق الناس بتناول
الشراب من ضعف قلبه وقوي فكره فان الواجب ان يتناول منه عند الغم وغلبة الفكر وذلك ان صور الخوف تتضاعف
على الضعيف القلب عند الخوف فربما كان سبب حكاره عظام يوصله فاذا تناول الشراب اضعف فكره وقوى قلبه
فزالت اكثر تلك الصور عن تخيله ولم يتخلف منها الا ما يجده الشجاع في نفسه قال اذا انفذك ملك في رسالة الى ملك
آخر او عدو له يحاربه ويكون في الصدق من الرسالة مصلحة مملكته وفي التحريف لها قدرها فاستمع ما يقوله واكتبه وعرضه الى الملك
فاعرضه عليه فاذا رضيه سألته ان يوقع فيه بخطه هذه رسالتي ثم صر الى الملك الآخر فاد اليه الرسالة من غير ان تظهر
على ان عندك ذلك الرسم فاذا اجابك حفظت ما اجابك به ثم اثبت رسالة الملك الثاني فاذا رضيته سألته عن يوقع
فيه بخطه هكذا اي الرسالة وهذا جوابي فيها فانه ربما اصطلح الملكان وتناكرا شيئاً تقع به الاحالة عليك سبباً لعظيم
الابارة قال استعمل مع فرط النصيحة ما يستعمله الخونة من حسن المدارات والتذلل للرؤساء ولا يدخل عليك العجب من
تفضلك على الكفاة خيفة عليك نخوة ما فضلت به قال من سهل عليه اذاعة سره من الملوك وكان يبدو في حجه
كثيراً اعاءه فاستعفه من ان يخطئ اليك بسره فان الملك ربما كان سبب اذاعة ما يودعك من اسراره وتنوط
بك جريرته قال اذا خدمت ملكاً فلا تلبس ثوبه ولا تركب دابته ولا تستخدم ما يصلح له من جارية او خادم تسلم عنده
قال سوء السيرة تزيل الملوك عن كراسيهم قال الملك السعيد من نمت به رياسة آبائه والشقي من انقطعت
عنده قال لا تذمن ما حدث الا من بعد شدة الصبر عليه واستعمال حسن المداراة له لانك مرتهن بما فرط منك فيه
قال ينبغي للعاقل ان يتخير الناس بمعرفته كما يتخير الاراضي الذاكية قال كلما قوي تخيل الحيوان زادت قوة منفعة

الابارة الافضاء على القصد والاصلاح

فی طاعة الرأی وضرره فی طاعة الهوی ولهذا صار الانسان الخیر افضل الحیوان والشریر اخسه قال اذا اردت
ان تعرف طبع الرجل فاستشره فانک تقف فی مشورته علی عدله وجوره وخیره وشره قال اذا اقتضتک
النفس جمیلاً من اجل العادة فلا تفعله حتی تقتضیک الرأی ایاه فان طاعة العادات مزولة قال الفرق بین
المحبوب والمعشوق ان المحبوب یؤثره الانسان لنفسه والمعشوق یؤثر نفسه له ویحبها من اجله قال اذا کشف الرجل
سره عن قوم لم یزل یصیب فکره ونابته فی تخیله کما کانت تحت طرفه یجر حتی یجری علیها باحسن منها واذا کشفها عمن لم
یتعلق بنفسه ولم یسنح بخاطره وجد ما غزاه منها خوفاً من ان یرفه مکافات قال اصبر علی سلطانک فلست باکثر شغله وانک
قوام امره قال لوزیره وقد رتب ساحته وبقی فی نفسی علیه ما لم یسمح معه بالطاقة فابعد الوزیر من عرفنی قول الملک وقال الطف
ربما انت اهدی الیه فسألته التلطف لی فی کلامه مرة اخری ووعدنی ذلک فی هذا الیوم الذی سئلته فیه ثم تأملت امری
وما صدر عنی الیه فوجدنی نظاهر القول قد احرزت الحجة علیه ولم اوک بینی تحریکات ناکل قولی ولا قهرتها علی میل الیه ونعطیلها فاجلبت
فکری فی ترکیب قواه والغالب علیه من الفضائل وعلمت انه لا یخلق سخص منه موهبة من ربه فوجدته حسن الحراسة لمملکته سخیاً علی
قاصده متعطفاً علی من یحرم به فالقی مقالیده الیه فاستشرت فیه هذه الفضائل ورضیت بها نفسی حتی عیرت کثیراً مما یکن فی
نفسی له واعددت له کلاماً فکلاماً لما غلب علی فیه وتحرکا لما کان علی خیله فلما دعانی وحملت بین یدیه کلمته فما انقطع کلامی
حتی احمل معارضی وامر باطلاقی قال اذا کان العشق من قوی النفس ثبت ولم یتغیر واذا کان من اجل الجسد تغیر بتغیر
الصورة والمزاج قال ینبغی ان نشفق علی اولادنا من اشفاقنا علیهم قال زمان الجائر من الملوک اقصر من زمان العادل
لان الجائر مفسد والعادل مصلح وافساد الشیء اسهل من صلحه قال لا یزال الجائر مهلاً حتی یتخطی الی ارکان العمارة ومبانی
الشریعة فاذا قصدها عطف علیه قیم العالم فاباره قال کل خلق من الاخلاق فهو نکیر عند قوم الا الامانة فانها نافقة
علی اصناف الناس یفضل بها من کانت فیه حتی ان الآنیة اذا لم تغیر ولم تخل کانت اکثر ثمناً من غیرها قال البخیل یعد جمیع
قاصدیه اخواناً وزوّاراً لکراهة ما یقتضیه تفضیلهم ایاه احساناً الیهم والکریم یتأثر علی قاصدیه لیبذل اجرة التفضیل قال
اذا ازداد دهاک بما تواصفه الناس من محاسنک فانظر فی ما بطن من مساویک ولکن موقفک بنفسک اوثق عندک من مدح
الناس لک قال الطفو شافع للمذنبین الی الکرماء قال اذا انجز رجل ما وعد من معروف فقد احرز فضیلة الجود والصدق قال
اذا حصل عدوک فی قبضتک خرج من جملة اعدائک ودخل فی جملة حشمک قال من مدحک بما لیس فیک من الجمیل وهو
راض عنک ذمک بما لیس فیک من القبیح وهو ساخط علیک قال الفضائل تجمع من یجبها علی المحبة والرذائل تجمع من
یجبها علی البغضة الا تری الصادق یحب الصادق ویستنیم الیه وکذلک الثقة مع الثقة والحسن الخلق مع حسن الخلق وتری
السارق یبغض السارق والکاذب یبغض الکاذب وکل واحد منهما حذر من مجاورة صاحبه قال من عاش وحده مات
وحده قال المصغی الی القول شریک لقائله فیه قال اذا شاورک من الرؤساء من قد وقفت علی فاقته الی رأیک فلا تکلمه کلام
امر ولا مشاور واقرح کلامک فی موضع مستفهم منه ما یسنح لک وله فیک الحاجة فی غرض کلامک علیه وان خطأک فی امارة الکثر
من خطئه فی قبول ما یحتاج الیه منه قال اذا ذکر لک رئیس خطاء کان منه واعترف به فاجعل فکرک فی الاعتذار له منه
واحذر ان تعنفه ولا تجتمع معه علی ذمه قال اذا کان طابق الکلام نیة المتکلم حرک نیة السامع وان خالفها لم یحسن موقعه
ممن ارید به قال الصوم لجام النفس الشهوانیة تروضها علی حسن الانقیاد للنفس الناطقة والصلوة لجام النفس الغضبیة

یروضها

یروضها علی طاعة النفس الناطقة لان رفع الیدین بالتکبیر انما هو استعاذة من وقوع المکروه والرکوع علی الهیئة
التی یقف بها من سمح بنفسه لمن یضرب عنقه والسجود القاء وجهه واکرام اجزائه علی الارض وهذه تروض القوة الغضبیة
علی حسن الانقیاد قال اذا اثرت تادیب احد فاقبضه علی التشرف واشوه بزادة الهیئة فانه اذا فارق زینة
الجبروة الحلب ان تکون زینته فی نفسه ولسانه قال ینبغی للعاقل ان یکون رقیباً علی نفسه فلا یستعظم الا خطاءه
ویستصغر صوابه ولا یکترثه لان الصواب داخل فی شرط انسانیته والخطاء یغیر لما استقر فی نفوس الناس منه قال
اذا استدعیت المحبة من الناس فانزل دون منزلتک من قلوبهم ولا یکشفن احداً عن زلل فان قلوب الناس وحشیة
لا تدین لمن کاشفها وان کان اقعد فی الصواب منها قال بخل العالم بافادة ما اقتناه من ثمار علمه واصوله یحمله علی
الاقتصار علیه والامساک عن طلب غیره وافادته ایاه تبعثه علی طلب غیره مما یؤثر الاختصاص به قال الفرق بین
الابانة والبلاغة لان الابانة لا تکون الا لموجود والبلاغة تکون لموجود ومفروض قال من اتی بشریعة الی سعادة
علویة فمن خالف السعادة کان منحوساً قال لیس طلاب الدنیا الذین یأخذون القوت منها وانما طلابها المکثرون
من حطامها قال طالب الدنیا کراکب البحر ان سلم قیل مخاطر وان عطب قیل مغرور قال یحب الدنیا صمت الاسماع
عن الحکمة وعمیت القلوب عن نور البصیرة قال ما ابین فضیلة الموت اذ کان سبباً للنقلة من عالم التعب
الی عالم الراحة ومن عالم الفناء الی عالم البقاء قال السکوت سلامة والکلام ندامة قال لولا ازع لصلح امر الناس
جهل غالب وامل کاذب وحرص دائب وهوی جاذب قال حقیق علی من کان عمره مکتوماً ان لا یزال وهو عمومها
قال لا تعادوا الدول المقبلة وتشربوا قلوبکم استثقالها فتدبر دا باقبالها قال ینبغی لصاحب الملک ان یحصی حال الملک فی
اقباله وادباره وذلک ان یستر خیانته ویلقاه بعد ذلک فان وجده علی انشراحه الذی کان له فالملک مدبر فان وجده قد تغیر له
علم انه مقبل قال من ادبار الملک ان تکون عطایاه تلقاء تحرک قلبه للتابع وعقوبته بسبب نفرته ومن اقباله ان تکون عطایاه
وعقوبته تحت الایجاب فی العقل والشریعة والامتحان قال ینبغی للحازم ان یعد للامر الذی یلیمه کل ما اوجبه الرأی فی طلبه
ولا یتکل فیه علی الاسباب الخارجة عن سعیه مما یدعو الیه الامل وما جرت به العادة فانها لیست له وانما هی للاتفاق الذی لا یثق
به الحزمة قال من جلس فی ظل الحجة امن من العاذل وقام عذره فیما یجنیه علیه الجائر ومن جلس فی ظل الملق لم یستقر به
موضعه لکثرة تنقله وتصرفه مع الطباع ومعرفتهم الناس بالحذقیة قال الشره هو ان یسبق من کان فیه الی
نصیب اللذة قبل نصیب الرأی فی الشیء قال غناء الملاح تحرک فیه الشهوة الطرب وغناء القباح یحرک فیه
الطرب الشهوة قال اذا استشت موضعاً وبالغت فی تقویمه فلا تنس حصة جملة العالم منه والا اضطرب علیک
من حیث لا تدری قال لما کانت المواهب فی عالم الترکیب لا تقیم علی حال واحدة ولا بد من وقوع الخلل التجأت
العقلاء بالصدقة فجعلوها نصیبة الاحداث الواقعة ویسرعوا الی افواجها وکان فی ذلک اکبر الصلاح فیما صلح لهم قال
الفاقة فساد یقع فی طبقة من الناس کمثل الورم والقرحة فی العضو فان تدارکه اهل تلک الطبقة فرفوه من الشخص
سلمت طبقتهم وان اغفلوه سار فی غیر موضعه حتی تبطل الطبقة قال یستدل علی ادبار الملک من قصد المخلصین له بالسوء
وسعوفه الی ما کان یترفع عنه من غیر ضرورة الیه واستهانته بمشورة ذوی الخبرة بامره قال الفرح بالشیء علی حسب
الثقة به قال تبکیت الرجل بالذنب بعد العفو عنه ازراء بالصنیعة وانما تکون قبل هبة الجرم قال الغضب کتابع الرای

يحركك اولاً في مصلحتك فان الصعنة تحركك في مصلحته قال الناس ثلثة خير وشرير ومهين فالخير هو الذي اذا اقضيته قبض نفسه عنك ولسانه عن سوء الذكر لك وذكر حسناً ان كان تقدم منك والشرير يقبض نفسه عنك ويطلق لسانه في ذكر معايبك وربما تعدى الى الكذب عليك والمهين لا يقبض نفسه عنك ولا يزال متضرعاً بعفوك ومودته منعرنة باستقامة امورك وصلاح حاذا انتقلا انتقل عنك بمودته قال اذا زاد مانابك على مقدار استطاعتك فاستعن بمن هو زائد من علة مانابك وتضرع كالوالد الذي لا يجد معدلاً عما يساله فان انحسامه عنك على مقدار اخلاصك له قال علة العلل يمسك نظام جملة العالم وبه قوام العالم قال الشريعة طاعة القيم والائتمار له فيما اصلح جملته وتفصيله قال حلاوة الفضائل في صدرها وحلاوة في وردها قال ينبغي للملك ان لا يطلق للصور الا بمقدار حقها من الفضائل ولا يمنعها نصيبها من الرذائل فانه ان زادها من الاشياء ونقصها من المذمومة عظمته وبعدت من الانقياد له وكان يلطفها بها اعيانها قال الساعي اقرب الى الكذب ممن سعى به قال قد يتوهم الجاهل ان السعاية هي النصيحة وليس الامر على ذلك لان النصيحة صدقك الانسان فوضه اليك اذا ازلك الحق بتوقيفه اياه والسعاية صدقك الانسان عما اقترفه بعض اتباعه وانت تريد الاضرار بالتابع والانتفاع بالمتبوع لا تعليم النصيحة لذلك الانسان قال السخيف من حرك غضبه على صورة الاغلاط والحصيف من حركه على حقيقة اللفظ والفعل ولم يحرك منه الا بمقدار ما يمنعه من الرحمة لمن يستحقها قال المرض الذي يحدث عن سبب باد في اكثر الاوقات هو اقل خطراً من المرض الذي لا يعرف سببه قال من خدم في حداثته الشهوة والغضب شق عليه في زمان الشيخوخة ما يلحقه من ضعف بدنه عن خدمة اللذة ومن خدم في حداثته النفس الفكرية وما دلت عليه من الموارد شق عليه زمان الشبيبة وجاهد القوى الباعثة له على اللذات وكان في زمان الشيخوخة مستريحاً قال يتهيأ للرجل ان يعمل في ايام حياته ما يخلصه بعد مفارقتها الا ترى ان الذين استعملوا تقليل الغذاء وتجفيف البدن قبل الموت احرزوا طول البقاء للجثة وكذلك اذا آثروا الفضائل وترفعوا عن الرذائل لم يكن للشهوة والغضب بهم كثير تعلق وكانت النفس الناطقة مستريحة غير ممنوعة قال من اكبر الادلة ان النفس الناطقة موجودة بعد مفارقة الجسم ما تراه من طول بقاء الجسم بعد الحيات وهو احرى الى الاخس وليس يجوز ان يكون القيم عليه يقصر عما له من البقاء قال من ضرر الكذب ان صاحبه ينسى الصورة الحقيقية المحسوسة ويثبت في نفسه الصورة الوهمية الكاذبة فيبني عليها امره فيكون غشه قد بدا بنفسه قال لا تعان ما قولها فساده فيحيلك الى الفساد قبل ان تحيله الى الصلاح قال لا تبذلن في واسطة قينة لك خارجة عنك قوة من قواها نفسك فتصلح البعيد بالتقريب وتبيح الخاص للمشترك لانها قواها بتراخيك وتنازعك في ملكك اياها وتطيع لمن هو اقواها منك والقوة منفردة بك غير قلقة ملكك قال ليس يلحق علة العلل برهان وانما يلحق البرهان للاشياء الجزئية لانه انما يصل الجزء بالكلية قال ليس للعقل ان يعلم ما فوق العقل الا من الجهة التي علم منها ان العقل ثابت فيه قال ان النفس التي في الشخص تغالب طبيعته وليس توقف كل واحدة منها الوقوف على حقها الا بالعقل والنفس تشبه ذبالة القنديل والطبيعة تشبه زيته فاذا زادت قوة واحدة منها على الاخرى ابطل نظامها قال الدين في اكثر الاحيان والاوقات اعظم محنة منه في الحال التي احتيج اليه فيها لان الصيانة تعود بغاية الاخلاق وصاحب فوق معه ومستيناس فيه وليس يستحيله الا من صونت عنده قيمة نفسه ويسهل عليه التلبيس والحيلة في المدافعة قال القاضي اذا كان موسراً مال مع الطالب واذا كان معسراً مال مع المطالب قال تشديد الرئيس تعهد آداب حشمه وتزيلهم عن حسن الترتيب في اموره فان حسن صبره تماسكه والاسرى ذلك الى قوى نفسه فافسد نظامها قال اذا قويت نفس الانسان

القطع

عمله قال عطية العالم شبيهة بمواهب الله تعالى عز وجل لانها لا ينفد عند الجود بها ولكنها يوجد بكمالها عند مفيدها قال العقل يشير على النفس بترك القبيح فان لم تقبل منه لم يتركها لانه ليس فيه غضب لكنه يرتاد اصلح وقت ينبغي ان يفعل فيه ذلك الشيء واحمد شيء يوجد بها لانها يعطي الخير وانما لمن توكل بها قال الطبيعة للنفس شبيهة بالزوجة للرجل تدبر البدن كما تدبر الزوجة المنزل والنفس تدبر ما خرج عن البدن كما تدبر الرجل ما خرج عن المنزل فان غلبت الطبيعة على النفس كان كتامر المرأة على زوجها فانتشر امر النفس وقبح نظامها فان غلبت النفس كان كتامر الرجل على امرأته ووضعه اياها في رتبتها قال اذا اخلت الملوك كثرة الاوخاف لهم واذا قصرت مدحهم شاع النفاق وفساد المودات بين الناس قال الحس حارس الانسان في جسده لينذره ما يعتريه منه ولولا الحس والالم لما يعالج اكثر الناس في اكثر العلل حتى لعيشه قال لا تصحب شريراً فان طبعك يسرق من طبعه شراً وانت لا تدري قال موت الصالح راحة لنفسه وموت الطالح راحة للناس قال ايها الملك اني رجل حملت نفسي على ركوب البحر لمغالبة القتال وتخلف الاحوال وعملت على احدى الحالتين اما ان اقدم عليهم بعائد واما ان اهلك فاحييت مما احد بهم وقد حصلت بهذا الوقت باحد الغنيمتين فان كان الملك انما افرحني حتى يردني الى ما كنت فيه والذي وجبت منه مما احب الى ليطلعني اليه فضلك الملك وامره بان يجري على ما يعقبه بقيتهم ولا يجلى في الاستعمال قال اذا قامت حجتك في المناظرة على كريم اكرمك ووقرك واذا قامت على لئيم عاداك واصطنعها لك قال اكثر البلايا في هذا العالم الطلب المقل ان يرى بعين العالم والضعيف بعين القوي وهذه يضطر اصحابها الى التهور واستخدام الرذائل بل ولابد لهم من سوء الكشف قال السيئ الحال من خاف العدول عليه قال انما يستحق اسم الصمت العاجز على الاجابة والا فالنطق اولى به قال اذا قدرتك الملك لا يقبل من احد من الناس ما يلقى الملك به فربما تم بذلك كيد الكائد بك قال الشراب يفعل من الانسان في ساعة ما لا يفعله المنافسة في السنة واذا اخذ بالقدر الكافي ظهر نظام النفس وقواها على حسن تصريف الاعضاء قال احب الاتباع الى الملك من ظن انه مسك الشهوات قوي الراي فاحذر ان يتادى عليه لذة عليك فيحط من مقدارك ولا يراك اهلاً لما استند اليك قال قوة حفظ الانسان ببعض من يميزه بعدها لان ياتين القوتين متضاديان في الشخص فالتمييز فعل والحفظ انفعال ولابد احدهما من ان يكون اقوى من الاخر قال اذا صحبت ملكاً فلا تمتن عليه بسعي ولا سعي اليه قول عدو لهيبته دون ان تحسنه تحسيناً لا يخرجك الى اسم الكذب فيه قال رهانا في الصحف قرائنك بالشح على زمانها فان لها من كل شيء علم غرضاً غيره قال لا تشتهي بصغير الخطاء في اكثر الصواب فانه مثل الخلط المعقور بعقوة ما صاده الذي قد اغفل بعضه عن البدن يخاف تسلط عليه عند الحصار مواليه قال المنزل يرى ان سوالفاحانه دين له والحر يراها دين عليه يقتضيه ربها والزيادة فيها قال انما صار الشهوة اقرب الينا من الراي لانا منذ يولد مع الشهوة وانما تكامل الراي فينا بعد مدة من مواليدنا فالشهوة احق بنا منه قال انفاق البخيل من قواه وسعته وخلعه اسهل عليه من الانفاق من ماله ولذلك يشارك اخوانه في الهم همهم ولا يشاركهم في شيء من ماله وان قل ديرهما ان حلفهم كالعلة التي لا يمكن ان يدفعها الا ما يسهم قال لا يزال البخيل مستوراً حتى يجود عليه بخيل فعند ذلك يدمي العيون عليه ليعلم اين وضع بره فان داه مطمعاً غيراً مساك معه سب لسان الذم عليه وكان ما بنوه من سوء القول اقوى الاسباب في كشفه قال الوقت بين الجبار والشرار في طلب الحوايج ان الجبار اذا طلبوا حاجة

استشنوا واحسن المكافات عليها فيقوم عندهم قضاها مقام شئ اساءوه ... يعلو عليهم فهم مرتهنون بنعمه واذا لم
يعص لهم الحاجة لم يعمهم امرها كما لم يقيهم فوات ما يقدر ابتياعه فليس يعصون على من منعهم واما الشرار فليس يرى ان عليها
مكافاة يقتضي عليها لها من الحوايج فاذا منعوا انبسطت السنتهم بالذم لانهم قد فاتهم خبط لا تبعه عليهم فيه قال الفرق بين
كم وكيف ان المجتمع من اشخاص الكمية يكون زايدا فيها على كل واحد منها والمجتمع من اشخاص الكيفية يكون ناقصا فيها عن
بعض ما ركب منه قال الخير يشكر احسان المنعم على ما انعم عليه من اهل طبقته والشرير يذمه على ان يقدمه الى افضاله عليه
قال الناس ثلثة خير وشرير ومهين فالخير هو الذي اذا انصه قبض نفسه عنك ولسا من سوء الذكر لك وذكر
حسنا ان كان يعدم منك والشرير يقبض نفسه عنك ويطلق لسانه في ذكر معايبك وربما يعدي الى الكذب
عليك والمهين لا يقبض نفسه عنك ولا زال متضرعا بعفوك ومودة هذا مؤونته باستقامة امورك وصلاح احوالك
فاذا انتقلا انتقل عنك بمودته قال علة العلل يحرك الاشياء بسكونها وليس من ساكن غيرها الا وله حركة ولا تتحرك الا وله
سكون قال فتور النفس بالسرف لانه يغيب عنها صورة الاشياء المخوفة ويخرجها بالشدايد لانه يجاهد فيها الصور المخوفة
فيحس بحرها وليس ينتفع بالشرف الا من اخذ منه كفايته ولم يفرع نفسه لقبول ما تصدى له منه قال اذا غابت عنك الاشيا
المكروهة فاستحفظها بفكرك ولا تخل بخيالك فيها فان قدر النعمة يزيد عندك بذلك وتانس بما فعله بما حبك في بعض الاوقات
فتتحرك منه قال ان ينبغي يستعمل مشورة ذي راي من اهل طبقتك ولا تعدل عنه الى ذي راي في طبقة اخرى فيعدل بك عما
يحتاج اليه قال كل من البس من الحيوان سلاحا فقد اعطي شجاعة لا سبيل بها وكل من منع السلاح فقد اعطي من الحذر مقدار
ما يسبق به الى الهرب من المخوف قال الامل متصل بالممكن وحده من العام وهو في الانسان على حسب صحة فطرته فان
الحس انما يسكن من الممكن الى ما يكون في اكثر الاوقات واذا كان ناقص التمييز سكن منه الى ما لا يكون الا في الندرة
قال من اقوى الاسباب في تحقق السعادات ان يتوهم المسعود ان علة تلك السعادة اول الاوائل فيبقى فيها بحسن الحراسة
وانما غير محتاج الى القيام بشئ منها اصل وليس كل السعادات اول الاوائل سببها وكلما دون انعم اول الاوائل فصاحبها
يحتاج الى الكدح فيها والسعي في تتميمها والا بطلت قال نعم الجدة في هذا العالم يشبه الشحم الكبير في الجسد الطبيعي الذي انما يكون
منافع القوى من بعضه عن ذلك الجسم واعطاء كل عضو ما لا يكون فيه فضل عن حاجة قال من جعل النفس صورة المزاج
ويمنع من ذلك ان الرجل يذكر في العلة ما يكون في الصحة وفي الصحة ما يكون في السكر وذلك دليل على ان المريض هو الصحيح
وان النفس جوهر قال الفقير اذا تشبه بالغني في الهيئة كان كالوارم الذي يتوهم انه سمين وهو يسير ما يلقى من الالم القاطع
للورم قال الجبان يستريح الى صورة الخوف الحقيقية عند مباشرتها لانه يتخيل قبلها صورة من صورة الخوف هي اعظم منها
فاذا وجد سكن لانها دون ما قدر قال الفرق بين الخوف والغم ان الخوف مجاهدة الامر المخوف قبل وقوعه والغم ما يلقى الانسان من
وقوعه قال النفس الغضبية ابسط من النفس الشهوانية لانها كثيرة التركيب ولذلك هي اعون على الفضيلة من النفس الشهوانية
قال بين الفكرية والغضبية والشهوانية اشتراك لا يصل الانسان معه بمحضه وحونة ما لكل واحدة على انفرادها منه لان بالشهوانية
يلتذ من غلبت عليه والفكرية بالعلوم وبالغضبية يمتنع عن الرذائل وهذا الاشتراك يشبه حروف المعجم فانا لزوم النطق بحرف فيصحبه حرف
آخر لم نرده مثل قولنا با فان الالف صحبتها في اللفظ ومثل قولنا جيم فانا لم نطلب اليا ولا الميم ولم يمكننا تخليصها منها قال
الجاهل من يتوهم بجودة دابته وجودة ثيابه فضيلة لان فضيلة دابة الرجل انما هي لها على الدواب وكذلك ثوبه على الثياب وانما فضيلة

فيما

فيما خلد فيه ولم يخرج عن دابته قال النغم المحزنة انما يكون من الثقال والنغم المطربة هي السريعة قال كل علم من العلوم او
قول من الاقوال فصاحبه يحتاج الى ان يكون فيه شجاعة تبرزه والا لشقت نظامه وصح صدره قال الاشياء الطافية
في الماء هي التي اذا اخذ من الماء مثلا جسم مساو لاحدها في المساحة كان جسم ذلك الماء اثقل من ذلك الشئ الطافي واذا كان
جسم الشئ اثقل من جسم الماء الذي يساويه في المساحة فذلك الجسم يرسب في الماء قال اذا سمح في الدولة بالتجوز بالقضاة
والاطباء فقد ادبرت وقربت انحلالها قال نفس العالم مبثوثة في جميع اشخاص كل نوع من الحيوان على مثال الاغصان في الشجرة
ولهذا يستوحش كل شخص من الافراد من نوعه الا ان قوته يغالب القوة المبثوثة في العالم الوسط من ذلك النوع واذا ما
اجتمعت انفس كثيرة في مكان وتقاربت غلبت تلك القوى فامنت واطمانت قال اذا عدم الرجل الحياء من الفضيحة والصبر
على الاكتساب سهل عليه السرقة قال الخيار هم الذين يكون حركتهم الى الحسن اكثر منها الى القبيح والشرار بخلاف ذلك قال
البخلاء يكون عفوهم عن عظيم الذنب اليهم اسهل من المكافات على صغير الاحسان قال احسن ما في الامانة المكافات على
الصنيعة قال الملك يحتاج الى ثلث سياسات احدها سياسة نفسه والثانية سياسة خاصته والثالثة سياسة العامة
وهي اصعب السياسات قال ذوو العيوب يشهرون المعايب عن الناس ويصدقون الخبر عنها ليتسع لهم العذر فيما هم عليه منها
قال ابسط لك عورة من يحولك فلا تكشفها الا لاهله قال اذا خاطبت من هو اعلم منك فجرد له المعاني ولا تكلف
باطالة اللفظ ولا بتحسينه وان خاطبت من هو دونك في المعرفة فابسط كلامك ليلحق في اداوه ما اعجزه
من اوائله

تمت فقر الافلاطونية في الحكم اليونانية

مقالة لاسكندر الافروديسي في العقل على راي ارسطاطاليس الحكيم العقل عند ارسطو على ثلثة اضرب احدها
العقل الهيولاني وقولي هيولاني اعني به شيئا ما موضوعا ممكنا ان يصير شيئا مشارا اليه بوجود صورة فيه ولكن
اذا كان وجود الهيولي انما هو في انه لا يمكن ان يصير كلا من طريق الامتحان نفسه كذلك ايضا ما بالقوة نفسه فهو من جهة
ما هو بالقوة كذلك فهو هيولاني فان العقل ايضا الذي لم يعقل بعد الا انه ممكن ان يعقل فهو هيولاني وقوة النفس التي
هي هكذا عقل هيولاني وليس هو واحدا من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن فيه ان يكون فيه كلا وان يصير متصورا بالاشياء
الموجودة كلها لا ينبغي لمدرك الكل ان يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه واحدا من المدركات لانه لو كان كذلك لكان
عند ادراكه الاشياء التي من خارج يعوقه صورته التي تخصه عن تصور تلك فان بالحواس ايضا لا يدرك الاشياء التي
وجودها انما هو فيها وكذلك البصر اذ هو مدرك الالوان فان الآلة هو فيها وبها هذا الادراك فانه لا لون لها خاص
والشامة من الهواء وهذا ليست له رايحة والشامة هو مدرك الارايح به فاللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة او
البرودة او اللين او الخشونة او الكثرة او القلة وذلك لانه ما كان يمكن اذ كان جسما الا يكون له هذه الاضداد
لان كل جسم طبيعي متكون فهو ملموس وكما لا يمكن في الحواس ان يدرك الحس شيئا هو له ولا ان غيره كذلك اذا كان للعقل دركا ما
وتمييزا للمعقولات فليس ان يكون واحدا من الاشياء التي هو غيرها لكنه يدرك للكل اذ كان يمكن ان يعقل الكل فليس هو اذا واحدا
من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان كان هذا هو معنى انه عقل فان الحواس وان كانت انما يكون الجسم باجسام
فليس هي الاجسام الاشياء التي تدركها ولكنها اشياء او غيرها بالفعل فان ادراك الحواس انما هو بقوة الجسم ما ينفعل وكذلك ليس
حس مدركا للكل محسوس لان الجسم ايضا هو شئ ما بالفعل فاما العقل فليس يدرك الاشياء بجسم ولا هو قوى الجسم ما ولا ينفعل فليس

البتة هو شيئاً من الموجودات ومعقولات هذا الاستكمال وهذه النفس وهذا هو العقل الهيولانى وهو فى جميع
من له النفس الناشية عن الناس وللعقل ضرب آخر وهو الذى قد صار يعقل وملكته ان يعقل وقادر ان يأخذ صور
صور المعقولات بقوته فى نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم عن ان يعملوا باعمالها حال
الاول ماكان شبيهاً بهؤلاء بل بالذين فيهم قوة يقبلون بها الصناعة حتى يصير واصناعاً وهذا العقل الهيولانى من بعد
ان صارت له ملكة واستفاد ان يعقل وان يفعل فانما يكون للذين قد استكملوا وصاروا يعقلون فهذا هو العقل الثانى واما
العقل الثالث فهو غير الاثنين الموصوفين وهو العقل الفعال كما يقول ارسطاطاليس قياس الضوء لانه كما ان
هو علة للالوان المبصرة بالقوة فى ان يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولانى الذى بالقوة عقلاً بالفعل
بان يثبت فيه ملكة تصور العقلى وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لانه فاعل التصور العقلى وسايق الهيولانى الى
الفعل فذلك هو ايضاً عقل لان الصور الهيولانية انما تصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل
يفردها من الهيولا التى معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة وحينئذ اذا عقلت كل واحدة منها فانه يصير بالفعل
معقولاً وعقلاً ولم يكن من قبل ولا فى طبيعتها هكذا لان العقل بالفعل ليس هو شيئاً غير الصورة المعقولة وكذلك كل واحدة
من هذه التى ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلاً لانه كما ان العلم الذى بالفعل انما هو المعلوم الذى بالفعل
والمعلوم الذى هو بالفعل انما هو فى الكل وهذا العقل اما ان يكون هو وحده مدبراً بردها الى اجزاء آلية وتركيب كلى
فيكون هو خالق العقل الهيولانى ايضاً واما ان يكون يفعل ذلك بمعاضدة الحركة المنتقلة التى للاجرام السماوية يكون الطبيعة
مدبراً لاشخاص مع العقل واظن انه ايضاً يضاد ذلك ان العقل وهو الالهى يوجد فى الاشياء التى فى غاية الخساسة
كما ظن اصحاب المبطلة وان بالجملة فى هاهنا عقلاً او عناية تتقدم فى المصالح لان العناية التى معهنا انما ترجع الى الاجرام
الالهية وانه ليس الينا ان يعقل ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام الذى بالقوة الاولى وفعل العقل
الذى من خارج به وليس ما صار فى شىء من جهته ان يعقل فقد بدل مكان ما دون مكان لان صور المحسوسات اذ تحس
احسنا فليس هى فى الحواس على انها يصير مواضع لها وانما يقال فى العقل الذى من خارج انه مفارق وهو مفارق لنا على
انه ينتقل او تبدل الاماكن لكنه يبقى مفارقاً قائماً بنفسه بلا هيولا ومفارقته ايانا بانه لا يعقل ولا يكتسب لانه كان
لما صار فينا تمت المقالة المنسوبة الى اسكندر الافرودسى فى العقل على رأى ارسطاطاليس الحكيم الطبيعى

مقالة الاسكندر الافرودسى فى القول فى مبادى الكل على رأى ارسطو

لما تاملت الفحص الذى مخرجه مخرج التوبيخ الجميل وقعت من التوبيخ اللطيف الموقع منى على الفحص الكائن عما
اكتب به اليك فيما يلتمسه منى وانت بحرفته ما سئلت عنه من ذلك ليس بدون احد من الناس التكاسل عن اظهار
اعتقادى فيها لك عند مسئلتك اياى ذلك وقد مثلت القول فى المبادى الاول على رأى ارسطاطاليس بحسب طاقتى وابداع
ذلك كتابى واذ كل ما ثبت به امثال الاشياء بحسب رأيى هو ان يتبين المبادى التى تولها موافقة مطابقة للامور
الواضحة الظاهرة اذ كان ليس يمكن ان يستعمل فيها الاقاويل البرهانية من قبل ان البراهين انما يكون من اشياء هى اشد
تقدماً ومن اسباب وان المبادى الاول لا شئ متقدمها ولا لها سبب والاشياء المطلوبة ههنا هى ان يعلم ما العلة الاولى
وما فعلها واى صنف من اصناف الحركة تتحرك عنها المستديرة ولم صارت اصناف الحركات وكانت الجسم المستديرة كثيرة

وهل

وهل تتلك الاجسام بالجملة اختيار اما او معرفة بالاشياء التى تتكون فى المواضع التى دون القمر يثبت وكانها الامر تقتضى الاقاويل
التى اظن انها يمكن ان يقال فى هذه الاشياء على رأى ارسطاطاليس هى هذه لما كان كل جسم طبيعى متحرك من ذاته
فى مكان وذلك ان الذى له فى نفسه مبداء وسبب تحركه هو متحرك من ذاته وكان كل جسم طبيعى فله فى نفسه مبداء
حركة وذلك المبداء هو الطبيعة وكان كل متحرك من ذاته بالطبع متنفساً كان او غير متنفس فانما يتحرك بالشوق الى
ليس يحدث شىء من الاشياء الطبيعية وهذا هو المتحرك الى غاية وكان الجسم المتحرك دوراً الذى قد بين امره فى الاقاويل
قلت فيه انه الهى غير متكون ولا فاسد وهو ايضاً جسم طبيعى والحركة التى يتحركها انما يتحركها بطبعه فهذا الجسم ايضاً انما يتحرك
على هذه الجهة بالشوق فى شىء فاما الاجسام الغير المتنفسة فان تشوقها انما هو الى شىء الذى اليه لها الحركة بالطبع وهذا
المعنى نفسه انما سمى تشوقاً لانه ميل بالهيئة الطبيعية الى شىء هو بمنزلة الامر الحاصل لسبب فعلها الطبيعى وذلك انه على هذا
الوجه يتحرك كل واحد من الاجسام الى موضعه الطبيعى الذى اذا صار اليه كان كمال قوته التى تخصه وما كان من الاجسام الطبيعية
اكمل من هذه ولها نفس تتحرك بها فى المكان فان الحركة التى لها بالشوق انما يكون بتوقان ومن هذا التوقان ما يسمى شهوة ومنه
ما يسمى غضباً ومنه ما يسمى ارادة وذلك ان الحركة والمكان للاشياء المتنفسة دائماً يكون لواحد من هذه والجسم الالهى متنفس باسره
اذ كان افضل الاجسام كلها فلا جسم افضل منه وكل جسم غير منقسم فقد يوجد جسم ما افضل منه وهو الجسم المتنفس فليس غير المتنفس
هو الافضل فالافضل هو اذ هو المتنفس اذ كان كل جسم اما متنفس واما غير متنفس وقد تبين ان الجسم المتحرك على الاستدارة
افضل من جميع الاجسام من انه غير فاسد وانه يتحرك الحركة المتقدمة للحركات ويحركها دائماً على ترتيب متشابه فليست حركته
اذن بتوقان الشهوة والغضب الانفعاليين ولذلك صارت نفس الاجسام الالهية غير متساوية فى النوع لشىء من الانفس
الكائنة المائتة اذ كان قد يجب ضرورة فى هذه ان كان ما يوجد له من القوى التى هى اكمل ان يوجد له قبلها القوى التى هى
دونها فى الكمال من قبل انه ليس ان يوجد او تسلم واحد منها خلواً من تلك ولذلك كان منها فيه ارادة حيضه غضب
وشهوة فاما انفس الاجسام الالهية فليست مشاركة لواحدة من القوى الناقصة الكمال من قبل ان ذوات هذه الانفس
ليست محتاجة فى سلامتها وبقائها من المعونة الى ما يحتاج اليه تلك القوى فبقى اذن ان يكون التوقان الذى فى هذه انما هو
ارادة والارادة فى الحقيقة هى التوقان الى الخير وما يرى انه خير فالارادة على التحقيق التى انما توجد فى الامور الالهية وحدها هى
الخير وذلك ان الشئ المشتهى هو الخير الذى انه خير كما يقول ارسطاطاليس والمراد هو الخير الاول والتوقان اذن الى الخير الحقيقى
هو سبب لحركة الجسم الالهى الطبيعية واريد بالتوقان الذى يكون بالفعل وذلك ان الارادة ليست يكون لها بقوة انفعالية
من قبل ليس يوجد فيها شئ ايضاً ام حالة هذه الحال لكنها انما يتشوق المعقول من حيث يعقله وذلك ان اشتياق الاشياء
التى لها شئ خاص بالشئ الافضل اليه تابع لتصورها اياه بالفعل ولهذا الاشتياق بعينه صارت يتحرك بهذا الوجه من الحركة
لا من حيث يتصوره بالفعل لان التصور بالعقل ليس هو الحركة وقد يوجد بهذا المعنى ابين بما هو ابين مما هو فى الاشياء التى
يتصور بالعقل اموراً واحدة بعينها واذ ليس تتحرك الاجسام الالهية من حيث يتصور بالعقل فسبب حركتها ودورانها الطبيعى انما هو
الاشياء لها وتحرمنها فى ذلك الجسم المتصور بهذه الصورة من اجل الميل الطبيعى الى الحركة المستديرة وهى التى هى تتحركها اضطراراً بالنفس
والعقل لان هذه النفس من اول الامر هى صورة لهذا الجسم لانه ليس ينبغى ان يرى ان طبيعته شئ سوى نفسه فانه ولا فى الحيوان
ايضاً والاجسام المركبة يرى ان طبيعتها من حيث حيوان شئ آخر سوى نفسها الا ان هذه الاشياء من طريق ما هى مركبة

قد توجد لها حركة اخرى سوى الحركة التي بالنفس وهي الطبيعة التي يوجد لها من حيث هي اجسام غير متنفسة لان هذه
الحركة وحدها يوجد في الجسم المركب غير المتنفس بحسب الغالب عليه من الاجسام الاُخر وذلك انه قد كان في كل واحد منها
قبل ان يختلط بعضها ببعض اختلاطاً يصير به الكل متنفساً حركة ما طبيعية فاما الجسم الالهي فانه لما كان بسيطاً وذلك انه ما
كان يتمكن ان يكون شيئاً من الاشياء ازلياً وهو مركب وكان ابعادها يتحرك حركة واحدة بسيطة يوجد له طبيعة
اخرى غير النفس ولا حركة طبيعية غير الحركة النفسانية ولكن قد يفضل الجسم الالهي غيره من الاجسام البسيطة بان طبيعته وان كان
جسمانياً بسيطاً فهي نفس وطبيعة في غاية الكمال فلذلك صارت نفسه ليست صورة لجسم لان مثل هذا الجسم لم يكن
محتاجاً الى حركات مختلفة من الحركات التي تكون بالنفس من قبل انه ليس يحتاج في سلامته وبقائها الى معونة من خارج
ولما كان يتحرك حركة بسيطة بنفسه وطبيعته صار بهذا الفعل نفسه ينال كماله الخاص وذلك ان جميع الامور التي قوامها
بالطبيعة قد يوجد لا في نفس طبيعتها اشتياق الى السبب الذي هو اول الاسباب وافضل الموجودات اذ كان معنى
الطبيعة انما هي ان يكون الاجسام يفعل جميع ما يفعلها بطبيعتها شوقاً منها الى التشبه بذلك الذي هو اول شيء عنه
كان الوجود وهذا التشبه ينال منه كل واحد منها بالكمال الطبيعي الذي له بمبلغ طاقته واذا كان هذا هكذا فعلى هذه الجهة
يوجد في الجسم الالهي اذ هو اقدم الاجسام الطبيعية الاشتياق بالطبع الى التشبه بالعلة الاولى وهذا هو الوضع في فعله الطبيعي
اعني بفعله الحركة الدورية التي بتوسطها يتشبه الجسم الالهي بالعلة الاولى بحسب ما يكون جسم ما اذا تحرك حركة ازلية ان
يتشبه بجوهر ليس بجسم ولا يتحرك ويصير ما سوى الحركة الازلية مقتدياً بازلية العلة في انها غير متحركة فالمحرك اذن للجسم المستدير
الحركة والذي اياه يشتاق هو الخير على الحقيقة والجود واذ هو بهذه الحال فقد يفضل بالشرف على الجسم الغير الالهي وذلك ان
الشيء الذي عنه يوجد لكل واحد من الاشياء الغاية والكمال الذي له في طبيعته وهو اشرف منه فيجب ان يكون الجسم الالهي
يشتاق الى شيء ما افضل منه فمن اجله يتحرك واليه يقصد بالحركة وان كانت هذه حال المشوق في هو افضل الاشياء كلها وليس
يمكن ان يكون جسماً لان الجسم الالهي الذي عنه يتحرك افضل من جميع الاجسام اذ هو بسيط غير منفعل ويتحرك حركة التي
تخصه التي وحدها من بين الحركات يمكن فيها ان يكون متصلة ازلية وذلك ان الحركة الدورية وحدها يمكن فيها ان يكون
بهذه الحال كما قد تبين في مواضع اُخر وايضاً فانه ان كان جسماً فبين انه طبيعي لان كل جسم طبيعي اقدم واشرف مما ليس
كذلك فاذا كان طبيعياً فهو ايضاً يتحرك واذا كان يتحرك فله شيء غيره وهو سبب لحركته الطبيعية من قبل ان كل حركة انما
يكون بالاشتياق الى شيء وهذا الشيء ان قال به قائل انه جسم ايضاً فرح الامر في الاجسام الالهية الى ما لا نهاية
فبقي اذن ان يكون الشيء الذي يتشوقه الجسم الالهي جوهراً ما ليس بجسم ولا متحرك فان بهذا الوجه ليس يحتاج الى غيره
اذ كان كل ما يتحرك حركة طبيعية فانما يتحرك بالاشتياق الى شيء ما والامر في ان المحرك الاول غير متحرك قد تبين الان
بان المحرك المتحرك مركب مما يحرك ويتحرك ومن الواجب متى كان احد الشيئين البسيطين اللذين عنهما تركب المركب بحال
ما من الوجوه ان يكون الاخر ايضاً بتلك الحال اعني بذلك انه كان احدهما يفارق الاخر بالقول فقط فان الاخر يفارقه ايضاً
على ذلك المثال بالقول وان لم يكن يفارقه القول فقط بل يمكن فيه ان يكون موجوداً وهو مفارق فان حال الاخر
يكون بهذه الحال بعينها والمحرك ليس انما يفارق المحرك في القول فقط بل قد يفارقه في اشياء كثيرة بالوجود ايضاً واول انه
قد يوجد اشياء اُخر تتحرك عن اشياء اُخر ايضاً فقد يوجد اشياء اول يحرك شيئاً ما من غير ان يكون متحركة وذلك انه

ان

ان قال قائل ان كل محرك فانما يحرك بان يتحرك ذلك يجب ان يكون المحرك الاول يتحرك ايضاً قلنا له ليس
يجوز ان يكون الذي ما يحركه خارجاً عنه لانه ان كان كذلك ارتفع عنه ان يكون المحرك الاول فيجب اذا كان متحركاً ان
يكون يتحرك من ذاته وهو يحرك ايضاً ذاته وقد يجب ان يبحث كيف يمكن ان يكون متحركاً من ذاته ومحركاً لنفسه
فان بهذا الوجه يتضح المطلوب فنقول انه قد يلزم ضرورة من المعقول يقول ان شيئاً متحرك من ذاته ان يقول
ان ذلك الشيء اما ان يكون متحركاً عن كله حتى يكون كله متحركاً من حيث يحرك من هناك يتحرك واما ان يكون كله متحركاً
عن جزء من اجزائه وذلك الجزء المحرك داخل في جملة المتحرك او يكون كله محركاً وجزء منه يتحرك عنه او يكون اجزاء الكل اذا
حركت بعضها عادت وتحركت عن الاجزاء التي كانت متحركة عنها او يكون جزءاً من الكل محركاً وجزءاً اخر متحركاً فان هذا القسم
ايضاً يقال فيه انه متحرك من ذاته من قبل انه قد يوجد فيه متحرك ومحرك فاذا كان مبلغ عدة الجهات التي بها يمكن ان
يقال في الشيء انه يتحرك من ذاته هذا المقدار فان القول فيها بان كل شيء يتحرك من كله حتى انه يحرك ويتحرك في حال
واحد بعينها ممتنع لان الحركة التي بها يحرك المتحرك بها بعينها يصير متحركاً وهذا ممتنع وذلك انه كيف يمكن ان يكون المحرك
للشيء يتحرك معاً عن المتحرك تلك الحركة بعينها وكيف يمكن ان يكون المفيد للصحة من حيث يفيدها يستفيدها بذاته
لا بالوضع او كيف يكون المنمي ينمي بنفسه من غير ان يأتيه زيادة من خارج او يكون المعلم يتعلم من المتعلم الاشياء التي يعلمه
بعينها وان يصير المعلم والمتعلم واحداً بالعدد والمتحرك والمحرك والمنمي والنامي وذلك ان المحرك انما يحرك اذا كان موجوداً
بالفعل والمتحرك يوجد بالقوة ويخرج الى ان يكون بالفعل بتوسط الحركة فانه يلزم من ذلك ان يكون شيء واحد بعينه موجوداً بالقوة
وبالفعل معاً وذلك انه من حيث يحرك على الفعل ومن حيث يتحرك هو بعينه له بعد لان الانسان من حيث يعلم علم ومن حيث
يجهل معلم ومن حيث يسخن الشيء حار وليس هو شيء من حيث يتحرك ذو سخن واذا كانت هذه الاشياء ممتنعة فممتنع ان يكون
كل شيء يحرك نفسه بالنحو الذي ذكرنا وهذا بعينه يلزم من قال في الشيء المتحرك من ذاته ان كله يتحرك عن بعض اجزائه لان
ذلك الجزء اذا حرك الكل حرك ايضاً نفسه من قبل انه موجود ايضاً في الكل الذي يحرك عنه ويصير ايضاً على هذه الجهة شيء واحد
بالعدد يحرك ويتحرك حركة واحدة بعينها معاً ومن قال ان جزءاً في المتحرك من ذاته يتحرك عن الكل لزمه ان يكون الجزء المتحرك
يحرك بعد لان الجزء المحرك من الكل في الكل موجود ايضاً في الكل المحرك وهذا بعينه يلزم من يقول ان اجزاء الكل يحرك بعضها
بعضاً ويتحرك بعضها عن بعض حركة واحدة بعينها اذ كان كثير فرق بين يحرك بتوسط وبين ما يحرك بغير توسط وكان كل واحد
من هذه الاجزاء متحركاً عن نفسه بتوسط شيء ما نحو فبقي اذن ان يكون شيء متحركاً من ذاته بهذا الوجه فقط يمكن ان يكون وهو ان يكون
بعض اجزائه يحرك من غير ان يتحرك وبعضها يتحرك من ذلك فيلزم مما قيل في المتحرك من ذاته ان يكون المحرك الاول غير المتحرك اذ كان كل
ما يتحرك بجهة من الجهات التي وصفنا من قبل ان الحيوانات التي قد يظن بها انها يتحرك من ذاتها انما هذه الحركة لها من خارج اذ كانت
هذه الحركة انما يوجد لها بالشوق الى شيء او التقرب الى شيء ما فليس يوجد شيء متحركاً من ذاته على الاطلاق او لكان السبب الاول
لهذه الحركة ليس هو فيها فان كان المحرك للجسم الالهي حاله هذه الحال فواجب ضرورة ان يكون ازلياً اذ كان افضل الموجودات
كلها وكان الخير الاول افضل مما ليس كذلك ان ما ليس بموجود ليس يمكن ان يقال فيه انه افضل والامر في ان محرك الجسم الالهي ازلي
يتبين مما وقع الاقرار به من ان الحركة المتصلة حركة واحدة بالحقيقة وخاصة اذا كانت مع اتصالها مستوية وقد تبين
من امر حركة الجسم الالهي انها هذه حالها ابداً وذلك من واحدة بالحقيقة ولكن ما كان يمكن ان يكون الحركة بهذه الحال واحدة

لو لم يكن المحرك واحداً بالعدد بمنزلة المتحركة بهذه الحركة هو ذلك انه ان لم يكن المتحرك شيئاً بعينه واحداً بالعدد
لم يكن الحركة بتعين واحدة متصلة لانها كانت تتشبث عن الانتقال الاشياء المحركة وبهذا بعينه يلزم اذ كان المتحرك
واحداً والمحرك ليس بواحد وذلك ان الحركة لا يكون بهذا الوجه واحدة متصلة بل كثيرة منفصلة متشبثة لانها
عند نقل المحرك تتشبث استواءها وايضاً فمحرك الجسم الالهي اذاً واحد بالعدد واذا كان واحداً بالعدد وتحرك حركة ازلية فاما
فاي صنف من اصناف الحركة يتحرك عند الجسم المستدير ولم صارت اختيارات اصناف حركة الجسم المستدير فهل تلك الاجسام
بالجملة اختيارها او موفقة بالاشياء التي تكون في المواضع التي دون القمر بسبب حركتها ام لا فالاقاويل التي يمكن انها يمكن انه لا نهاية
في هذه الاشياء كثيرة   هذا آخر ما وجد في هذه المقالة من نقل سعيد بن يعقوب الدمشقي غفر الله له والحمد لله رب العالمين

مختصر كتاب النفس تأليف الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس الحكيم المنقول من اليوناني الى العربي وهو سبعة ابواب.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نقتي

الباب الاول ان كل موجود اما ان يدرك بالحواس واما ان يدرك بالوهم فما وقع من الاشياء تحت الحواس ففي الحس
به كفاية في الدلالة على وجوده لان كل شيء دافق حواسنا فالحواس تحقق وجوده ساعة يقع الحس عليه وما ادرك بالوهم
فليس يمكننا العلم به من قبل ذاته وذلك لخفائه بالطبيعة من قبل ذاته واستاره عن وقوع البصر عليه ولكن من قبل فعاله ولا
حقيقة بان النفس خصة من طبيعتها وكان لا سبيل الى معرفتها من قبل ذاته ولكن من جهة فعاله فالنفس لا سبيل الى
معرفتها من قبل ذاتها لكن من قبل فعالها **الباب الثاني** في اثبات وجود النفس ان كل متحرك لا يخلو من ان يكون اما من
خارج واما من داخل وما كانت حركته من خارج فعلى وجهين اما ان يكون يدفع دفعاً واما ان يعود عوداً فذلك اجساد مالا
من ان يكون حركتها من خارج او من داخل وليس يخفى ان حركتها ليست من خارج لانها ليس بمدفوع دفعاً ولا بمعوود كالاشياء
التي لا نفس لها فان كان كل متحرك اما ان يكون محركه من خارج او من داخل وكان جرم ما ليس يتحرك من خارج فقد استبان
اذن انه انما يتحرك من داخل وكل شيء يتحرك من داخل اما يكون حركته طبيعية لا بهذا ولا يسكن اليه كالنار التي لا تسكن
عن حركتها ما دامت باقية   او اما ان يكون من قبل النفس التي هي سبب حياته وان كانت النفس هي المحركة
لحركتها الجسد فان كان كل حركة لا بد لها من محرك وكان كل حي محرك بغيره موجوداً لا محالة فالنفس اذن موجودة بذاتها
يستدل عليه بافعالها **الباب الثالث** وهو اثبات جوهرية النفس وقد يستدل اضطراراً على ان النفس جوهر من هذه
من هذه الجهة اما الاول فمن قبل ان الحد الذي نوضح ماهية الجوهر لازم للنفس ايضاً وهو ان الجوهر ما كان قابلاً للمتضادات
من غير ان يتغير عن ذاتها فان كان خاصة الجوهر الشبيهة بالحد ان يكون قابلاً للمتضادات من غير تغير منه عن طبيعته وكانت
النفس ايضاً قابلة للمتضادات من غير تغير منها فالنفس اذن لا محالة جوهر والجسد يعيش ويتحرك بالنفس والمحرك للجواهر
واجب ان يكون جوهراً فانه لا سبيل لاحد ان يقول بحق ان الحي المتحرك من قبل غيره جوهر وان الذي يحركه غير جوهر الا ان
يبلغ من جهالة ان يقول ان ما ليس بموجود هو علة ما هو موجود ويبلغ ايضاً من سعة ان يقول ان ما كانت حياته ما سواه بغير
من غير ان يقدر ان هو فقده ان تشتت حياته طرفة عين هو عنه وجود الشيء الذي به قوام حياته **الباب الرابع** وهو اثبات
ان النفس روح قد استغنا فيما سلف من منطقنا ان النفس في الجسد وقد ينبغي الآن ان نوضح كيف هي فيه لانها ان كانت
في الجسد بمنزلة العضو الملازق للعضو فهي ايضاً جسد وكل الجسد مع ذلك غير متنفس لانه انما لازم النفس من تأخيه صنوه

وان كانت

وان كانت مختلطة ممتزجة في الجسد وهي اذن غير بسيط بل هي ذات كثرة وهي مخالفة لاسم النفس التي دلت
على بسيط وان كانت بركا في اجزاء كثيرة فهي عدة انه يفعل النفس لان كل عضو قطعة وكل قطعة متحللة وكل
متحللة مركب وكل مركب فله ثلثة اقدار طول وعمق وعرض وكذا ما كان له هذه الثلثة الا ذوات فله جسم وكل جسم اذا
اذا زيد على جسم آخر زاد ثقلاً والنفس التي ليست يزيد ثقلا لكنه بحسبه احيا واذا كان كل جسم لم يزد الى جسم يزيده ثقلاً وكانت
النفس بكونها في البدن يزيد معاً ثقلاً فقد استبان اذن ان النفس ليس بجسد ولا جسم ولكنها غير جسم وان كانت النفس
جسداً فاما ان يكون حركتها من خارج واما من داخل وليس يخفى ان حركتها ليست من خارج لانها ليست يدفع دفعاً ولا تعاد
عوداً كالاشياء التي لا نفس لها وايضاً حركتها من داخل كحركة المتنفس الذي تحركه النفس فانه ليس ينبغي ان يقول ان
للنفس نفس اخرى الى ما لا نهاية له واذا كانت حركتها ليست من خارج ولا ايضاً من داخل كحركة الجسد الذي تحركه النفس
فقد استبان اذن ان النفس ليست بجسد بل غير جسد ثم ان كانت النفس جسداً فان الاشياء العارضة له جسدية
محسوسة وليست اعراض النفس محسوسة فانه لا الرطوبة محسوسة ولا الحرية ولا الحرارة محسوسة ولا شيء مما اشبه
من اعراض النفس فاذا كان كل جسد محسوساً من الاعراض وكانت اعراض النفس غير محسوسة فقد استبان اذن
ان النفس ليست بجسد ثم ان كانت النفس جسداً فانما يغتذي باشياء جسمانية والنفس غير مغتذية بشيء من الاشياء
الجسمانية وكانت النفس لا يغتذي بشيء من الاشياء الجسمانية فقد استبان اذن ان النفس ليست بجسد
بل هي غير جسم **الباب الخامس** وهي اثبات ان النفس بسيطة غير مركبة وقد تحقق ان النفس بسيطة غير مركبة
من قبل انها غير جسد كما اوضحنا لان كل جسم مركب من اجزاء لا محالة فان لم يكن النفس جسداً وكان كل جسد مركباً
من اجزاء فالنفس اذن ليست بمركبة بل هي بسيطة فافهم **الباب السادس** وهو ان النفس غير مائتة
وقد يلزم في الحقيقة اذا كانت بسيطة ان يكون غير مائتة ايضاً وذلك انه ليس من شيء يؤدي به الى التبت في بدء
الامر بل انما تفسد كل ما فسد من قبل اضداده وذلك قال الحكيم كل فاسد متحلل وكل متحلل مركب وكل مركب من اجزاء
وعدة وكل مركب من اجزاء كثيرة مركبة مختلفة والمختلف لا اساس بذاته لانه ليس شيء واحد واذا كان ذلك كذلك فالنفس
اذن بسيطة ليست اجزاء واذا لم يكن اجزاء فليست بمركبة فاذا لم يكن مركبة فليست متحللة واذا لم يكن متحللة فليست
بفاسدة واذا لم يكن فاسدة فليست   وايضاً ان كل شيء متحرك من قبل غيره لا من قبل ذاته فانه لا جزء له
الا بالامر المحرك له دائماً قوامه بقدر ما يتمسك به قوة فعل الامر الذي يحسه فاذا ما فارقته يحسه بادت حياته من ساعته
فاما لم يكن حركته من قبل غيره بل من تلقاء ذاتها بمنزلة النفس التي انما حركتها من تلقاء ذاتها فليس حياته البتة بغير واذا كانت
النفس متحركة من تلقاء ذاتها وكان كل متحرك من تلقائه لا يفسد فالنفس اذن لا يفسد حياتها ولا يتسلط الموت عليها
وقد يلزم الشيء من قبل ذاته الا يسكن حركته او يعوق عائق وما لا يسكن فليس لحركته غاية اما ليس لحركته غاية فليس بفاسدة
وما لا يفسد لا يبيد ولا يفنى وان كان ذلك كذلك وكانت النفس متحركة من تلقائها كما اوضحنا فليس يدعها الموت اذن ولا
يلحق بها الفساد وايضاً ان كل شيء له محاسنة فانه يزيله مساوية وما لم يسه محاسنه لم يزل مساوية وما لم يفنده مساوية
فانه لا يتسلط الفناء عليه لان المساوي مضادة للمحاسن ولذلك يفسد بعضها بعضاً والجسد له محاسنة ويزيل مساويه
مساويه الاوجاع والاسقام والامراض ومحاسنه الحسن والحيوة والصحة والنمو فاما النفس فانه لا شيء ومحاسنها

هي البر والحرية والجراءة والعفة ولا يزينها ما يوبها التي هي الفجور والجنون والحمق والجبن وما اشبه ذلك فاذا كانت
الانفس لا تنال محاسنها فهي اذن لا يزينها ما يوبها واذا كانت لا يفسدها ما يوبها وكان كل ما يفسده ما يوبه لم يتسلط
عليها الفساد فالنفس اذن لا يتسلط الفساد عليها واذا كان الفساد لا يتسلط عليها فاذن ليست بميتة **الباب السابع** وهو
اثبات ان النفس مفكرة وعاقلة وقد تحقق الانسان ان النفس مفكرة وعاقلة من وجوه شتى اما اول ذلك فمن قبل ما
وجدت من الصناعات التي ينتفع البشر منها فانه لا يقدر احد ان يقول بحق ان الصناعات وجدت باطلاً وعبثاً لانها ليست
بعبث لا منفعة فيها بل منفعتها ظاهرة لا يستتر فيه فان كانت الصناعات نافعة للبشر ومنفعتها فخراً وشرفاً هذا الفخر
هو احتيالي وتركيب من الفكر والفكر هو الفضيلة للنفس التي بها وجدت الصناعات فالنفس اذن مفكرة وقد يستدل ايضاً
من قبل ذلك على ان النفس مفكرة من قبل ان حواسنا لا يقدر على ادراك طبايع الاشياء انه ليس كما يرينا حواسنا
في الظاهر فكذلك يجب ان يقدر لحقايق الاشياء في الباطن والامر الذي نلتمسه من العلم ههنا ليس الظاهر ولكنه الباطن وانما
الباطن من حقايق جوهرها الذي اياه نلتمس فلا سبيل للحواس اليه فان من الاشياء اشياء كثيرة مختلفة في طبايعها متفقة
في صورها واشكالها وحدودها فاما تمييز ما بين طبايعها في صورها واشكالها ومعرفة كنهها فلا سبيل اليها البتة فاذا كان
حواسنا لا يقدر على تمييز طبايع الاشياء وكنا نعرف باعيانها ونعلم حقايق طبايعها ونصل الى كنه معرفتها وذلك بما قد يستعمل
كل شيء منها في الوجود الحاضرة في الموافق له وفعله الى الامر الذي نلتمسه فيه منه ولا يخفى انا ادركنا علم ذلك لا بحواسنا التي لا
لا يدرك على ادراك حقيقتها وطبايعها بل بعينها الذي هو فكرة النفس فاذا كان كذلك فالنفس اذن مفكرة عاقلة ومع
هذا ايضاً فليس منا شيء نريد علاجه الا ونحن قد تصورناه في انفسنا قبل ان نبتدئ به وليس هذا شيئاً غير شرف النفس وفضلها
وذلك لانه ليس يلامس هذه الاشياء وينال هذا العلم ويصل معرفة هذه الاشياء من خارج لكنها ينال ذلك من تلقاء
رويتها وذكاء فطنتها وبه تتقدم الامور وبعد رتها وتزينها وتدبيرها وكذلك ما يتبادر بتصور الاشياء في انفسنا ثم نظهرها
بفعالنا فهذه فضيلة النفس وشرف لها ان يصنع كما صنعت من شيء نفكر بها قبل ان نظهر كاذب فعلها وانما نظهر شرفها على الحواس
كلها من جهة ما وصفنا اعني تقديرها في تفصيل ما النفس بعالجها وحدها من التقدير والتصوير من قبل ان مباشرها بعلها ويظهرها
بفعلها واذا كان ذلك كذلك فالنفس اذن مفكرة عاقلة اضطراراً تمت في اوائل سنة ست واربعين ومائتين والف

مقالة في العقل للحكيم ابي نصر الفارابي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

اسم العقل يقال على معان كثيرة **الاول** الشيء الذي يقول الجمهور في الانسان انه عاقل **الثاني** في العقل الذي
يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل او ينفيه العقل **الثالث** العقل الذي يذكره ارسطاطاليس
في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق **الرابع** العقل الذي يذكره في كتاب النفس **الخامس** العقل الذي يذكره
في كتاب ما بعد الطبيعة **الاول** اما العقل الذي يقول الجمهور في الانسان انه عاقل فان مرجع يعنون به هو الى العقل
وذلك لانهم ربما قالوا في مثل معونة انه كان عاقلاً وربما امتنعوا الان يسمون عاقلاً ويقولون ان العاقل
يحتاج الى دين والدين عندهم هو الذي يظنون ان هو الفضيلة وهؤلاء انما يعنون العاقل من كان فاضلاً جيد الروية
في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او تجنب من شر ويمتنعون ان يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في

استنباط ما هو شر ويسمونه ماكراً او داهية واشباه هذه الاسماء وجودة الروية في استنباط ما هو في الحقيقة
خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليجتنب هو العقل فهؤلاء انما يعنون بالعقل على المعنى الكلي ما حده ارسطاطاليس
بالتعقل واما من يسمي معوية عاقلاً فانه اراد به جودة الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر ويجتنب على الاطلاق ومن هؤلاء
وقعوا في امر مطوية وامثاله بان يراجعوا فيما هو عاقل عندهم بل يسمون بهذا الاسم من كان خيراً وكان يستعمل جودة رويته فيما
هو عندهم شر توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلاً واذا سئلوا عمن يستعمل جودة روية في فعل الشر بل يسمي ماكراً او داهياً
وما اشبه هذا الاسم لم يمنعوه هذا الاسم ممن قول هؤلاء يلزم ايضاً ان يكون العاقل انما يكون عاقلاً مع جودة روية اذا
كان فاضلاً يستعمل جودة رويته في افعال الفضيلة ليفعل وفي افعال الرذيلة ليجتنب وهذا هو العقل فالجمهور لما كانوا
فيما يعنونه لهذا الاسم طائفتين طائفة يعطي من قبل انفسها ان العاقل ليس يكون عاقلاً ما لم يكن له دين فان الشرير وان بلغ
في جودة الروية في استنباط الشر ما بلغ لم يسموه عاقلاً والطائفة الاخرى التي يسمي الانسان بجودة روية فيما ينبغي ان
يفعل بالجهة عاقلاً فانها متى رجعت فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي ان يفعل من شر بل يسمونه عاقلاً توقفوا وامتنعوا صار
مرجع الجمهور باسرهم فيما يعنونه بالعاقل الى معنى التعقل ومعنى التعقل عند ارسطاطاليس هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي ان يفعل
من افعال الفضيلة في حين بالفعل وعارض اذا كان مع ذلك فاضلا **الثاني** واما العقل الذي يردده المتكلمون على
السنتهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجبه العقل او يمنعه العقل او يقبله العقل او لا يقبله العقل فانما يعنون به المشهور في بادي
الرأي للجميع فان بادي الرأي المشترك عند الجميع الاكثر يسمونه العقل وانت تتبين لك متى استقريت شيئاً مما يخاطبون فيه وبه
او مما يكتبون في كتبهم ويستعملون فيه هذا اللفظ **الثالث** واما العقل الذي يذكره ارسطاطاليس في كتاب البرهان فانه انما يعني به
قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس ايضاً ولا عن فكر بالفطرة
والطبع او من صباه ومن حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت فان هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها
المعرفة الاولى ولا بفكر ولا تأمل ايضاً واليقين بالمقدمات التي صفتها التي ذكرها وتلك المقدمات هي مبادي العلوم النظرية
الرابع واما العقل الذي ذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق فانه يريد النفس الذي يحصل فيه بالمواظبة على
اعتياد شيء مما هو في جنس جنس من الامور وطول ... شيء شيء مما هو من جنس من الامور على طول الزمان والتيقن
نقصاناً وتعرفات في الامور الارادية التي شانها ان يؤثر او تجتنب فان ذلك الجزء من النفس سماه بالعقل في المقالة
السادسة من كتاب الاخلاق والقضايا التي تحصل للانسان بهذا الوجه في ذلك الجزء من اجزاء النفس هي مبادي للتعقل
والداهي في سبيله ان يستنبط من الامور الارادية التي هي من شانها ان يؤثر او تجتنب ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط
بالتعقل نسبة تلك القضايا الاول التي هي مذكورة في البرهان الى ما يستنبط بها كما ان تلك المبادي لاصحاب العلوم النظرية
يستنبطون بها ما من شانه من الامور النظرية ان يعلم ولا يعقل كذلك هذه المبادي للتعقل والداهي فيما شانه ان يستنبط
من الامور الارادية العملية والعقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق لتزيد مع الانسان طول عمره ويمكن
فيه تلك القضايا وينضاف اليها في كل زمان قضايا لم يكن عنده فيما تقدم ويتفاضل الناس فيما في هذه الجزء من النفس الذي
سماه عقلاً تفاضلاً متفاوتاً ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الامور صار واردي في ذلك الجنس وحقي
والردي هو الذي اذا اشار من شيء ما قبل رايه ذلك من غير ان يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع ويكون مسوراً يحقق له

وان لم تقم على شيء منها برهانا ولذلك يصير الانسان بهذه الصفة الا اذا شاخ حاجة هذا الجزء من النفس الى طول
التجارب الذي لا يكون الا بطول الزمان ولان يتمكن فيه من تلك القضايا والمتكلمون يظنون بالعقل الذي يرددونه
فيما بينهم انه هو العقل الذي ذكره ارسطاطاليس في كتاب البرهان ونحو هذا ما يومون ولكنك اذا استقريت
ما يستعملونه من المقدمات الاولى تجدها كلها مقدمات ماخوذة من بادي الراي المشترك ولذلك صاروا ايما يومون شيئا
ويستعملون غيره **الخامس** واما العقل الذي ذكره ارسطاطاليس في كتاب النفس فانه جعله على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل
بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال فالعقل الذي هو نفس ما او جزء نفس او قوة من قوى النفس او شيء ما ذاته معدة
او مستعدة لان ينتزع ماهيات الموجودات كلها او صورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها وتلك الصور المنتزعة
عن المواد ليست منتزعة من موادها التي فيها وجودها الا ان يصير صورا في هذه الذات وتلك الصورة المنتزعة عن
موادها الصائرة صورا في هذه الذات هي المعقولات واشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التي انتزعت
صور الموجودات فصار صورا لها وتلك الذات يشير مادة تحصل فيها صورة الاشياء الا انك اذا توهمت مادة جسمانية
مثل شمعة فانتقش فيها نقش فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها دون عمقها واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها
حتى صارت المادة بجملتها كأنها باسرها هي تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة قرب وهمك من ان تفهم معنى حصول
صور الاشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة ويفارق سائر المواد الجسمانية بان المواد الجسمانية انما
يقبل الصورة في سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية
منحازة وللصورة التي فيها ماهية منحازة بل هي الذات نفسها يصير تلك الصور كما لو توهمت النقش ذو خلقة التي تخلق بها الشمعة
مكعبة او مدورة فيغوص تلك الخلقة فيها ويسع ويحتوي على طولها وعرضها وعمقها باسرها فحينئذ يكون تلك الشمعة قد صارت
هي تلك الخلقة بعينها من غير ان يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة فعلى هذا المثال ينبغي ان تفهم حصول صور
الموجودات في تلك الذات التي سماها ارسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور
الموجودات فهي عقل بالقوة فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل
فهذا معنى العقل بالفعل فاذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها من المواد صارت المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت
من قبل ان تنتزع عن موادها معقولات فهي اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بان حصلت صورا لتلك الذات
وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل انما هي معنى
قولنا فيها انها عاقلة ليست هي شيء سوى ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها تلك الصورة
فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات
فهي من قبل ان يصير معقولات بالفعل هي صور في مواد هي خارج النفس فاذا حصلت معقولات بالفعل فليس وجودها
من حيث هي معقولات بالفعل هو وجودها انفسها من حيث هي صور في مواد فان وجودها في انفسها من حيث
هي صور في مواد تابع لسائر ما تقترن بها فهي مرة اين ومرة متى ومرة ذات وضع واحيانا هو كم واحيانا مكيفة بكيفيات
جسمانية واحيانا يفعل واحيانا ينفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر
فصار وجودها وجودا آخر ليس ذلك الوجود اذ صارت هذه المعقولات اذ كثير منها تفهم معانيها فيها على انحاء غير

تلك

تلك الانحاء مثال ذلك الاين المفهوم فيها فانك اذا تاملت معنى الاين فيها اما ان لا تجد فيها شيئا من معاني
الاين ايضا واما تجعل اسم الاين يفهمك فيها معنى آخر فذلك المعنى على نحو آخر فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت
في احد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وبيان الموجودات كلها ان تعقل
وتحصل صورا لتلك الذات واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون المعقولات من حيث معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل
ان تعقل ايضا فيكون يعقل حينئذ ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي عقل هو بالفعل لاجل ان معقولا ما قد صار
صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول آخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا
حصل له المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثاني واما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها
وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل موجودا خارجا عن ذاته بل انما عقل ذاته
من حيث ذاته وبين انه اذا عقل من ذاته شيء موجود وجوده في ذاته غير وجوده وهو معقول بالفعل بل يكون قد عقل من ذاته
موجودا وجوده فاذن يصير هذه الذات معقولة بالفعل وان لم يكن فيما فعل ان يعقل معقوله بالقوة بل كانت معقولة بالفعل
الا انها عقلت بالفعل على ان وجودها في نفسها عقل بالفعل ومعقول بالفعل على خلاف ما عقلت هذه الاشياء باعيانها اولا
فانها عقلت اولا على انها نزعت من موادها التي كانت فيها وجودها وعلى انها كانت معقولات بالقوة وعقلت ثانيا
وجودها ليس ذلك الوجود متقدم بل وجودها مفارق لموادها على انها صورة في موادها وعلى انها معقولات بالفعل
والعقل بالفعل متى عقل الموجودات التي هي صور له من حيث هي معقولة له بالفعل صار العقل الذي كنا نقول اولا انه العقل
بالفعل لان العقل المستفاد واذا كانت هاهنا موجودات هي صور لا في مواد ولم تكن قط صورا في موادها فان تلك اذا
عقلت صار موجودة وهي معقولة الوجود الذي كان لها من قبل ان يعقل فان قولنا ان يعقل الشيء اولا هو ان ينتزع الصور
التي في المواد عن موادها ويصير لها وجودا آخر غير وجودها الاول فاذا كانت هاهنا اشياء هي صور لا مواد لها لم يحتج تلك
الذات الى ان ينتزعها من موادها ايضا بل يصادفها منتزعة فيعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل
معقولات لا في موادها فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل ان يعقل
بهذا العقل هذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا في موادها اذا عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي
معقولة لها فالقول الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالعقل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في موادها
ولا كانت فيها ايضا فان الوجه الذي يقول فيما هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل انه فينا فعلى هذا المثال
ينبغي ان يقال في تلك انها في العالم وتلك الصورة انما يمكن ان يعقل على التمام بعد ان يحصل المعقولات كلها معقولة بالفعل
ادها ويحصل بالعقل المستفاد فحينئذ يحصل تلك الصور المعقولة ويصير تلك صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد
والعقل المستفاد شبيه بموضع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي هو بالفعل والذي بالفعل
شبيه بموضع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبيه مادة فعند ذلك
سد ان الصور في الانحصار الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت يترقى قليلا قليلا الى ان يفارق
المواد شيئا فشيئا وقليلا فقليلا بانحاء من المفارقة ويتفاضله فان كانت الصور التي لا في مادة ايضا متفاضلة في الكمال
والمفارقة وكان لها ترتيب ما في الوجود وان ما كان اكملها على هذا الطريق صورة لما هو الانقص الى ان ينتهي الى ما

هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا يزال يتخطى حتى يبلغ الى تلك الذات واما ما دونها من القوى النفسانية ثم من بعد
ذلك الى الطبيعية ثم لا يزال يتخطى الى ان يبلغ الى صور الاسطقسات التى هى اخس الصور مع الوجود وموضوعها اخس
الموضوعات وهى المادة الاولى فاذا ارتقى من المادة الاولى رتبة رتبة فانما يرتقى الى الطبيعة التى هى صور جسمانية فى مواد
هيولانية الى ان يرتقى الى تلك الذات ثم الى فوق ذلك حتى اذا انتهى الى العقل المستفاد وانتهى الى ما هو شبيه بالجرم والحد الذى
اليه ينتهى الاشياء التى لا ينسب الى الهيولا والمادة واذا ارتقى منه فانما يرتقى الى اول رتبة الموجودات المفارقة والى رتبة العقل
الفعال واما العقل الفعال الذى ذكره ارسطاليس فى المقالة الثانية فى كتاب النفس فهو صور مفارقة لم يكن فى مادة ولا يكون
ايضا وهو نوع الى ما هو عقل بالفعل قريب شبيه من العقل المستفاد وهو الذى جعل تلك الذات التى كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل
جعل المعقولات التى معقولات بالقوة معقولات بالفعل ونسبة العقل الفعال الى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس الى اللون الذى
يبصر بالقوة ما دامت فى ظلمة ومعنى الظلمة هو الاشفاف بالقوة او عدم الاشفاف بالفعل ومعنى الاشفاف هو الاستنارة عن محاذاة
منير فاذا حصل فيه من الضوء واجانه صار البصر بما فيه من الضوء بصيرا بالفعل وصارت الالوان مرئية بالفعل بل نقول ان
البصر انما صار بصرا بالفعل لا بان جعل حصل من الضوء والاشفاف بالفعل بل لانه اذا حصل له الاشفاف بالفعل حصلت فيه صور
المرئيات فبحصول صور المرئيات فى البصر صار بالفعل ولانه لو جعل قبل ذلك الشعاع الشمس او غيره ان صار شفافا بالفعل صار الهواء
المماس له ايضا شفافا بالفعل صار حينئذ بما هو مرئى بالقوة مرئيا فالمبداء الذى به صار البصر بصرا بالفعل بعد ان كان بصرا بالقوة صارت المبصرات
التى كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل الاشفاف الذى حصل فى البصر من الشمس فعلى هذا المثال يحصل فى تلك الذات التى هى
عقل بالقوة شئ ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر وذلك الشئ يعطيه اياه العقل الفعال فيصير مبدأ به يصير المعقولات التى كانت
بالقوة معقولات له بالفعل وكما ان الشمس هى التى يجعل العين بصيرا بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل مما يعطيه من الضياء كذلك
العقل الفعال هو الذى جعل العقل الذى بالقوة عقلا بالفعل بما اعطاه من ذلك وهو المبداء وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات
بالفعل والعقل هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هى فيه لم يزل ولا يزال الآن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هى موجودة
عليه فى العقل الذى هو بالفعل وذلك ان الاخس فى العقل الذى بالفعل كثيرا ما يترتب فيكون اقدم من الاشرف من قبل ان ترقى
نحن الى الاشياء التى هى اكمل وجودا كثيرا ما يكون من الاشياء التى هى انقص وجودا على ما تبين فى كتاب البرهان اذ كنا نرقى من الاعرف
عندنا الى ما هو مجهول وما هو اكمل وجودا فى نفسه هو اجهل عندنا اعنى ان جهلنا به اشد فلذلك نفتقر الى ان يكون ترتيب الموجودات
فى العقل الذى بالفعل على عكس ما عليه الامر فى العقل الفعال والعقل الفعال يعقل اولا من الموجودات الاكمل فالاكمل فان الصور التى هى اليوم
فى مواد هى فى العقل الفعال صور منتزعة لا انها كانت موجودة فى مواد فانتزعت بل لم يزل تلك الصور فيه وانما اوجدها فى الماادة
الاولى وسائر المواد بان اعطيت الصور التى من العقل الفعال والموجودات التى قصد ايجادها قصدا اولا حيان منا فهى تلك الصور غير
انها مما لم يكن ايجادها ههنا فى مواد كونت هذه المواد وهذه الصور فى العقل الفعال وهو غير منقسم ويكون فى ذاته شيئا غير منقسم
يعطى المادة اشباه ما فى جوهره فلا يقبل المادة الا منقسما ولا شئ غير منقسمة وهى فى المادة منقسمة وليس تستنكر ان يكون العقل
الفعال تم بحث قد بينه ارسطاليس فى كتاب فى النفس تمت المقاله نقلا من نسخة سقيمة بيد الفقير الجانى نفسه مصطفى
رئيس الاطباء السلطانى العاصى عساكر روم ايلى المعمورة فى سنة ١٢٤٦

ميامير لابرقلس الطرطوسي اليوناني

هذا اول كتاب ابرقلس وحجته على ان العالم لا كون له ولا فساد فى زمان وان افلاطون على مثل رأيه فيه ثمانية
ميامير **الميمر الاول** فى ان الله تعالى لم يزل جوادا فعالا لما يشاء وكذلك فما لا يزال ان اول حجتنا فى ان العالم سرمدى
كما قال افلاطون جود الصانع واذا انا سميت سرمديا ازليا فانما اذهب منه الى ما لا ابتداء له فى زمان ولا غاية وليس
من شاهد اقنع فى هذا المعنى من جود الصانع لانه اذا كان جودة الداعى له بتخليق الخلق وليس بسببه ان يكون ذلك
منه بغير الجود فلم يكن مرة جوادا او مرة بجواد وليس بجواد فلا محالة انه ابدا علة الخلق وانما كون الخلق لم يزل يجرى فى مجرى
الجود واذ لم يكن ابدا فعله منه الا بجودة فليس نجد سبيلا ان يقول لم يكن ابدا فعالا وهو ابدا جوادا وذلك ان من كان ابدا
جوادا فهو ابدا يريد ان يكون الاشياء مقارنة له ومن كان ابدا مريدا هو ابدا قادر على ما يريده وذلك انه اذا لم يفعل لم
يعد ان يكون ذلك منه اما لانه لا يريد واما لانه لا يقدر فاذا كان الخالق لمكان الجود خالقا ولم يزل جوادا فلا محالة
انه ابدا لم يزل خالقا من اجل ذلك وجب ان يكون العالم سرمديا ازليا لا كون فى زمان له ولا فساد فان قال قائل انه
غير قادر على ان يصنع ما يشاء فقد اوجب على نفسه من قوله ادخال الاستحالة عليه والوهن لانا اذا قلنا ان الشئ لا
قوة به على ان يفعل فقد دللنا بقولنا هذا على ضعف والضعف عرض واذا قلنا انه آل من لا قوة الى قوة فقد اثبتنا عليه
معنى الاستحالة والتغيير فالقوة واللاقوة ضرب من ضروب الكيفية والتغيير الذى يكون بالكيف هو استحالة فاذا
كان الله تبارك وتعالى ابدا قادرا وابدا مريدا فبالاضطرار انه ابدا يخلق واذا كان ابدا يخلق فلم يزل العالم مصنوعا
كما ان الصانع لم يزل صانعا الا ان الله تعالى لم يزل ابدا صانعا والخلق لم يزل ابدا مصنوعا فهذه اللفظة التى اثبتناها
على معنى الصانع والمصنوع قلنا انها ليست بحال واحدة فى الامرين لانا اذا قلنا فى الصانع انه ابدا صانع فانما يذهب
من ذلك الى معنى الدهر واذا قلنا فى المصنوع انه ابدا مصنوع فلسنا نذهب من ذلك الى معنى الدهر بل الى معنى الزمان
الذى لا غاية له وذلك ان معنى الدهر معناه للصانع ومعنى الزمان معناه للمصنوع هذا قول ابرقلس **الميمر الثانى** فى ان العالم
عن مثال ابدى ازلى فهو صورة لمثاله ازلية مثله قال ابرقلس ان كان المثال الذى عنه كان العالم مثالا ازليا ابديا وحال
المثال انه بذاته لا بالعرض فلذلك نوعه فصار بالانية مثالا ازليا ابديا وكذلك هو فى نفسه فلا محالة ان معنى ذلك المثال
فى العالم معنى ازلى ابدى واذا كان فى المثال معنى الازلية فبالاضطرار ان ذلك المعنى موجود فى الصورة التى كانت عن المثال
والصورة هى العالم وليس المثال لنفسه مثالا بل لغيره فان لم يكن كان متى ما لم يكن المثال فالصورة كذلك لم يكن كما مثال
ما لم يكن فانه لا مثال ما لم يكن الصورة التى عن المثال فاذا كان المثال مثالا ازليا ابديا فلا محالة ان العالم صورة لذلك
المثال الازلى الابدى **الميمر الثالث** فى ان الصانع الحق الحكيم لم يزل صانعا بالفعل لا بالقوة لبراءته من النقصان والتغير
مباينا للمصنوعات المحتاجة قال ابرقلس ان كان الصانع شيئا فاما كان ابدا صانعا بالفعل او صانعا بالقوة او مرة بعد
اخرى لا بالادمان فان كان صانعا بالفعل فالمصنوع موجود بالفعل ابدا فان ارسطاليس قال اذا كانت العلة
بالفعل كان المعلول ابدا بالفعل كقولك ان كان البانى بانيا بالفعل فالمبنى ابدا بالفعل موجود وان كان المعالج بالفعل
معالجا فالمفعول به العلاج هو ابدا موجود وكذلك قال افلاطون فى كتابه المسمى فيلوس ان الفاعل لا يقال له فاعلا لشئ
يحدث وليس نفاعل لما قد حدث ولا صانعا لما قد تم فيه الكون وان لم يكن المصنوع قد تم فيه الفعل فليس الصانع ابدا فاعلا

وما لم يكن ابداً مبتدياً فعله فهو صانع بالقوة قبل الفعل وقد قال ارسطاطاليس انّ ما كان بالقوة فانما الشئ انتقه بالفعل ثم
تؤل قوته الى ان يظهر فيصير فعلاً وهو محتاج لا محالة الى ما اظهر فعله كالحار بالقوة من الحار بالفعل وكذلك البارد ذاتا بيضا
والاسود وما شاكل ذلك فقد يكون لا محالة الصانع بهذا القول صانعاً بالفعل وهو قبل ذلك صانع بالقوة وغير صانع
بالفعل وهو الذي صيّر الصانع الذي كان بالقوة ان آل الى الفعل فصار صانعاً بالفعل فان كان ذلك علة ازلية وهو علة لهذا
ليكون صانعاً فاذا هذا ابداً صانع من اجل المقدمة التي تزعم انّ العلة اذا كانت بالفعل علة فالمعلول لا بدّ من ان يكون
بالفعل ولذلك يجب ان يكون كان المصنوع ابداً وان كان الاول علة ليكون الثاني صانعاً وتلك العلة علة قوة
فقد يحتاج ايضاً ذلك الاول الى غيره ليجعله صانعاً بالفعل من اجل المقدمة الثانية انّ كل ما كان بالقوة فقد يحتاج الى امر
بالفعل لكن يصيره اليه فيجري هذا القول على هذا المذهب الترتيب بالتوالي الى ما لا غاية له فيصير الى طلب علة قبل علة وذلك
ما لا يكون فلا نجد بداً من ان تثبت علة فاعلة ابداً فاذا نحن صرنا الى ذلك وجب ان يكون الاشياء المعلولة لم تزل ابداً
مع عللها الازلية فيكون العالم لم يزل مصنوعاً لا سيما اذا كان الصانع ابداً صانعاً بالفعل وبيان ذلك من نتيجتين
احديهما انّ المضاف كيف ما كان احد النوعيين لا بدّ من ان يكون للآخر مثل حاله فان كان حاله حال فعل فصاحبه مثله
والنتيجة الثانية انّ كل ما كان بالقوة فلا بدّ من ان يستحيل الى الفعل والمحيل له الى الفعل له انية فعل لا انية قوة وقبل ان
صار بهذا المحيل الى الفعل قد كان اولاً بالقوة ثم الى الفعل اخيراً هذا احتجاج ابرقلس في ..... الثالث المير الرابع من انّ الفاعل
الحق غير متحرك لايجاد شئ من الاشياء المصنوعة بل هو تام فيما لم يزل ولا يزال اذ الحركة مقترنة بالحاجة وهو تعالى غني في
جميع صفاته ان كان ما كان من علة غير متحركة فهو في انيته غير متحرك وذلك انه ان كان الفاعل غير متحرك فهو غير مستحيل
واذا كان غير مستحيل فانما يفعل من جهة انه لا بالانتقال من الفعل الى غير الفعل ولا من غير الفعل الى الفعل لانه ان انتقل
صار مستحيلاً بانتقاله من شئ الى شئ وان ثبت عليه الاستحالة لم يجب عليه ان لا يكون متحركاً فلا محالة انّ ما كان غير متحرك
اما ان لا يفعل البتة واما ان يفعل ادماناً لكنه ان فعل مرة ومرة لا كان متحركاً من اجل ذلك ما كان عليه لشئ علة غير متحركة
اذ لم يكن قط غير علة ولم يكن مرة نعم ومرة لا فلا محالة انه ابداً علة وما كان هكذا فهو علة لشئ ازلي فلما كانت علة الكل
غير متحركة ولو كانت متحركة اولاً ناقصة ثم آلت اخيراً الى التمام لانّ كل حركة هي فعل غير تام ولو كانت متحركة لاحتاجت
الى الزمان فاذا كانت هذه صفتها فبالاضطرار انّ الكل ازلي اذ كان من غير متحركة وان ظنّ ظانّ انه يقرب من الله تعالى
بان يقول انّ علة الكل ازلية فلا شك فيها فاما العالم فليس بازلي .... فليعلم قايل هذا القول انه متى حصل ما جعل العالم
غير ازلي انه قد اثبت على العلية انها متحركة ونقض ما هي عليه اولا انها غير متحركة في نفسها وحتى اثبت التحرك على العلة
الفاعلة فقد اوجب انها ليست بتامة بل يصير الى التمام بعد مدة لانّ كل حركة فعل ناقص يحتاج الى مادة اعني
به الزمان لمكان لمكان التحرك واذ صار من قوله الى ان يدخل النقص على العلة الفاعلة يقول انها ليست ابداً تامة
وانها محتاجة الى ما دونها فقد بدل نعوذاً بالرب فليعلم قايل هذا القول انه لا يزداد الا بعداً لما قال انّ علة الكل ازلية وعدلها
وليس العالم كذلك المير الخامس في ذكر حقيقة مباينة الزمان للدهر وذكر انيتهما قال ابرقلس مباينة الزمان كان مع الفلك
ولا فلك ما لم يكن زمان ولا زمان ما لم يكن فلك ولم يكن كان الزمان اذ لم يكن ولا يكون متى ما لا يكون لانه ان كان زمانا
متى ما لم يكن فقد كان زمان فلا زمان لانّ ما كان مرة من اجل انه لم يكن مرة اخرى فقد يقال انه مرة ما وليس انه ابداً

ولا انه لم يكن مرة بل هو واسطة فيما بين ذلك فاما ما كان مرة اخرى ففيه معنى زمان وان كان يكون متى ما لا يكون
زمان فقد انتقل من انية متى الى غير انية متى وفي الحال التي لا زمان يكون زمان في ذلك الوقت اذ لا زمان لانّ
المتى انما هو دليل على الزمان فان كان لم يكن متى ما لم يكن زمان ولا يكون متى ما لا يكون فلا محالة انّ الزمان ابداً لانّ
المتى لا يضاف الى ابداً ولا متى وليس يمكن لا متى لانّ الزمان قد كان البتة فلا محالة انّ الزمان ابداً ومع الزمان
الفلك ومع الفلك الزمان وذلك انّ الزمان مقدار حركة الفلك كمثل ما الدهر مقدار على مجاز الكلام لحيات الحي بنفسه
وهذا المعنى يدلنا على انّ الزمان لم يزل لئلا يكون الدهر لغير شئ مثالا اذ لا زمان والدهر على حياله والا فليس يقيم الدهر ابداً على
حاله فاما ان استحال من غير انية الى انية او من انه مثال يستحيل الى غير انه مثال والسماء لا محالة ابداً مثل الزمان ولم
يكن لا قبل الزمان ولا بعد الزمان المير السادس في انّ الصانع جواد لا ينقض صنعه فعل الاشرار قال ابرقلس انّ الصانع
وحده ليس ينقض تركيب العالم لانه لا يجوز حله كما قيل انه ان يتولى ذلك من ربطه وعلى كل حال من كان عالماً بالرباطة هو
العارف بالحل كما ينبغي ان يكون والصانع فليس ينقض ما صنع وهو القابل انّ ما حسن نظامه فصار جيداً ليس ينقضه غير
شرير وليس يمكن الجواد في طباعه ان يكون شريراً البتة فلا محالة انه لا يمكن نقض العالم وذلك انّ غير صانعه لا يحسن حله
لانّ من ربط شيئاً هو الذي يعرف كيف نقضه وصانعه فليس ينقضه لانّ ما حسن نظامه وجاد اتقانه فليس ينقضه غير شرير
فاما ان لا يكون جودة صنعته فلا يكون صانعاً مجيداً واما كان قد احكم صنعته فليس ينقضه الا ان يكون شريراً فليس العالم بفاسد
وان كان غير فاسد فلا حدوث له وكذلك راى افلاطون انّ كل محدث فاسد فان كان هذا القول حقاً فالم يكن فاسداً
فذاك غير محدث والعالم ليس بفاسد فلا محالة انه غير محدث من اجل ذلك يجب له الازلية اذ لم يكن فاسداً ولا محدثاً
المير السابع في انّ الكل كساير النفوس الباقية المحركة لا نفسها حركة اولية ذاتية ان كانت نفس الكل ليست
بمحدثة ولا فاسدة فالعالم غير محدث وغير فاسد وذلك انه يجب لها الذي يجب لكل نفس من انها محركة لنفسها ولكل
ما كان محركاً لنفسه فذلك مبدع واوله التي خبه من الحركة الا من جهة الارادة بل من جهة الانية كما انها محركة لا نفسها
وانها اولية حركة فاذا كانت نفس الكل ازلية سرمدية وجب ان يكون محركة للكل ابداً وذلك لانها
لما كانت في جوهرها متحركة من ذاتها لم يمكنها ان لا يكون اولية حركة فاذا كانت نفس الكل غير محدثة وغير فاسدة
من اجل انها محركة لنفسها فالكل لا محالة غير محدث وغير فاسد ومن هذه الجهة قد استبان لنا انّ كل نفس راكبة على
جرم سرمدي ازلي فانها محركة له ابداً فان كانت منضمة الى اجرام فاسدة المير الثامن في انه لا يفسد الشئ الا من غريب
وليس في الكل غريب يؤول اليه ان كان الفاسد لا يفسد الا من غريب عرض له واذا فسد آل الى غريب ايضاً وليس شئ
غريباً خارجاً في الكل ولا فيه بل الجميع في داخله وهو تام من اشياء تامة فليس شئ من الكل غريباً فلا يفسده غريب ولا يؤول
الى غريب من اجل ذلك وصار لا يكون غريباً فاسداً ومن اجل انه ليس بفاسد ليس بحادث لانّ كل حادث انما يكون من شئ
غريب اولاً فقد كان شيئاً غريباً منه كان الكل وذلك خارج من الذي كان فلا محالة انه قد كان شئ خارجاً من الكل قبل ان يكون
الكل وان كان هذا فقد كان شئ مضاد للكل منه كان ولكن الاضداد قد يكون بعضها من بعض ويستحيل بعضها الى بعض ولها
طرفان بين شيئين كما قيل في كتاب فاطن ويؤول كل واحد من الاضداد الى حال صاحبه لئلا يكون الطباع ناقصاً والامر
بين ما كان على طرفين وتوالي انه مضاد لما لم يكن على تلك الحال فان كان كان العدم لمكان الوجود فاستحال من عدم الى وجود

فاوجب ان يستحيل من الوجود الى العدم فالاول اشد اعتياصا لانه قد يكون اعدام غير مستحيلة الى الوجود
وان كان اشد الامرين اعتياصاً وما لم يكن قد كان فاوجب ان يكون الذي فيه الامكان فيستحيل التوالي على الطعس
الى ما لا طعس فيه فيكون هذا على مجرى الطباع ومشية الله تعالى لان من فعل ما لا امكان فيه فاوجب ان يفعل ما يمكن فاذا
كانت هذه الاضداد من الطريق الذي يعرف بها حال مثلها فلا محالة ان الكل يستحيل فيؤول الى ضده الذي منه كان ولكن
قد ثبت ان الكل غير فاسد ولا محالة انه لا يستحيل الى شيء هو ضده ولذلك لا يجب انه كان ومن اجل ذلك كان الكل
ازلياً لانه لا يمكن شيئان متضادان ان يستحيل احدهما فيكون له طريق الى الآخر ولا يصير من طريق الى صاحبه فيكون من
العدم وجود ومن الوجود لا يكون عدم لانه لا يكون من بعض الاشياء طريق من العدم الى الوجود والاضداد قد يستحيل
بعضها الى بعض كقول سقراطيس في كتاب فادن لذلك فالم يكن الكل غير فاسد واقرّ ان يكون غير حادث وغير فاسد
ان كان المتوالي بحال متضادة وكان ما لا طعس فيه ولا توالي عدم التوالي المطعس .. تمت الميامير

رسالة المرموزة الموسومة برسالة الطير في وصف يوصله الى الحق للشيخ الرئيس حسين بن عبد الله ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

هل لاحد من اخواني ان يهب لي من سمعه قدر ما القي اليه طرفاً من اشجاني عسى ان يحمل عني بالشركة بعض
اعبائها فان الصديق لمن يهذب عن الشوب اخاه ما لم يعش في مرآتك عن الكدر صفاه واني لك بالصديق
الماحض وقد جعلت الخلة تجارة يفزع اليها اذا استدعت الى الخليل داعية وطر وترفض مراعاتها اذا عوز الاستغناء
فلن يزار رفيق الا اذا زارت عارضه ولن يذكر خليل الا اذا ذكرت مآربه اللهم الا اخوان جمعتهم القرابة الالهية والفت
بينهم المجاورة العلية ولاحظوا الحقائق بعين البصيرة وجلوا درن الشك عن السريرة فلن يجمعهم الا منادي الله
ويلكم اخوان الحقيقة تواروا تصافحوا وليكشف كل واحد منكم لاخيه الحجب عن خالصة لبه ليطالع بعضكم بعضا
ويستكمل بعضكم ببعض، ويلكم اخوان الحقيقة تقنعوا كما يتقنع القنافذ فاعلنوا بواطنكم وابطنوا ظواهركم
فبالله ان الجلي لباطنكم وان الخفي لظاهركم، ويلكم اخوان الحقيقة انسلخوا عن جلودكم انسلاخ الحية ودبوا
دبيب الديدان وكونوا عقارب اسلحتهم في اذنابهم، فان الشيطان لن يراوغ الانسان الا من ورائه وتجرعوا
الذعاف تعيشوا واستحبوا الممات تحيوا وطيروا ولا تتخذوا وكراً ينقلبون اليه، فان مصيدة الطيور اوكارها وان
صدكم عوز الجناح فتلصصوا تظفروا وخير الطلائع ما قوي على الطيران، كونوا نعاماً يلتقم الجنادل المحماة وافاعي يسترط
العظام الصلبة وسمادل يغشى الضرام على ثقة وخفافيش لا يبرز نهاراً وخير الطيور خفافيشها، ويلكم اخوان
الحقيقة اغنى الناس من تجرأ على غده واقلهم من قصر عن امده، ويلكم اخوان الحقيقة لا عجب ان اجتنب
ملك شراً وارتكب بهيمة قبيحاً بل العجب من البشر اذا استعصى على الشهوات وقد صنع على استيثارها جبلته
او بذل لها الطاعة وقد نور بالعقل جبلته ولعمر الله بل فاق الملك بشر ثبت عند زلال الشهوة فلم يزل قدمه عن
مولمتها وقصر عن البهيمة انسي لم تف خواه بدرء شهوة فتستدعيه، وارجع الى راس الحديث فاقول
برزت طائفة تقتنص فنصبوا الحبائل ورتبوا الشرك وهيئوا الطعم وتواروا في الحشيش وانا في سربة طير
اذ لحظونا فصفروا مستدعين فاحسسنا بخصب واصحاب ما تخالج في صدورنا ريبة ولا عرجنا عن قصدنا

تهمة

تهمة فابتدرنا اليهم مقبلين وسقطنا خلال الحبائل فاذا نحن بحلق تنضم على اعناقنا والشرك يتشبث
باجنحتنا والحبائل تتعلق بارجلنا ففزعنا الى الحركة فما زادت الا تعسيراً فاستسلمنا الى الهلاك
وشغل كل واحد منا ما خصه من الكرب عن الاهتمام لاخيه واقبلنا نتبين الحيل في سبل التخلص زماناً
حتى انسينا صورة امرنا واستانسنا بالشرك واطماننا الى الاقفاص فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك
فلحظت رفقة من الطير اخرجت رؤوسها واجنحتها عن الشرك وبرزت عن اقفاصها تطير وفي ارجلها بقايا
الحبائل لا هي تؤودها فتنقضها النجاة ولا تبينها فتكدر عليها ما كنت قد نسيته وتنغصت علي ما الفته فكدت انحل
او تنسل روحي تلهفاً فناديتهم من وراء القفص ان ادنوا مني تعرفوني على حيلة الراحة فقد اعيتني فتذكروا خدع
المقتنصين فما ازدادوا الا نفاراً فناشدتهم بالخلة القديمة والصحبة المصونة والعهد المحفوظ ما احل بقلوبهم الثقة
ونفى عن صدورهم الريبة فوافوني حاضرين فسالتهم عن حالهم فذكروا انهم ابتلوا بما ابتليت به فاستيأسوا
وآنسوا بالبلوى ثم عالجوني فنحيت الحلق عن رقبتي والشرك عن اجنحتي وفتح لي باب القفص وقيل لي استغنم النجاة
فطالبتهم بتخليص رجلي عن الحبالة فقالوا لو قدرنا عليها لابتدرنا اولاً وخلصنا ارجلنا واني يشفيك العليل فنهضت من
القفص لاطير فقيل لي ان امامك بقاعاً لن تأمن المحذور الا ان تأتي عليها قطعاً فاقتف آثارنا ننج بك فنهديك الى سواء
السبيل فاوى بنا الطيران بين صدفي جبل الاله في وادٍ معشب بل مجدب خصيب حتى تخلف عنا جنابه وجزنا
بحبوحته ووافينا هامة الجبل واذا امامنا ثمان شواهق تنبو عن مداها اللواحظ وقال بعض لبعض سارعوا فلا
نامن الا بعد ان نقطعها ناجين فعانقنا السير حتى اتينا على ست من شواهقها فانتهينا الى السابع فلما تغلغلنا حزمه
قال بعضنا هل لكم في الجمام فقد اوهننا النصب وبيننا وبين الاعداء مسافة قاصية فرأينا ان نحص للجمام من ابداننا
نصيباً فان التردد على الراحة اهدى الى النجاة من الانبتات فوقفنا على قلته فاذا جنان مخضرة الارجاء عامرة
الاقطار مثمرة الاشجار جارية الانهار يروي البصر نعيمها بصور تكاد لبهائها تدهش العقول وتستهيب الالباب
وتسمعك اغاني شجية والحاناً مطربة وتشمك روائح لا يدانيها المسك السحري ولا العنبر الطري فاكلنا من ثماره وشربنا
من انهاره ومكثنا به ريث ما اطرحنا الاعباء وقال بعضنا لبعض لا مخدعة كالامن ولا منجاة كالاحتياط ولا حصن
امنع من اساءة الظنون وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة على شفا غفلة ووراءنا اعداؤنا يتبعون اقدامنا
ويتفقدون مقامنا فهلموا ننزح ونهجر هذه البقعة وان طاب الثواء بها فلا طيب كالسلامة واجمعنا على الرحلة
وانفصلنا عن الناحية وحللنا بالثامن فاذا شامخ خاض رأسه في عنان السماء تسكن في جوانبه طيور لم الق اعذب
منها الحاناً واحسن الواناً واظرف صوراً واطيب عشرة منها ولما حللنا في جوارها عاينا من احسانها
وتلطفها وايناسها اياي لن تفي بعضه اعمدنا ولما تقرر فيما بيننا وبينها الانبساط اوقفناها على ما الم
بنا فاظهرت المساهمة في الاهتمام وذكرت ان وراء هذا الجبل مدينة يتبوؤها الملك الاعظم فاي مظلوم استعدا
له وتوكل عليه كشف عنه الضراء بقوته ومعونته فاطمأننا الى اشارتنا وتيممنا مدينة الملك حتى حللنا بفنائه
منتظرين لاذنه فخرج الامر باذن الواردين فادخلنا قصره فاذا نحن بصحن لا تفي بوصف رحبة فلما
عبرناه رفع لنا الحجاب عن صحن فسيح مشرق استصغرنا لديه الاول بل استصغرناه حتى وصلنا حجرة الملك

فلمّا رفع لنا الحجاب ولحظت الملك في جماله مُعلنا علقت به افئدتنا ودهشنا دهشاً عاقنا عن الشكوى
الشكوى فوقف على ما غشينا فردّ علينا الثبات بتلطفه حتى اجترانا على مكالمته وعبرنا بين يديه عن قصتنا فقال
لن يقدر على حلّ الحبايل عن ارجلكم الّا عاقدوها وانّي منفذ اليهم رسولاً يسومهم ارضاكم واماطة السوء عنكم فانصرفوا
مغبوطين وهو ذا نحن في الطريق مع الرسول واخواني متشبثون بي يطلبون مني حكاية بهاء الملك بين ايديهم وسأصفه
وصفاً موفراً فاقول انّه الملك الذي مهما حصلت في خاطرك جمالاً لا يمازجه قبح وكمالاً لا يشوبه نقص صادفته مستوفاً لديه
فكلّ كمال بالحقيقة له وكلّ نقص ولو بالمجاز منفي عنه كله للحسنه وجه وجوده يد من خدمه فقد اغتنم السعادة القصوى
ومن صرفه فقد خسر الآخرة والاولى وكم من اخ قرع سمعه قصتي فقال اراك مسّ عقلك مسّ او الم بك لمم ولا والله ما طرت
بل طار عقلك وما اقتنصت بل اقتنص لبك اني يطير البشر او ينطق الطير كان المرار غلب على مزاجك واليبس قد استولت
على دماغك فسبيلك ان تشرب طبيخ الافتيمون وتتعهد الاستحمام بالماء العذب الفاتر وتتنشق بدهن النيلوفر وتترفه
في الاغذية وتهجر السهر وتقلل الفكر فانا قد عهدناك فيما مضى لبيباً والله مطلع على ضمايرك فانا من جهتك مهتمة ولاختلال
حالك مختلة، فلكم ما اكثر ما يقولون واقلّ ما ينجع وشر المقال ما ضاع وبالله الاستعانة ومن الناس البرائة ومن اعتقد
على غير هذا خسر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون • تمت رسالة الطير بعونه وكرمه تعالى

شرح رسالة الطير من املاء علي بن شاهك رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله بدوت طائفة الى قوله وتوارت بالحشيش المراد بالطائفة هو العناصر والمراد بالاقتناص هو قبول النفس الانسانية والمراد بنصب الحبايل هو حصول الكيفيات التي تحصل من العناصر والمراد بريق الشعك هو حصول المزاج من الكيفيات وخلط العناصر والمراد تهيئته بتهيئة الطعم وهو حصول الاستعداد لقبول الفيض الانساني والمراد بالتواري في الحشيش هو كون الصور المعوقة لحصول العناصر موجودات خفية قوله وانا في سرب طير اذ لحظونا الى قوله واصحاب اراد بالطير النفوس المفارقة من حيث هي هي والمراد باللحظ والصفير هو تمام الاستعداد والاستدعاء لتعلق النفس بالبدن المستعد لها والمراد بالخصب والاصحاب هو البدن قوله ما يخالج في صدورنا ريبة المراد هي كون تعلق النفس بالبدن عند الاستعداد امراً ضرورياً طبيعياً لا اختيارياً • قوله فابتدرنا اليه مقبلين هو تعلق النفس به طبعاً ووقوعها في تدبير البدن وجذبه اياها الى عالمه قوله فاذا الحلق ينضم الى اعناقنا هي ورود الهيئات والاخلاق من البدن على النفس جاذبة لها الى تدبير البدن قوله والشرك يتشبث باجنحتنا هو استحكام المزاج والاخلاط بين النفس والبدن تدبيراً واستعمالاً قوله والحبايل تتعلق بارجلنا هو جذب الكيفيات المزاجية لها قوله فتزعنا الى الحركة فما ازددنا الا تعسراً هو تحريك النفس للبدن قهراً وشدة للتعلق بينهما قوله فاستسلمنا للهلاك هو تأكد العلاقة بين النفس والبدن قوله وشغل كل واحد منا ما خصه من الكرب عن الاهتمام لاخيه يريد به اختصاص تعلق كل نفس ببدن وتدبير حاله قوله واقبلنا بتدبير الحيل في سبيل التخلص زماناً حتى انسينا صورة امورنا يريد به ضعف هذه العلاقة اولاً الى ان يشتد ويستحكم فيصير النفس مستوفقاً باشتغالها بتدبير البدن قوله واستأنسنا بالشرك واطمأننا الى الاقفاص يريد به سكون النفس الى البدن جملة وقوله فطلعت ذات يوم الى قوله تطير يريد شروق نور العلم وظهور العلوم الكلية بواسطة ادراك الجزئيات قوله في ارجلها الى قوله فضيعوا لها

الحيات يريد انّ تلك العلوم الاولية الضرورية والكلية يحاكيها الخيال ويناجيها بالالفاظ معبّرة وانّها لا تتجرد بانفسها تجرداً الّا تحظر بنال المناجات الخيال لها بالالفاظ وانّها لا يصير مع ذلك جزئية بل يكون كلية قوله فذكرتني الى قوله تلهفاً يريد به تنبه الانسان عند شروق نور العقل لوجود النظر في بداية امره وما يصير اليه من ماله وانّه من اين وجد ولماذا والى اي شيء يصير حاله قوله فنادتهم الى قوله فقد اعتري يريد به انّه عند التفكر والنظر يفرغ الى تلك العلوم الاولية في معرفة الاشياء بها واكتساب سائر العلوم المعقولات الثانية بواسطتها قوله فتذاكروا خدع المقتنصين فما ازدادوا الّا نفاراً يريد به انّ القضايا الاولية يعارضها قضايا وهمية ومشهورة وغيرها ويلتبس على الانسان الفرق بين الواجب قبوله وبين ما ليس كذلك قوله فناشدتهم الى قوله عن صدور رهم الريبة يريد به ظهور الفرق بين تلك القضايا والاعتقاد من جملتها على الاوليات وما يناسبها فقط قوله فوافوا الى يريد به انّ العلوم الكلية انما يحصل ايضاً بواسطة الجزئيات التي هي ادراكات بدنية وانما يشرق تلك العلوم على النفس عند استعدادها خاص مستفاد من قوى البدن لحصولها قوله ثم عالجوا من الى قوله فنهضت من القفص الطير يريد به تمام استعداد النفس بواسطة العقل لاكتساب المعقولات الثانية واستعداد العلوم الاول وانّ تلك لا تخلو عن مناجات الخيال لها بالفاظ معبّرة وانّ العلوم المكتسبة لا تتجرد ولا يتبرأ عن ذلك ايضاً بحيث لا يفرق المتخيلة بين العقلية والخيالية والوهمية قوله فقيل لي الى قوله سواء السبيل يريد به تنبه النفس لوجود اكتساب ميزان يفرق به بين الحق والباطل في اكتساب العلوم التصورية والتصديقية وما لم يحصل له ذلك الميزان والمعيار لم يأمن من وقوع الغلط فيما يعتقده وهو المسمّى بعلم المنطق قوله فاستوى بنا الطيران الى قوله وجناوته يريد الاخذ في كسب ذلك العلم وفي تحصيل حقيقة الحد والقياس الذين هما مقصودا علم المنطق وانّ ذلك العلم كثير المنافع جم المسائل بعد الاصول لا يحتاج اليها جداً ومع ذلك ليس بمقصود لمعرفة حقايق الموجودات آلة تتوصل بها الى معرفة حقايق الاعيان الموجودة ثم تتوصل من ذلك العلم وينتقل الى علم آخر اعلى منه اذ هو مقصود من حيث يتوقف منه حقايق كثير من الموجودات وهو العلم الطبيعي قوله فوافينا الى قوله ناجين يريد اقسام ذلك العلم فانّ اقسام العلم الطبيعي ومقالاته ثمانية كل قسم منها يتضمن تحقيق مسايل كثيرة نافعة ينبني بعضها على بعض وان لم يحط بها لم يمكنه التدرج الى غيرها قوله فما قطعنا الشراي قوله الى التابع يريد به تحصيل الاقسام الستة التي اسماؤها مذكورة في الكتب ثم الوصول الى القسم السابع الذي هو كتاب الحيوان قوله فلما تغلغلنا في تخومه الى قوله من الاينيات يريد به انّه اذا انتهى الى كتاب الحيوان كان النظر فيه وتحصيل ابوابه اقرب من تحصيل ما قبله فانّه نظر فيما يشتمل عليه بدنه الذي هو الاجنة ويجد البرهان على مسائله من اعتبار احواله فيكون في هذا النظر نوع من الراحة بالنسبة الى النظر فيما قبله قوله فوقفنا الى قلته الى قوله ريثما اطرحنا به الاعيا يريد به بيان كتاب مسائل الحيوان فانّ في اوله بيان القوى المحركة الباعثة التي هي النزوعية من الشهوانية والغضبية والمنبعثة التي في العضل بتحريك الآلات والاعضاء ثم بيان المدركة التي هي الحواس الظاهرة من الحس والمدركة الباطنة وفيه بيان كيفية ادراك الحواس الخمس محسوساتها وفي هذا الامر اشارة الى تحقيق تلك الاصول قوله فقال بعضنا لبعض الى قوله انفصلنا عن الناحية يريد به النظر في احوال القوى الحيوانية وكيفية معنى الادراك في الحس والخيالي

والوهمي وكون ذلك بآلة جزئية وغير ذلك مما يتعلق به وان تلك القوى في الانسان فروع للنفس الناطقة وانما هي المستعملة لها

قوله وحللنا بالثامن الى قوله ان بقي بقضاء حقها يريد بالثامن كتاب الحس والمحسوس الذي هو نظر في احوال النفس

الناطقة وقواها العقلية ومراتب ادراكات القوى النظرية وبيان القوى العملية وما يندرج فيها وانما قال ذاهب برأسه في

عنان السماء لان النفس الناطقة من الامور المفارقة وانما جعلها مسكن الطيور لان النظر فيه يكون نظراً في امر مجرد عن البدن

وفي ايراد البراهين على ذلك وكون الكلام فيه ادق واصعب **قوله** فلما تقرر الى قوله في الاقعام يريد به انه اذا فرغ من معرفة احوال

النفس الناطقة وقواها وتعلق بعضها ببعض وخدمة بعضها بعضاً وكون النفس الناطقة غير منفكة عن ايراد الخيال وعن

هيئات بدنية انتقل من هذا العلم الذي هو العلم الالهي **قوله** وذكرت ان وراء هذا الجبل الى قوله وعوننته يريد بالمدينة العلم

الوفاني الالهي وان فيه بيان المبدإ الاول وانه يعطي مبادي العلوم التي تحته من الطبيعي والرياضي ويثبت موضوعات العلوم

ويدل على وجودها **قوله** فالحماننا الى اشارتها الى قوله لا يضير صفة رحبته يريد اقسام الوجود المطلق من الجواهر والاعراض والامور

الكلية العامة التي في اول ذلك العلم وبيان امر العلل والقوى والوحدة والكثرة وغير ذلك بعد اعطاء مبادي البراهين للعلوم

السافلة فلما عبرناه الى قوله بين يديه عن قصتنا يريد به اثبات واجب الوجود والبرهان على وحدته وصفاته وكيفية صدور

افعاله وان ذلك اجل العلوم وان معرفة ذلك اشد تجرداً وروحانية وان ذلك يستدعي استعداداً اتم واحق من

الاستعداد لسائر العلوم ويستدعي نظراً ادق **قوله** فقال لن نقدر على حل الحبايل الى قوله موفراً وافراً يريد بيان المعاد الذي

في النفس واثبات السعادة والشقاوة اللتين يجب ذلك بعد المفارقة وبيان حال الرياضة التي ينبغي ان يشتغل بها والمراد

بذلك الرسول هو العلم العملي وعلم المعاملة وعلم الاخلاق التي يتعلم منها تجريد النفس للرياضة بالاقبال على عالم القدس والاشتغال

عن علاقة الحبال والانصراف عنه الى ما فوقه **قوله** انه الملك الى قوله خسر الدنيا والآخرة يريد به ان السعادة الحقيقية

متعلقة بالاقبال على الحق والرجوع الى معرفته والتأمل في جبروته ذي الجلال الاكمل والبهاء الاتم والجمال الاعظم له

قوله وكم من صديق الى آخره يريد به ان الطيران بالحقيقة وهذا المعنى الذي ذكره هو حاصل لنفس الانسان من التجرد عن

المادة والمفارقة بالذات دون العلاقة بالفعل وان الاقتناص بالحقيقة هو تعلق النفس بالبدن بحيث يجذبها الى جانبه

ولا يدعها لحظة تتجرد بان يوقع يورد عليها هيئات هذا الجانب وحالاته حتى لا تتصور الامر ذاته غير منقطع فيه بل ينطق هو

هذا البدن الى ان يتبين لبعض من تحقق ونظر في العلوم وصار بالحقيقة روحانياً مثالها للملائكة ومصابيح للروحانيين

هذا آخر شرح رسالة الطير لابن شاهك

رسالة في القضاء والقدر لابن سينا وقد اودعها فصيح العبارة وشحنها بالاستعارات واحتفل احتفالاً لم يعهده في سائر رسالاته الموفقة المشهورة

بسم الله الرحمن الرحيم • حاطكم الله جماعة الاخوان من الاسواء واسبغ عليكم جلائل الآلاء • انه لما تيسرت

عودتي من تستر راكباً جدد اصفهان عرست ببعض القلاع المعقودة على الجادة فاذا انا برفيقي الذي شغفه

الجدال حباً ودنا فيه اللداد طبعاً • وحسب ان طريقه الى الحق من الخصام والحرفة المسماة بالكلام مهيع

وان سبيله اليه من المشاوة والشغب في المجاورة مَيْتاء فتطارحنا الحديث وخلجتنا خوالجنا الى امر القدر

ورفيقي كما تعرفونه ممن يجافيه عن افعالنا ويبرزخ بينه وبين اعمالنا ويقصر ما نفعله وننذره على اختيار منا لا يضرب عروقه

في

232

في بقعة القضاء ولا يستقيه من شربات القدر وما دت محاورتنا به الى صخب وبي الى مداراة رخيمة رجاء

ان ارفق بدائه واحط من غلوائه فبينا شيخ من بعيد اجتهرته وقلت هذا من شيخ شبيه بحي بن يقظان ولا

ابعد ان يكونه ولعل الذي بيده ملكوت كل شيء ان يمتعني به بلقاء شيء يعود جذعاً بعد ثناء طال طوله وما دت

مدته فان الغيب جونة للعجائب مطبقة نفكها فاجئ من قدر غير مرقوب عن عبر غير محسوبة وكاين من بعيد

قربه القدر اي قرب وقريب قذفه الى اعمق شعب واعظم العبر القدر وانت يا اخي دفوع لما اتلوه عليك

من آبائه بالراح اوقف في وجهه لا تتبط رتية ما بين حاجبيك له مستبعداً ان يكون القدر ذا سلطان مبسوط

الاعلى عدد من الاسباب مضبوط ومعتقداً ان الموقوف من افعالك والمنكر والجد من شحذك واللعب

بمعزل عن عصمة القدر ونجيد عن مجازه وجنبة عن مستنه وخلاص من شركه ومضيف من سهامه انما هي

منك ولك وعليك ولو كانت تلقاً اليك عن كوش الهدر لما صدرت لوعد ثواب او وعيد عقاب هذا

غاية ما استهدف لوقع فكرك ووقف عنده خبب خاطرك وسمح به رشح لددك وغرست فيه رجاءك

لعذرك وان صدقتني فراستي في هذا الآل المقبل استنعمته نصيراً عليك وشريكاً في استنقاذك مما سول

لك فليأته صاحب لي يتعطف بين يديه ليتوقف اليه فلما اتاه الغاه من ابتغاه فاذا هو هو واذا انحى بدار اليه حييناه

ورفهناه قدر نفض الحشمة ونزح اسباب المباسطة واخذ الحديث في شجونه فاقبل علي يقول مالي اراك غير

العهد عهدته وغير الالف عرفته اراك زمر النشاط ذابل الورق ممصوص النقي معقول الاسكة رائب النفس

واجم السجية بعد عهدي لك ضرمة تلتهب ونبعاً يموج واعصاراً يعصف وشقرة هذاذة الغرب وجواداً

غير مكبوح الجماح وكانما بلي غليانك بفتوء وعنودك برقوء فقلت كذلك للدهر ضربات احياف

والمرء في تصاريفه وانه ليكون ثم ينصو ويجلع ثم يخلع والتغيير ديدنه والتبديل هجيراه ولقد كنت على بينة

من ثبوت القدر بقياس معتبر فتلقف اليه من التجارب ما رفده وعضده واذا شهد القياس للحق وشهدت

التجربة للقياس تأكد الايمان وعقدت النفس على برده واعرض الوهم عن غمز الشبهة ولمزها ولم يبحثها

الا صغاء ولم يولعها البال وانشر عنهما الذهن وهذا رفيقي لقد الماع نزغات الشيطان في جحد القدر فلو زلوق

من القبضة لا تملكه الحجة لقد غرى بشبهة تزين على قلب من لم يجم الخليقة نباجذ الحكم واجتلى وجه الحق من وراء

سجف صفيق فما باح له الطباع ببشره ولا هش وجه الحق في وجهه وانما يضرب الله من عادات بريته امثالا ويجري

عليه من مذاهبهم احكاماً ولقد بردت عين عقله بكل برود فلقطه لغط القذى وعرضت عليه كل آية فتولى عنها

بركن وكان الذي بلته من تعالك عفواً امنية اعلل بها النفس فتناها مقلب الاحوال غير مرتصدة ولقد كان

الاستصراخ اليك والانتصار بك من مثله واستدناه فطونك وامتراء شطرك واستجداء سائك بيانك

والاصاخة لنبل موعظتك من غرر الاغراض المعقودة بتيسير الله لقاك ومنه بقربك واجام الصنع بادنائك

والادناء منك ولعله تنير فانعم ببيان لعله يشحذ منه بصيرة غشيها كلول وليسها طبع واستحوذ عليها هوى

ونادت عنها السكينة واستوحشت منها الهداية ولعله ليس يجاهد في الله مخلصاً لا يلوي على عصبية كلما اسفرله

وجه من الحق العنته عنه فان المجاهدين فيه حق الجهاد مهديون منه سبل الرشاد ولعله بجوعه من ميقات

مكتوب تتفتق فيه اكمام ذهنه ويجمع جامس بهمه ويركد تيار لجاجه فان لكل اجل كتابا وان ابتلائى باصدقاء
تعصبنى بهم المشاكلة فى النوع والمصافاة فى الوطن والمشاركة فى الحاجة وعوز الغنى عند التعاون والتعاوض
وكل ذلك لما يحرث الالفة ثم يزرع المحبة ثم يحصد الشفقة والشفقة بيضة تتفقا عن النصيحة والنصيحة لقمة قلما
تساغ ولقد نغص بها من لو اساغها استهنأها فاذا عافها مستطعمها مجها كان فتا فى عضد النشاط وردما لباب
الرجاء وغما مضروبا على النفس لو اضح اخفاقها فيما حاولت من اشفاقها ولما اعضل من داء الصديق كل الاعضال
وابا بير من منظور الابلال حتى خلى الطبيب له سرب الشهوة ورفع عنه قلم الحمية لاحد ما اراكنى ايها الشيخ كئيب النفس
سليب الانس ولا اخوات بل امهات تدق عن الغر الغبى وتجل عن المحنك الالى فقال لى تهون عليك فان الملك
لغيرك ولقد علم قبل ان خلق ما خلق وفلق ما فلق ونظم من الاسباب ما نظم وخلط من الاضداد ما خلط وضرب من
الاساليب ما ضرب ورافق بين الحار والقار والبلة والصلة ما رافق وزاوج بين مسكة من عقل كريه الاجفان
عارية الملح قليلة الاعوان وبين شهوة واقعة النجاة حاضرة القبض وغضب ذى ارعدة بطوش وامل ذاهب فى سنن
الامتداد لا على مهل عابر لموقف الاجل بتعجل ووص اصم عن الذم اعمى عن العثرة ماذا وح ان هدى وضلالا وان
تقوى وانهماكا وان استقامة وعوجا وان عصيانا وطاعة وان انصافا ولجاجة وان سعادة وشقاوة بل علم اى
العدوين الاغلب واى الجزئين الاقوى والانور لا تخفى عليه خافية فجوز ان يمضى امره وتقضى قدرته وينفذ حكمه ما صرفه
عنه ذلك وكيف يصرف ولا وقفه وكيف يوقف فاسلم واستمر مع المقدور اما تكرهن شيئا فكراهة لا تاخذ
بيدك الى ذوب النفس وانحلال الازر وفوح الصدر بك قف عند الاستنكار والانكار [illegible] برفق وخط بلطف
فان العنف مصرفة عن المساعدة محرضة على اللجاج وعليك بالرفق معا فانها لاولى بسقيم الحوباء منها بسقيم
الحوباء منها بسقيم الاعضاء فاذا رحمت امثالهم بعين الرحمة والقيت عليهم الرحمة بورك لهم ولهم فيما [illegible] وما كل يعصم
عصمة يوسف حين يرى برهان ربه وكانت همت به وهم بها ولا عصمة ابسال حين نشا اليه كمهور سن حتى
شب سلاسله فازته وجهها فاما انت ايها الكليم فقد ذهبت فى امر الوعد المرقوب والوعيد المرهوب وانهما
للكاسب دون المدبر ومن جرى مجرى المحو المجبر والكادح دون المقسور ومن يجرى مجرى الحجر مذهبا لو كان يعقل
المصلحة والعادة تحج ربنا كما يحجنا ويقضى عليه كما يقضى علينا وكان لشئ نسميه عقلا او حكمة عليه سلطان اباحة
وحضر وكان جناب القدس عرضة لعزل او عذر وكان انشاؤه ما انشاه وابداؤه ما ابداه وتصويره
ما صوره لعوض اجاب داعيه وابتغى باغيه او لعلة يسامته فسام وسبب اقام عزمه فقام كلا انه لا يسئل
عما يفعل يعلم ذلك من يعلمه ممن رسخ فى سواء العلم رسوخا وشرب منه ريا نميرا او القيت اليه اسراره
المقاليد الغناء وجليت له سبحات الملكوت جلاء ثم انفق عليه كنوزا من ثمره وذخائر من رمانه وقد سلكت
ارشادك ولمثله فى مثلك مهلة وانت على حرف من مخالطتى لا تتبع الريث ولا تبيع بحر طلبتك وكشف
هذا المعتاص عليك الا الريث بعد ان يناسبه طبع ويساعده من الله صنع وتكون غير اسفار ذلك النهج
قد بلغته ذلك المحط وشرحت صدره فلا تعرضه المجاهدة فى تلك السبيل ولا يغنى بصره ذلك السناء فعد
عن ذلك الى نهج اخر مما العقه فان ذلك النهج مضنون باعلاقه محجوز عن لحاقه لا يخرقه الا الحرس المشيع

والمهدى

المشيع والمهدى الموفق فى زمان ممطول فهلم بنا الى طريقة انزع الى طريقتك عرفا واجمل احف على كاهلك
عبئا وسبيل ان لم ينفذك الى جوى الحق وجعابه طرقك فيه ظعينه ووفاء عليك ظله فلنضرب الآن فى ارض اخرى حمى
اودى واعلم ان جناب القدس منيع لن تطاه اقدام الاوهام واحكام الجبروت عجيبة وغير هذه الاحكام وان
فالك ليس انما يفعل ويذر ويقدم ويوخر لمثل ما تفعل له وتذر وتقدم وتاخر وانك ان استحبت مغايبة ضيع ارب
الوزة بصنيعها اختلف اللغات وتفاوت العقلان وهجمت عليك شبه مدلهمة حتى ادحا من شبهك المثارة
من الوعد والوعيد المطارة من وكر الثواب والعقاب ويذرك فى كل شبهة منها ترجو محقها وضلالة تتحرى ازهاقها
من كلفة التحسين والاعتذار او تتخلص من ربقة خانق الاستنكار اكثر مما يلزم خصمك القائل بالقدر فان كنت
تضرب لافعالك من افعال الله امثالا وتحاذيها بها قياسا فانبئت لامثال تضرب لك رجلان كل منهما سمت
همته الى عقد بنية فى تربة غطشى حسل لا تغاث ولا يسيب فيها فجر من ينبوع ولا يتخبط اليها مد من اتى ولا يبض
اديمها برشح وهى ملصة مسبعة لا يعتسفها الا شرط منفور بنفسه وهى مع ذلك سهلية اقصد جدا الى فرض
التجر ومرافئ البحر وبلاد الفلاح فى الكسب من غيرها وقد هجرت الى سبل الوعرة ووقف فى اهضام ومتون
وعقاب كوودة وثنايا محصورة وشعوب فرجة لا تكاد الركوبة والحمولة تحوبها الا عن ابتيات فقال كل واحد
منهما يا ساء شيد فيها بنية مكورة مسورة ذات مسالح وفراديس ومحال ومساجد وحمامات ودور قور
لها قباطين فيح ومخادع وازاج واروقة ومصايف ومشتات واناببير وجون وابتسر فيها آبارا واوفق اليها
قنيا استنبز لها الماء من سواعد الارض استنزازا واستوحشه من نصيبها استرشاحا ثم اعتبته [illegible]
واسيلة جداول فى حوايا الارض ارائب شربانها وادو دربها الى وجنات البراج واد باغرا لمائه عباب السعيد
صفحات الرياض وعروق الاغراس والزروع ويكون للعمارة شربا وطهورا وكل من هذين غنى عن زيادة ترقد
اليه مما ازمع عليه ليس يبغى به عوضا من الاعلاق ولا ابتغاء من الثناء ارتحية دهره ولا يحبوه الشكر بهجة
ولا يذيقه الذكر لذة ولا يتغير منه بسبب ما يعقده حال راهنة الى حال طارفة واحد منهما ابن بجده ما يؤول اليه
عمله وما يستغبه صنيعه يعلم علما يقينا لا يخدش جبينه ريب ولا يطعن فى حوضه شك انه وان انتحى
صلاحا وتحرى نفعا ولن يتفق فى الغالب الذى هو اكثر حصى واغدر مدة الا ضد ما اشرف اليه قصده وخلاف
ما ولى شطره رضاه وان استظهر على اهلها بكل مصقع يسمع الوعظ الابلغ ويهدر زاجر يعرى فى التهديد وبلى
والوعد والوعيد ويقود ان عقدته لتكون ذريبة لمن يستوض الغوائل ويختنى السبل ويسلب المارة ويعيث
فى السبل الاخرى المسلوكة بعيد منها البهايم يروح الى مامنة منها وانها لتكون مصطحبة للفجور ومنسبا للخمور
ومظنة للفواحش وانما يسلم فيها العدد القليل شاذ بعد شاذ وفذ بعد فذ واما الثانى فعد حسن الظن
بعقبى ما اجمعه وخال ان ما سمت بطويته سمته ولفت بنيته لفته من صلاح قدره وخير دعم اليه ومعونة
قود قودها واهتمام شام فضله واحسان ام صوبه لما تقتيه ثم ان كلا منهما لم يوح الا بتنفيذ المشية وتشييد
البنية على الصورة المحكية فصدق علم الاول واخلف ظن الثانى فخبرنى ايها الكليم هداك الله ماذا تلقى به اماك
من المعانى التى تعرف بالعقول ذاك الذى سمته لحكمه فى باب الجزاء على القدر اذا استغنيته عن صنيعها فلعله

ينحك الثاني الرجلين قبولاً للعذر ويعزوه الى حسن نية عارضها دون تمام العمل يد حاجزه ولعله يشيح عليه بتمهيد
عذرته ويقص في ثنا تنبيهه والتعليم به حائلاً له ماكان به احتياج الى عمل شاه وجهه وجه خيبته ومحت الفتنة
بسببه وعلا فكرت ثم قضيت ونظرت ثم امضيت ولم تفكر في نفسك لااكونن حادها لزنا دفتنة اوماحرا
مهاد آفة او عرضة ليندم واما الاول ففتواه فيه جزم حتم وهو انه المغموس في مغاط العذل لامتنفس له الى العذر
ثم ان كنت ايها الكليم تضرب لله امثالاً مما خلق وتجري عليه احكام الجميل والقبيح والمباح والمحظور فاي الرجلين منهما
تضرب اليه مثلاً وتشبهه به تعالى لاسيما اذا تذكرت ذلك ان الراجحا الباجي زمره زمره ممن يهديها معواك وياتي
الحق من ما اتاك لو جمعت لم تشبع جوف قربه ولا سودت لمة بقعة والآفون مردون عندك في وهذه
الهلاك اليس فتواه الاول منهما هو المثل وتعالى الله عن ان تضرب له الامثال وتفوض عليه الاحكام او يكون له
فيما يقصيه غرض وارب او علة وسبب علا مكانه وجل شانه وشغلت الاوهام عن كنه كنهه وكل شي هالك الا
وجهه لايسئل عما يفعل ولا يعلل ولا يشبه ولا يمثل هذا والعذر من نية الرجل وعمله هذا العذر فكيف اذا كان المظلم
قد حشر على من اسكنه عقره ووزم عليه ان يخزوه ويخلي وارادة الفساد عنه من المرابطين عدوه ويدنهم السعي بالفساد
في البلاد والعباد وتخييب من لم يصنع صغوهم ولم يضيع ضلعهم وودعنهم وعاف شرصتهم بكل حيلة ووسيلة الى
تضليله واقعد ايضاً بازائهم وزعة فاما اولئك المرابطون فقد علم تكلهم من المضاء والرواء واللسن واللحن
وغلابة المنطق ورشاقة الوحي ووقوع الاشارة ودرك العقول ماهو رد عظيم واداة عاملة واله معينة
واما الوزعة فخاملة الشخوص خافتة النغم شاسعة النادي نائية الاشارات الاجنبية المناسبة واستيحاش
العادة وبعد المصلحة وتزوح المقامة فلا يكاد يوبه لها ولا تزوج بنيات الخاطر منها الا اذا التي من الاسباب ومن
الدواعي ما يطير الوشن عن عين المعتبر فيحدق الى الوزعة تحديق متبصر ويكشط الغشاوة عن قلبه فيفكر فكر
معتبر وينفخ التوفيق في خمدة دخنه فتعود قرة وفي لحمته فتعود جمرة ويسلم مع ذلك عن معارضته تشتتا اقرمن
اعضاد المرابطين فحينئذ ربما رجيت سلامته واما ان وازن الدواعي ايضاً من الصوارف ما يزنهم لينبوبه
الى النادي الخبيث والمجمع الاثيم والمستنبئ يقين بان اليد للمرابطين ولمن تالب معه على الساكن المسكين
وان الساكن المسكين مخلوب مامور عليه مغلوب يصبو الى اولئك العانة المنجدين مجتبين وان الوزعة في
العام الغالب لاتوصل حجتهم بموازرين واعلم انار الله قلبك وسن غرار ذهنك انه لاتنهض فيك ارادة
الا وقد تمثل قبلها في وهمك صورة تشخصت بسببها منك همة توجهت بك الى قبلة وربما كان الذي ضرب
يده الى منكب وهمك فهزه عقلاً رصينا او ظناً مستحوذاً او تخيلاً لازماً وربما لم يكن كذلك بل كان سنحة غير
مضبوطة ونفثة في روعك غير واصبة وخلجة غير محصلة واخذة بين الخواطر المضمحلة الى غايات نافرة
بارادة خداج لا تلقي منفوسها قوابل الذكر واعمل ماتكون هذه السنحات اذا شيعها من العادة اذعان او كانت
من افنان سرح اللذة جوانا ما من الشهوة استيقاظ او كانت من شرر سعر الغضب فعادها من السخط التجاج
الى مطابقات من معان اخرى في سنحات اخرى ربما اعيى عددها واد التذكر احضارها وهنالك اذا ادمض
من السنحات برق فكانما اوقع ودق فينهض ارادة لابدة بالارض كسلى نفضة الطلا الرابض زعع ولولا تلك

المعاون المزعجة لجثم لجثم منها الواقع ونام الواقف ولو كان بدل ذلك الوميض ودق وبدل ذلك البرق صعق وما
يذهب اليه من ان فعل النائم والعابث غير موصول بغاية ولامستند الى غرض ولا منزعج اليه عن طارق ببال
ولا معقود عليه قصد وهم بلى ان العبث لفعل غير موصول بغاية عقلية او غرض فكري انما له من لمعان التخيل مبدا
ومن غاياته منتهى والنائم المتعوض الى السبات الغرق هو ايضاً في سباته متوهم ويتوهمه حان مارح ويجرا
ويتزاعد فيتحرك وان كان نزاعاً غير مخطوط في سلك رأي قار او ظن معقود انما هو يلوح بخاطر المنير ملول المنزعجا
والنائم قد يحس بالاذى احساساً محله من الاحساس محل التلويح من الفكر وان لم يكن عقلياً او راسخاً
مذكوراً ثم ان باطن النائم يقظان وتوهمه عامل وغريزة التذكان فيه رصد وانما نام عن عدده الظاهرة دون
ادواته الباطنة وقوة الشوق من دخلة قواه وكامنة متنبه لاتنام عنها ولاتنام هي فيه وسنحاته تحرك من
شوقه تحركها منه وهو مفصول ما بين الشفرين مفتوح العين كانت السنحات الهام رأي وايهام ظن او كانت
نزغة من خيال والشوق شفيع الى قوة العزم وهي ربه السلطان على قوة الحركة فاذا راودة الشوق بحدغرها فاسعفته
بتحريك العضو واتمام الفعل واجمع من هذا ان كل فعل مصدره ارادة كانت فهي طاعة لشوق بل اعلم ان كل ارادة
واختيار فمبتداه مستانف وهو من حيث هو بالفعل سبب من خيال خله سبب وكل ماله سبب فانه
عنه من حيث هو بالفعل سبب فهو موجب ومالم يعقد عقدة الايجاب انحلت عنه مسكة السببية وربما
استرخص في النياسة نبرة الشرطية فالارادات اسباب مواخذه بالايجاب متزحزح عن سبيلها التجويز
وهذه هي الدواعي اذا استطالت بسلطانها على الحافز وتوافت من كل ماتي وتحوشت الى قوة العزم من كل
اوب واخذته بين قود جاد وشوق داع لاريثية بينهما ولا تنوح خضعت له رقاب الارادات صوراً اليها
منفذة اعمالها وكاين من خطة كنت جبيرا باجلها قديراً على الدفع في صدر عاجلتها فوقفت في وجهها وكانما التقم
سا فيك خزام العنود وضبط كفيك وثاق المكتوف وكانما خذل لسانك عن الاستصراخ فلم تزحل ولم تقل ولم
تفعل حتى لحقتك الخطة فغطتك في الورطة وكنت مع الرعب ملكك وامكان التفصي عنها ملكته كالمنتظر لها
وهل ذلك الا من اسباب ايها الغدر في الصوارف عن ذلك دقيقة الاشباح جليلة الآثار فلويته عن الذكر
لونشدتها في ضوال الحفظ فلت الكسل او ظن حسن ولم يكونا وحدهما بك دواعيهم لهما خانك منها الفهم ولم
ينفتح دونها قفل الذكر فان نشط ناشط لمعارضتنا بارادة الخالق جلت قدرته فليعلم ان تحصيل ارادته لخطب
اعضى ليلاً وانآى مغنى واغلى ثمناً مما نحن فيه ومن الذي ساعد على انها من قبيل ارادتنا الا بالاسم ومن
الذي انعم انها حادثة عن العدم وكيف كان فان الامور التي يسلك اليها النهج المنضح ويسافر نحوها من جواز
الطرق لايضلل عنها بالخفيات التي الطرق اليها دعر والاحالة بها اعسر وما انصف من جعل الجهل
بمجهول دليلاً على الجهل بمعلوم ولعل الذين ناجتهم الحكمة بالبيان انجتهم عن اخذه هذه المعارضة وعرفت اليهم
الارادة الالهية تنزيها فنزهها عن ملامه هذه المناقضة ولقد ضل من خام عن مسايرة العقل في كتم الحق تقية
ان يحط رحاله ثم يطرح من الالف وانما الراشد من انجزع موضوع العقل ودم فوقه الى اي حوش التقي
ومن السناسر صحابة رفقة لم ينض على الرحلة وتوقفت اليه الوجهة كان من الرفاق على حرف فلتراجع ما

انحرفنا عنه فی شجن منه ونقول تسمع بهداک الله ان هذه الدواعی لا تتناول النفوس کلها ببطش واحد وانما
بینها وبین النفوس مناسبات شتی وربما خشعت لعدة منها نفس لا تنجم لاضعافها نفس اخری کالمشرفی
یعمل فی ضریبة وینبو عن اخری والساعد واحد وذلک اذا صلب المنبو عنه المعول فیه ورجحت کفه متانته
والسبب فی ذلک تفاوت النفوس فی السجایا والاخلاق والتربیة والعادات والفطانة والغباوة والمهانة
والجسارة فان الدواعی الواردة من عش الشهوة لا تصبی المعشش کما تصبی الغر الشارخ ولا تصبی العزهاة
کما تصبی المنهمک المتهتک والدواعی التی تغشو بها اوادی الغضب لا تستهوی المبرد کما تستهوی المحرور ولا تثور
المبتهج کما تثور المبتئس ولا تستخف الطاعن فی ذنابة العمر کما تستخف من الفتی عصاه فی روق الشباب
واعلم ان الاسباب موصولة باسباب والدواعی مقابلة بحواجز ولخیل المرء رکض فی مشوار طویل وحلبة مدیدة
ومصادمات اسباب تخرق عن مقاصد وجهات الی مقاصد وجهات وربما کانت صرفة وربما کانت همزة تتدد
فخذ من هذا کله ان ارادتک موجبة وافعالک نتایج واقرب ما یساعد علیه من هواک انها ان لم تکن موجبة
فهی کالموجبة ولولا ان اسم الاجبار ینطبق علی معنی من الجمل المنکرة لقضیت علیک انک مجبر وان لم تکن مجبرا فکمجبر ولا بعید
فرق عند اعتداد عظمة الصانع جلت قدرته بادونه بین الشیء وبین ما هو مصلی سابقه وتالی عاتقه وضیقن ضیفه
ضیفه وانما بین کفیها کعبین لاکثر بین مکیف اذا کان النسب الحج من هذا دالسنة اجمع وکان الانحدار عن تسلیم
المساوات الی المدانات وعن المجانسة الی المشابهة وعن فیض الارادة موجبة الی جعلها موجبة موانات لا التزاما
وتطوعا لا استیجابا فهذا ثم لا کبیر فرق بین ارهاق ما تنکره من القدر وارهاق ما تثبته من الدواعی المتسلطة علی
الصوارف فان کان المتهجم علی الخطیئة اذعانا للقدر معذورا فالمقود الیها بازمة الدواعی معذور او فی حکم المعذور وان
کان صنیعنا قیاسا لصنیع ذی الملکوت الاعلی فالکریم منا لا تمهد عذرته فی مؤاخذة المعذور حقا او من تشتثنه
منه فکیف اذا کاد ان یکونه فهل یقضی علیه عزت قدرته فیما تنسبه الیه من الوعد ومن التخلید بهذه القضیة
فان کنت تنزه جبروته عن التعنیت فمن غرک عن الارجاء جانبا وسول لک القول بالتخلید واجبا واعلم ان قولک
بجنس التکلیف او بوجوبه شیا عوزته غیر انک ترجع فیه الی فتیا عقلک کان لو کنه لاتسیغها ولا اضرب لک مثلا من
رجل ثالث حشر زمرة وجمع عصابة وقال کل من اقل حصاة من هذه الحصی قید شبر اثبته طودا من نضاد وهضبة
من یاقوت وزبرجد ومن خالف جرعته وسلحته ثم صلبته وقتلته وهو رجل غنی عما ساله الزمرة وادب الیه العصابة
سواء النعم او عدم لا تحول احدهما شیئا تخونه عنه الآفة لا انه فی نعمه تحول کل شفق نایل کل خیر تردی کل بهاء حیا
بکل ثناء لا تکسبه الکلفة مزیة لو وضعها خیرها ولا به خصاصة یسد ها باقتبال صنع واعتناق سعی بانعام او
غیره لیس کالواجد منا ینعم بقضاء حق او جزاء ولسان صدق وثناء یسر انده والمسرة برنح معاد او بشیوع ذکر وذیوع
صیت بشر فانه والشرف نعم اللابس او للایتان بالاجل فی العقل فیکون حاله وقد اتی امر من حاله لو سومه
لکن مثلنا غنی لا یؤتی الیه آت بجده مجدا لولاه لجز عنه دراک دونه ما یبهجه ثم لا یؤذیه خلاف ما کلفه ولا یوسبه
ولا یثلی بوجه من الوجوه فیه سواء اتت الجماعة الزمرة امره لما یعین او صدو عنه اجمعین ومع ذلک فقد اخزی بهم
منکسین قد اصبحهم من المتشیطین متوقا قریبا ممن یلونا سورتهم من المرابطین لا یجد تنشیطهم من الموقع ما یجد

تکسیل الاخرین وقبل ذلک کله فانک اذا حققت لم تجد العوض الکلفة تقوم ذلک الجزاء لا جعالة تلک الا قلالة
جبل من عسجد وهضب من یاقوت وزبرجد ولا غرامة لتلک الاغفالة بجدع وسمل تفقی علی اثرها صلب وقتل
ثم انه لعقد وفی بما وعد واوعد فقیل له هلا اسمحت بما ابیت عفوا وصفحت عما عاقبت تکرما فقال لقد دققت
فی ذلک نظرا وامعنت فکرا واردت ان ازید من الغمت علیه غبطة واضاعف له بهجة فانه اذا ذکر ان الذی صار
الیه من النعم ونال من البلاء الجسیم کسب کسبه سعی اجله واثر احمده وغناء ابداه هب نشاطه عن بهجته
وقام طربه علی ساقه وغشیته اریحیة تقابل الحسرة وجذل یقابل الندم وکالم یجد بدا من اقلا التحریض والتحریک
بالوعد والتأمیل لم اجد بدا من الترهیب والتحذیر بالوعید والتهدید وانا آخذ فیها الی طوار المبالغة ثم الزمنی
الدین بالصدق والنفور عن الخلف الوفاء بالامرین اثابة للاقلین جدا وهم السجاء بالطاعة ومعاقبة للاکثرین
جدا وهم الاشحة بها وکل علمته قبل بالکلفة الیس خفیک الذی سمیته عقلا وجعلته اصلا یقول له لبیک توقفت
قلیلا وتاملت تاملا ولم تحل علی مطا العجالة ولم تحتذ نعل الاقدام فلعله کان یتیسر لک ان تعتبر فی نفسک
فنقول ما عسی ان تبلغ العبادة من نایل هذا الثواب مبلغ ان یعتد به بعمله عملا تکون اجرته من الیاقوت
جبلا وان تعتزق الحال عنده بین افضالی علیه بر فی ابتداء وافضالی الیه جزاء فان افترق فما یحمل عن ان
یشیف لعین اعتداد او یحط کفة اعتبارا ویکون لعذره عند قدر الامتنان بالجزاء المذکور والجائزة الموصوفة
انتباه او یکون لاخطاء النعمة بالنایل الذی اخطته والنوفل الذی اجسمته عن هذه العلاوة فی تدقیق
قدر المنة اثر وان کان قصرک فی هذه العلاوة تحویل مزیة غبطة فهلا حبوته بعدل ذلک نعمة اخری وضعف منها حجما
وانعم بالا واوزن عائدة وابعد من ان یکون فی واجبات الوعید بالجیع والتمثیل والصلب والتقبیل والتصدیق لذلک الوعید
المبنیر عن الخلاف فی ذلک الامر الحقیر وقد علمت ان من شیتبرح به وعیدک ویمضه سوط عذابک ویقضی علیه سحلک ونقذه
مکافاتک هم الجم الغفیر والدهم الکثیر والقبیل الاکبر والسواد الاعظم فلقد بذرت الربیع وتحمبذرا احصد ما شئت فی وبال وارنح
ما شئت من خسران فان کنت تضرب لله الامثال فهل موقع طاعتنا فی هذه الدنیا عند ما تجازینا به عنها فی الاخری
الا دون موقع نقل الحصاة عند الجبلین او دون دونه او حل موضعها من اعتداد الله الغنی بها الا دون موضعه من اعتداد الرجل
ودون دونه افتعوض الله الآن لما عرضت له ذلک المعتد فی صنیعه الموبخ علی حوبائه المعتیب فی افعاله المسفة
فی رباله لا تضرب لله الامثال ولا تجعله غرض الاوهام ومحط الظنون ومعقد القیاس ثم تامل واعلم انه لو کان
امر الله تعالی کامرک وصوابه کصوابک وجمیله کجمیلک وقبیحه کقبیحک لما خلق ابا الاشبال اعصل الانیاب
المحن البراثن لا یغذوه العشب ولا یعیشه الحب انما یغنیه الابیض والمحض الغریض الذی لم تطفا غریزته ولم
تبرد حرارته ثم لا یطعمه اباه الا الفرس والوقص والبقر والبعج والنهز والنهس وقدار له من الشرق الهرتیب
والناب الصلیب والکف اللطومة والارض الاوزة والعصب المدمج والعظام المقسم والرقبة الغلباء والکاهل المشرف
واللبان الرحیب والجنب المجفر والاطل اللاحق والمتن الازل والزند الالف ادوات اشد بها معاون علی بحاق
الشارد وجذل المجاهد وفرس العقص ولما خلق العقاب العقنبات ذات مخالب خفف ومنسر اشغی وجناح افتح
ومنکب شیح وقوادم خثله وخوافی مطارقه ومناکب لبدة وکلی واباهر کثة وشکیر اثیث الی هامة فطحاء ومقلة

غايرة وحدقة سجراء وحوصلة مسجوره وعنق اتلع وفخذ اخصل محطوط وساق حبول مفتول ما خلقها لاقطة
لحب ولا قائلة لعشب ولا لاتسة ولا جاتسة انما خلقها خارقة مادقة بانكة هاتكة فارة فارية قاتلة باتة
ما كاع بالوزير العقربة عزت قدرته عن ذلك رقة كرفقك او رقة كرقتنك وما يراعي ما يراعيه في مثله ما سميته عقلاً
اذا اصدقت عنه رواية ولم تاثر عنه على وفاق هواك الآن شهادة من كف الاذى واطفاء نار الهرج بل جوز
وامضى بحكم ادق صراطاً واشد قواراً سترى من ان تلحظه عين ما سميته عقلاً وجعلته اماماً واليك عن الاعتذار
بالاعواض المرجوه عن آلام البطون الموجوعة والفرائص المعضولة والاعناق المعروقة بعد زمان بنتى المصيص
ويرعى الترة ويقضاء الغيظ ويسل السخيمة وينزع الصبب ويكون فيه ما كان كان لم يكن وما فجع كان لم يفجع
وما اوجع كان لم يوجع لا يفرق فيه بين التعويض والحياء وبين الابتداء والجزاء فان المهل اذا طالت والادوار اذا
طارت والخطوب اذا تخللت انكت البدو وبدات الشنى ولو انبرى منعم كانعام ثم عزاه الى انه عوض عن شجة
او لكمة او لطمة او سبة او اهانة او رزية او وجيعة او افاظة او اخافة او كشف فضيحة عهدها منذ خمسون سنة
ما وقع موقع الوصل فكيف والمهلة اشد تراخياً وبعداً وبين حدثه حقوب طويلة ومدة متمادية يعقبها نشور
جديد واستيناف امر جديد واديه على الركى كلا ان الله تعالى يثيب فضلاً وابتداء لا لاسقاط فرض واداء لا فرض
عليه ولا حق يعلم ذلك من رزق عليه وعرف حكمه هذا ولعلك تخلى محل من يعقك عن نابغ من اهل طاعة
عقلك ربما ينبغ فتام على كلامي من عند ذلك العقل سبعاً وارسل اليه من جعبته رشقاً وحاول بلى ما غزلته
وفصل ما وصلته او حل من يجهل ان على كل كلام كلاماً وذم كل قول قولاً وان الالسنة لم تمحها الا غزارة
بصوق اللداد شغباً وبالمجانة وبالمحاقة وجاجاً وان الاجراء في الخلاء مبذول وكل في البراح هاتف فلا
تخلنى هذا المحل ولا تبعدن ان اكون اخبرهم بما على هذا الكلام بحسب عقلهم وارماهم لفرائصه عن قوسهم
واهداهم الى الروغان عنه والى عقل الشغربية ومماشاة الوضينة والمحاربة والمجاهرة على فساد اصلهم
ولعلى اوجهان ناً واشفى بياناً واضحى نهار حجة واطمى بحر قريحة وامضى ذباب خصومة لكن كل ساع من
هذا المجاري في ذلك خائب وكل اضطراب فيه استيثار وكل نوع غير منه مخطى ولان الفيصل في هذا
التشاجر بيدى عقل غير هذا العقل والمعبر اليه من طريق غير هذا الطريق وقادر زهوه غير هذا العقار واسارده غير
هذا اللطوح وعيصه غير هذا الحر فان اسم العقل مشروك فيه وما كل من استعار اسم العقل رشح لهذا الفصل
وان كان كل منه له متصدياً وعليه متهافتاً وبه متراببياً وانما المقيت المهيمن عليه مما ينوشه هذا الاسم واحد
اذا دبره برد الفواد وحلاء السكينة وجلا عنه الشبهة وانشره الضالة واقامه عن تردده واجلسه عن قيامه
ومداراته الى ان يصح مخضه عن الزبدة غير مصبور عليها الا من هم عليه ونفوس ابية وقرائح ذكية وتوفيق
حاضر وطبع شاكل وزمان غير مشغول للوصة برجال غير حالة الفكر وشايلة النظر فاما ما اتكلفه او غيرى كالا
طريقة العقل السوقي فملفق من قوى لا تمر الا على عجز ومن درر لا تخلص الا الى ارتحاق وربما خدعت نفس
نفسها فاستهابت بتبيين يكاد بحرنيق الزرافة عنه ينباع وما لم توطى نفسها الفشوه لم يقبض الخريدة
عن لسانها فاذا افاض فيه افاض وجهه حافز وفاحة وافاض وجهه في قناع نومه وافاض وهو على

اللسان متوكل وعلى اللفظ معول وافاض وهو مالوس الوزيرة آذن للاوهام مغفل ولعمرى ان قرينه الذى
بناطحه وخصمه الذى تجادله ويجادله اذا كره انفك اسرع الى ما في الوعد والوعيد على المقدور المورود
وحبه المجال ضنكاً والعلادة خانقة والعيد حابساً والتخلص متعباً لكنه اسوء حالاً من قرينه والطلب للهرب
من خصمه وذلك اذا استمر سلت عليه بعض هذه الضواري وعلقته بعض هذه الشرك وطفق يرنا ببيدين
مرتعشة ويرنى بعين عمشة وهو يرتعص تحت لدغ ماسه ويشيم رجوماً من ظنه غير شهب لعله يغاث
منها غيثاً او غوثاً فاذا جبر حويره وزوره واسراه والحمه كان قدر قرق الاء وقرح خيالاً واطاب حديثاً
ودفع وقعاً ما اجدى جداء ولا اغنى غناء وكيف وما هو بناسج برده ولا قادح زنده ولا بارى قوسه ولا
حابس جنبه قد اعوزه مفتاح رتاجه وسليط سراجه وتقلص عنه من الحق ظله ولم يبده ظله اذ ليست
وجهته الى قبلته ولا منجله في حصده ولا دلاته في قليبه انما يخرش ضباً من غير حجره ويرف باجاً من
غير قدره فهو كحاطب ليل او حالب طير ونابح غير وقاذف قطب او داعس نسر واعلم ان لكل درك
تيراً ولو لغت العطن والجد للكتب كل ما يكتبه ابن مقلة وللعب كل ما يلعبه النابغ وربما فضل بعضهم جداً
وحده وسنى اسباب فرادته التيسر الى مقلة وكان ما عنه عن شاء وساح ضبوطه واوى من الكتاب
في اللعب مثلا لغيرهما من الاسباب • هذا آخر ما وجد وقرأ حسب الطاقة لانها استنسخ من نسخة
سقيمة جداً تمت الرسالة بقلم العقير الجانى مصطفى بحث رئيس الاطباء السلطاني العامى عفا عنهم

رسالة في امر الوجود للشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن سيناء البخاري كتبها لتلميذه ابي عبيد الجوزجاني

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلت المعاودة والمسئلة في امر النفس اطال الله بقاء الشيخ الفاضل وادام تأييده وتمهيده ونعمته ووقفت
الآن في عرضته فيها وصادفته لعل لم يتأمل ما قلته في الجواب الاول تأملاً بالاستقصاء فلم اشتغل بذلك وتأملت
السبب الذى عرض له حتى التبس عليه ما التبس فصادفته تعلقه بحسب ان قولنا للشئ انه ممكن الوجود بحسب اعتبار
نفسه هو انه يصح فيه ان يوجد تارة وان لا يوجد اخرى ويصح فيه ان يبقى وان يفنى يعنى لان لفظة زمانية يوجد
زمانية فاذا قيل ان يوجد وان لا يوجد اوهم انهما امران زمانيان يكونان له وليس كذلك بل يجب ان يشتغل
بالمفهوم من اللفظ بحسب الرسم والقول الشارح لا بحسب ظاهر اللفظ والآن فاقول يقال للشئ انه ممكن
الوجود اذا كان بحسب اعتبار شاكلة ذاته بلا زيادة البتة يلحق به ليس يجب وجوده ويقال للشئ انه
ممكن الوجود اذا كان بحيث اذا فرضه في اى وقت كان معدوماً او موجوداً لم يعرض منه محال ويقال من وجوه
اخرى لا يحتاج اليها الآن وانما المحتاج اليه الوجهان المذكوران احدهما وهو الاول وهو الممكن الذى يستعمله
في العلم الالهى والثانى الممكن الذى يستعمله في المنطق والممكن الاول مقصورة على اعتبار ماهية الشئ من غير ان يضاف
اليها حال وانها وجدت او عدمت او سبب من الاسباب فان زيد على اعتبار الماهية شئ لم يجب الا ثبت
ذلك الامكان بان ذلك الممكن الوجود باعتبار ماهيته اذا اخذ مع ماهية الوجود فوضع انه مع انه مثلاً علل انه وجد
فحينئذ يستحيل فيه امور لا يستحيل اذا اعتبرت الماهية وحدها وذلك لانها اذا اخذت موجودة استحال ان لا يكون

مع اشتراط الوجود الا واجب الوجود ومع اشتراط الوجود يستحيل فيها ان يصير لا موجودة البتة بسبب يكون انها
حين الوجود لا يكون غير موجودة فان هذا عام في كل شيء بل اقول اذا فرض لها الوجود واضيف الى ماهيتها استحال ان
يبطل ذلك عنها البتة ولو في زمان آخر والبرهان هو ما ذكر في مواضعه ولو انها فرضت معدومة وحان ذلك فاضيف الى
ماهيتها العدم استحال ان يوجد البتة فهكذا ضرب من ممكن الوجود ليس امكان وجوده هو انك في كل حال اتفق فلك
ان يفرضه موجوداً او غير موجود بل هذا هو الذي اذا اعتبر ماهيته بنفسه لم يكن له الوجود بنفسه بل من غيره لكنه اذا
اعتبر ماهيته لا بنفسه كان للسبب الوجود وجب وجوباً لا يزول وليس كون ذلك الوجوب من غيره يرخص في
ان يزول او في ان يمكن ان يزول بل انما يرخص في انه لم يجب بنفسه وليس اذا لم يجب بنفسه جاز زوال
وجوبه بل قصاراها هذا هو انه اذا اعتبر بنفسه لم تجب له ذلك الوجود من نفسه واما انه يجوز ان يزول عنه
ان وجد فهو شيء غير ذلك واما ضرب الآخر من الممكن وهو الذي ليس انما يتعلق الامكان باعتبار ماهيته فقط
بل واذا اضيف الى ماهيته الوجود يأخذ مثلاً انساناً موجوداً كان ممكناً من حيث هو انسان ان يوجد وان
لا يوجد اي لم يكن وجود له من حيث هو انسان وجوداً بنفسه ولا كان مستحقاً للعدم بنفسه وهو في هذا اسوة غيره من المعلولات
وكان ممكناً ان يكون من حيث هو انسان معدوم ان يعرض له ان يوجد وليس يمتنع اضافة الوجود اليه وحصوله له
او العدم ان ينتقل الى حالة من الوجوب او الامتناع وطبيعة الامكان المنفية عن النفس هي هذه الطبيعة الثانية
والبرهان العام هو على ان هذا الامكان ليس لها والبرهان ضروري لا محيص عنه واما طبيعة الامكان الآخر فغير منفية
ولا مسلوبة لكنها ليست توجب في الشيء الذي حصل له الوجود ان يمكن له العدم ولا للذي حصل له العدم ان يمكن
ان يوجد بعينه وللامكان بالمعنى الاول علامة وهو ان يكون الوجود غير داخل في تقويم الماهية وللامكان الثاني
شرط وهو ان يكون الثاني مركباً من طبيعتين يمكن ان ينفرد احدهما في الوجود عن الآخر الى مقابلها والشرطان
او العلامتان قد صححا في كتبنا فان آثر ان يعاد القول فيها فعل فاذا تقدمته القابلة واذا كانت ذاتها ممكنة
ان توجد وان لا توجد ولا يمنع ايضاً ان يكون ممكنة ان يبقى وان يفنى ليس يلزم تاليها مقدمها فانه اذا كان الامكان في المقدم
بالمعنى الاول فلم يكن في الشيء التركيب الذي اشرنا اليه امتنع ان يلزم هذا التالي المقدم حتى يصح قول الجزئي السالب وليس
كلما كانت ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد لم يمنع ان يكون ممكناً لها ان يبقى وان يفنى وتصح معها جزئية موجبة او قد
يكون اذا كان ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد فقد يمتنع فيها ان يبقى وان يفنى وذلك بما اوردنا ان يبين فان عني بقوله فاذا
كانت ذاتها ممكنة ان توجد وان لا توجد في الزمان فقوله صحيح لكن هذا الامكان مسلوب عن تلك الاشياء بل امكانها هو انها
بحسب ذاتها لا وجوب لوجودها ولا عدمها واما امكان ان يوجد بعدما لم يوجد ولا يوجد بعدما وجد ويكون لك متى شئت ان يفرضه
موجوداً او تفرضه معدوماً على ان ذلك غير محال فعلاً وليس اذا كان الشيء ليس وجود ماهيته من ذاتها يجب ان يكون صحيحاً لها
ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود فان هذا ليس ذلك المفهوم ولا لازماً له بين اللزوم ولا صادقاً بوجه فالممكن بالمعنى الاول
ممتنع فيه بعض الاشياء وان يكون اذا وجدت يمكن ان لا توجد باستيناف عدم وان كانت ممكنة ان لا توجد بمعنى
انها ليس وجودها من ذاتها وليس كل ما ليس وجوده من ذاته يجوز ان يزول وجوده وهو الذي ليس فيه التركيب الذي ذكر

والحمد لله لواهب العقل تمت الرسالة في امر الوجود

اسئلة كميل عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه شرحه عبد الرزاق الكاشي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

سأل كميل بن زياد عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه فقال ما الحقيقة فقال علي كرم الله وجهه
ما لك والحقيقة فقال كميل أولست صاحب سرك قال بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح مني فقال أومثلك
يخيب سائلاً فقال الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة فقال زدني فيه بياناً فقال محو الموهوم مع صحو
المعلوم فقال زدني بياناً فقال هتك الستر لغلبة السر فقال زدني بياناً فقال جذب الاحدية لصفة التوحيد فقال
زدني بياناً فقال نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره فقال زدني بياناً قال اطف السراج
فقد طلع الصبح **الشرح** الحقيقة ههنا الشيء الثابت الواجب بذاته الذي لا يمكن تغيره باعتبار ما وهو الوجود
الحقاني ولما كان كميل من اصحاب القلوب لا آبياً لمقام الولاية الذي هو مقام الفنا في الذات الاحدية اقتضى حاله
السؤال عن الحقيقة فاجاب المرتضى رضي الله عنه بما يدل على انه مقام عال بعيد عن مقام صاحب القلب
لا يرتقي اليه الا صاحب الاستعداد الكامل منهم بقابل نور التوفيق والهداية فيسابق الحب والعناية برياضة
خاصة قلبية لا نفسية وهو قوله ما لك والحقيقة يعني اين انت من ذلك المقام وانت في مقام القلب واقامع
وجودك وهو لا يدرك الا بالفناء عنه وهذا تشويق وتحريض على الستر فقال أولست صاحب سرك اي الم
اكن مستعداً لذلك المقام مع اطلاعي على سرك والسر هو المعنى الذي لا يمكن ظهوره على المشاعر النفسانية حتى القوة
الفكرية فلا يطلع عليه الا من يرقى عن مقام النفس وقد يقال على القلب الواصل الى مقام الروح عند ترقي الروح الى مقام
الوحدة لشدة لطافته ونورانيته وغاية تجرده وبعده عن مقام النفس والقوى جداً ولا يطلع على ذلك المعنى الا من تلك
الجهة ولا يسعى السر الا في وجهه المنور الذي يلي الروح لا في وجهه الذي يلي النفس وبهذا يطلق عليه السر
مجازاً والمراد ههنا هو المعنى الاول فاخبر عن استعداده لذلك بترقيه عن مقام النفس بدليل اطلاعه على سره
وقوله ولكن يرشح عليك ما يطفح مني تصديق له بانه مستعد لذلك المقام لكنه غير واصل اليه لان رشح
النور من صاحب الكمال لا يكون الا على القابل المستعد وهذا الكلام يدل على ان المرتضى رضي الله عنه في مقام
التكميل والاستقامة والتمكين وان كميلاً في مقام القلب قابلاً مترقياً لم يصل بعد الى مقام الفناء حتى يدرك
الحقيقة اذ لو لم يكن له مقام الاستقامة والتمكين في الولاية وهو مقام البقاء بعد الفنا في عين الجمع بل كان مستغرقاً
في الذات الاحدية لم يكن له وجود حتى يطفح منه شيء ولذا لو كان كميل في مقام الولاية مستغرقاً في عين الجمع لم يرشح عليه
شيء فكان عليه السلام في مقام فناء الفنا موجوداً بالوجود الموهوب ممتلئاً بالنور الاحدي كما وصفه النبي
عليه السلام بانه ممسوس في ذات الله تعالى يطفح منه ذلك النور عند قيامه بحق العبودية ويرشح على المستعد السالك
فانظر كم بين سره الذي هو النور الاحدي الذاتي وهو نور الوجه الباقي وبين سر كميل الذي هو نور تجليات الصفات
في مقام القلب او السر وهو نور المكاشفة والمطالعة لا المشاهدة فسر كميل هو من اوائل اسراره عليه السلام وطوالعها
لا من حقايقها وجلائلها وقول كميل أومثلك يخيب سائلاً معناه ان للسائل حقاً اذ لو لم يشعر بالمسؤول عنه بوجه لم
يسئل عنه ولم يطلبه ولو لم يستعد لادراك المطلوب لم يشعر به ولم يحسن السؤال عنه وقال بعض العرفاء ما لم يكن الله

ليعطيه لم يكن ليعطي داعيه ويصدقه قوله تعالى ادعوني استجب لكم وقوله واتيكم من كل ما سألتموه والكامل
المكمل المطلع على مقتضيات الاستعدادات يجب عليه التكميل على حسب اقتضاء الاستعداد فلا يجيب السائل
قطعا ولهذا اجابه اولاً بقوله الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة وهو جواب على حسب رتبة السائل
اذ كان صاحب القلب وهو مقام تجليات الصفات والجلال هو احتجاب الوجه الباقي بحجب الصفات كما ان الجمال
هو تلألؤ نور الوجه من دون الحجاب والوجه هو الذات الموجودة مع جميع لوازمها اى الوجود المطلق من حيث
هو وجود بلا اعتبار قيد هو حجابه والسبحات هي الانوار وانوار تجليات الصفات هي حجب الوجه وتسمى سبحات
الجلال كما ان انوار تجلي الذات يسمى سبحات الجمال وقوله من غير اشارة اى بلا اشارة ما ولو عقلية او روحية
لانها تشعر بالثنينية عبارة عن مقام الفناء المحض اى الحقيقة هي طلوع الوجه الباقي بكشف الحق حجب الصفات عنه ليبقى سبحات
وجهه ما سواه فلا يبقى اشارة الى شيء اذ لا مشير ولا مشار اليه ثمه ولا اشارة كما قال الله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والاكرام وقال كل شيء هالك الا وجهه ومصداق ذلك قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان لله تعالى
سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه فهداه عليه الى مقام
الفناء والبروز من وراء حجب الصفات الى عرصة كشف الذات فلم يكتف بذلك لوفور قوة استعداده وعلمه بان ذلك
الكشف قد يكون مع كون صاحبه في مقام التلوين ولا يدل على مقام الوحدة الا بالالتزام وان الذات الاحدية لا يخلو عن
الصفات التي يلزمها دائماً واستزاد البيان فقال محو الموهوم مع صحو المعلوم فاشار بالاول الى ان التلوين
انما يكون لحسبان صاحبه وجود الغير بالتوهم وليس وجود الغير الا نقشاً موهوماً استقر ورسخ باستيلاء قوة الوهم
وسلطان الشيطان على القلب ممن اخلصه الله تعالى من عباده محى عنه ذلك الوجود الموهوم الذي ليس الا نقشاً
خيالياً لا وجوداً حقيقياً يحتاج الى فناء ولهذا قال بعض الوفاء الباقي باق في الازل والفاني فان لم يزل وبالثاني
ان الايهام اللازم للدلالة الالتزامية معهما انما يكون لسلطنة القوة العقلية واعتبار العقل تكثر الصفات وتعدد
التعينات وامتناع عروجه عن الحضرة الواحدية الى الخلوة الاحدية فمن عرف الحق بالطريق العلمي لم يخلص عن حجب
الصفات الى عين الذات ولم يرتق من مضيق الواحدية الى عرصة الاحدية فلا ينكشف الحقيقة الا لمن عزل عقله
بنور الحق وجن بالجنون الالهي كما قال الامام المحقق جعفر الصادق العشق جنون الهي فمحاه معلوم عن غمام كثرة
الصفات وصفاء عن كدورة الاعتبارات والتعينات وارتفعت الكثرات العقلية والتميزات العلمية عنه
بنور العشق الحقيقي والحب الذاتي حتى بلغ صاحبه مقام الاخلاص الذي اشار اليه بقوله عليه السلام وكمال الاخلاص
له نفي الصفات عنه الى آخره فصار علمه عيناً وعينه حقاً وتوحيده شهوداً وعياناً لا علماً وبياناً ولما نفى سلطان الوهم
والعقل وطردهما عن طريق الحق عرف السائل ان ذلك لا يكون الا بظهور سلطان العشق وذلك لا يكون اختيارياً
ولا منوطاً بسعي السالك في ارادته فاشكل ذلك عليه فطلب زيادة الوضوح فقال هتك الستر لغلبة السر اى انك
زعمت ان لك سراً ولا شك في وجوده فما دام ذلك الستر ضعيفاً كامناً تعذر العقل ان يستره باعتبار العقل
التعينات والقلب ان يحجبه بطالة الصفات فلست صاحب حقيقة بل عالماً عارفاً غير محجب به واذا قوي
وغلب فظهر سلطانه على العقل وطمس نور العقل بنوره كما يمحى نور القمر بنور الشمس وصرت مغلوباً محكوماً اسيراً

في قبضته وكان حالك في الجذبة والمغلوبية كحال المجانين والهتك ستر العقل والشرع فقوت الحب ضرب
ذا حقيقة فحدس السائل ان ذلك مقام السكر وهو على حسب حال السالك فقد يسكر بعض السالكين بما
لا يسكر به غيره وقد شرب احدهم من شراب الحب اضعاف ما شرب غيره ولم يسكر لقوة استعداده وكمال حاله ويسكر
غيره باقل منه كثيراً كما كان حال موسى عليه السلام عند قوله ارني انظر اليك بالنسبة الى حال محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم عند قوله تعالى فيه ما زاغ البصر وما طغى فلا يلزم من غلبة السر حصول الحقيقة كما قال احدهم شربت
الحب كاساً بعد كاس فما نفد الشراب ولا رويت فاستزاد البيان فعلم المرتضى رضي الله عنه قوة استعداده
فقال جذب الاحدية لصفة التوحيد اى النهاية لغلبة السر قوت جذب نور الذات في الحضرة الاحدية التي لا اعتبار
للكثرة فيها اصلا فصفة التوحيد المشعر بالكثرة الاعتبارية في الحضرة الواحدية التي هي منشاء الاسماء والصفات وذلك
النور هو العين الكافورية الذي هو شرب المقربين خاصة فلا يبقى مع هذا الجذب والشرب الحقاني للغير عين ولا اثر
ولما كان كميل عارفاً بان مقام الوحدة والفناء في الذات وان كان مقام الولاية ليس كمالاً تاماً لان صاحبه لا يصلح
للهداية والتكميل ما لم يرجع من الجمع الى التفصيل ومن الوحدة الى الكثرة ولم يصل الى مقام الصحو بعد السكر ولم يحصل له
مقام الاستقامة المأمور بها النبي عليه السلام في قوله تعالى فاستقم كما امرت استوضح واستزاد البيان فقال
المرتضى رضي الله عنه نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره اى ظهور النور الذاتي الاحدي الذي
سميناه نور الوجه المشرق من ازل الآزال اللائح على مظاهر صفات الحق وذاته التي هي اعيان الموجودات وسماها
عليه هياكل التوحيد اى صور اسماء الله تعالى في مقام التوحيد نفياً لتوهم الغيرية آثاره اى صفاته وافعاله يعني
ظهور الذات في مظاهر الصفات وشهود الوحدة في مظاهر الكثرة وحضور الجمع في عين التفصيل ووجود التفاصيل
في عين الجمع وعند ذلك غلب حال كميل فسكر وجذب الشوق عنان تماسكه واستلذ ذكر الحبيب من فرط تهالكه
فاستزاد البيان فقال المرتضى رضي الله عنه اطف السراج فقد طلع الصبح اى دع البيان العلمي واترك الحد العقلي
واطف ضوء العقل الذي هو بالنسبة الى نور الحق كالسراج بالنسبة الى الشمس فقد طلع عنك تباشير نور الحق
ودلائله التي هي بالنسبة اليه كنسبة نور الصبح الى نور الشمس وقت الاستواء وعند الابتلاج يحتاج الى السراج
والله اعلم بحقايق اسراره وبه تمت

رسالة للامام السيوطي في بيان احوال الشيخ ابن عربي رضي الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم مسئلة سئل عنها الشيخ الامام العالم العلامة
جلال الدين ابي الفضل عبد الرحمن السيوطي ادام الله ايامه الظاهرة الزاهرة ونفع به وبعلومه في الدنيا والآخرة
وهي ما تقول في ابن عربي وما حاله وفي رجل امر باحراق كتبه وقال انه اكفر من اليهود والنصارى ومن ادعى لله ولداً
فما يلزمه في ذلك فاجاب اختلف الناس قديماً وحديثاً في ابن عربي ففرقة تعتقد ولايته وهي المصيبة ومن هذه
الفرقة الشيخ تاج الدين بن عطاء الله من ائمة المالكية والشيخ عفيف الدين اليافعي من ائمة الشافعية فانهما
بالغا بالثناء عليه ووصفاه بالمعرفة وفرقة تعتقد ضلاله وهم طائفة كثيرة من الفقهاء وفرقة سكتت في امره ومنهم

الحافظ الذهبي في الميزان وعن الشيخ عز الدين بن عبد السلام فيه كلام ان الحط عليه ووصفه بانه القطب والجمع
بينهما ما اشار اليه الشيخ تاج الدين بن عطاء الله في لطائف المنن ان الشيخ عز الدين كان في اول امره على طريقة الفقهاء
من المسارعة الى الانكار على الصوفية فلما حج الشيخ ابو الحسن الشاذلي ورجع جاء الى الشيخ عز الدين قبل ان يدخل
بيته واقراه السلام من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فخضع الشيخ عز الدين لذلك والزم مجلس الشاذلي من حينئذ
وصار يبالغ في الثناء على الصوفية لما فهم طريقهم على وجهها وصار يحضر مجالس السماع ويرقص فيها وقد سئل شيخنا شيخ
الاسلام بقية المجتهدين شرف الدين المناوي عن ابن عربي فاجاب بما حاصله ان السكوت عنه اسلم وهذا هو
اللائق بكل ورع يخشى على نفسه والقول الفصل عندنا في ابن عربي طريقة لا يرضاها فرقتا اهل العصر لا من يعتقده ولا
من يحط عليه وهي اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه فقد نقل عنه هو انه قال نحن قوم يحرم النظر في كتبنا وذلك ان
الصوفية تواضعوا على الفاظ اصطلحوا عليها وارادوا معاني غير المعاني المتعارفة منها فمن حمل الفاظهم على معانيها المتعارفة بين
اهل العلم الظاهر كفر نص على ذلك الغزالي في بعض كتبه وقال انه شبيه بالمتشابه في القرآن والسنة من حمله على ظاهره كفر
وله معنى سوى المتعارف منه فمن حمل آيات الوجه واليد والعين والاستواء على معناها المتعارف كفر قطعا والمتصدي
لتكفير ابن عربي لم يخف من سوء الحساب يقال له ثبت عندك انه كافر وان قال ان كتبه يدل على كفره افامن الله يقال له
هل ثبت عندك بالطريق المقبول في نقل الاخبار انه قال هذه الكلمة بعينها وانه قصد معناها المتعارف والاول لا
سبيل اليه لعدم سند يعتمد عليه في مثل ذلك ولا عبرة بالاستفاضة الآن وعلى تقدير ثبوت اصل الكتاب عنه فلا بد
من ثبوت كل كلمة لاحتمال ان يدس في الكتاب ما ليس من كلامه من عدو او ملحد وهذا شرح التنبيه للجيلي يشحنون
بزوائد لا توقف في المذهب وقد اعتذر عنه بانه لعل بعض الاعداء دس فيها ما افسده حسدا له والثاني وهو
انه قصد بهذه الكلمة كلاما لا سبيل اليه ايضا ومن ادعاه كفر لانه من امور القلب التي لا يطلع عليها الا الله وقد
سئل بعض الاكابر العلماء بعض الصوفية في عصره ما حملكم على ان اصطلحتم على هذه الالفاظ التي يستشنع ظاهرها
فقال غيرة على طريقنا ان يدعيه من لا يحسنه ويدخل فيه من ليس اهله والمتصدي للنظر في كتب ابن عربي او
اقرائها لم ينصح نفسه ولا غيره بل ضر نفسه وضر المسلمين كل الضرر ولا سيما ان كان من القاصرين في علوم الشرع
والعلوم الظاهرة فانه يضل ويضل وعلى تقدير ان يكون المتوقي لها عارفا فليس من طريقة القوم اقراء المريدين كتب
التصوف ولا يؤخذ هذا العلم من الكتب وما احسن قول بعض الاولياء رجل وقد ساله ان يقرا عليه تائية ابن
الفارض فقال دع عنك هذا من جاع جوع القوم وسهر سهرهم راى ما راوا والواجب على الشاب المستفتي عنه التوبة
والاستغفار والتضرع الى الله والانابة اليه حذرا من ان يكون آذى وليا لله فيؤذنه بحرب منه فان امتنع من
ذلك وصمم فتكفيه عقوبة الله تعالى عن عقوبة المخلوقين وماذا عسى ان يصنع فيه الحاكم او غيره هذا جوابي في ذلك
والله سبحانه وتعالى اعلم الشيخ الامام العارف صفي الدين ابو منصور في رسالته رايت بدمشق الشيخ الامام
الوحيد العارف محي الدين بن عربي وكان من اكبر علماء الطريق جمع بين سائر العلوم الكسبية وما وفر من العلوم
الوهبية شهرته عظيمة وتصانيفه كثيرة وكان غلب عليه التوحيد علما وخلقا وخلقا لا يكترث بوجود مقبلا كان او
معرضا وله اتباع علماء ارباب مواجيد وتصانيف كان بينه وبين سيدي ابي العباس الحرار اخاء ورفقة

في السياحات

في السياحات قال في موضع آخر في كتبه من الرسائل كتب الشيخ محي الدين بن عربي كتابا من دمشق الى الشيخ
ابي العباس الحرار قال فيه يا اخي اخبرني بما تجد ذلك من الفتح فقال لي جرت امور غريبة النظر عجيبة الخبر
فكتب اليه ابن عربي توجه الى باطنك اجيبك عنها بباطني فوقع ذلك على الشيخ منه وقال لي اكتب له اشهدت الاولياء
في دائرة مستديرة في وسطها اثنان احدهما الشيخ ابو الحسن بن الصباغ والآخر رجل اندلسي فقيل لي ان احد
هذين هو الغوث فبقيت متحيرا لا اعلم من هو منهما فظهرت لهما آية فخرا لها ساجدين فقيل لي الذي يرفع راسه
اولا هو القطب الغوث فرفع الاندلسي راسه اولا فتحققته فوقفت اليه وسالته سؤالا بغير حرف ولا صوت
فاجابني بنغمة نغمها فاخذت منها جوابي وسرت لسائر دائرة الاولياء اخذ منها كل ولي بقسطه فان كنت
يا اخي بهذه المثابة تحدثت معك سحر فلم يعد يكتب له من ذلك شيئا قال الشيخ عبد الغفار القوصي في كتاب التوحيد قال
قال حدثني الشيخ عبد العزيز المنوفي عن خادم الشيخ محي الدين بن العربي قال كان الشيخ محي الدين يمشي وانسان
يسبه وهو ساكت لا يرد عليه فقلت يا سيدي ما تنظر الى هذا قال ولمن يقول قلت يقول لك قال ما يسبني
انا قلت كيف قال هذا تصورت له صفات ذميمة فهو يسب تلك الصفات وما انا موصوف بها الشيخ
عبد الغفار ولقد حكى الشيخ عبد العزيز عن ابن العربي حكايات من هذا الجنس وغيره مع ما يتكلم الناس فيه وينسبوه الى
الكفر بالفاظ وجدوها في الكتب ما تأولوها قال الشيخ عبد العزيز ان شخصا كان بدمشق فرض على نفسه ان يلعن
ابن عربي في كل يوم عقيب كل صلوة عشر مرات فاتفق انه مات فحضر ابن عربي مع الناس جنازته ثم رجع وجلس
في بيت بعض اصحابه فتوجه الى القبلة فلما جاء وقت الغداء احضر اليه الغداء ولم ياكل ولم يزل على حالته متوجها يصلي
الصلوات الخمس ثم يتوجه الى بعد عشاء الآخرة فالتفت وهو مسرور وطلب الطعام فقيل له في ذلك وقال التزمت
مع الله ان لا آكل ولا اشرب حتى يغفر لهذا الذي كان يلعنني فبقيت كذلك وذكرت له سبعين الف لا اله الا الله
قد غفر له قال الشيخ عبد الرحمن الغفار وحكى لي الشيخ عبد العزيز حكايات تدل على عظم شانه وكشفه والطافه
قال وحكى الامام محب الدين الطبري شيخ الحرم بمكة المشرفة عن والدته وكانت من الصالحات انها ربما
انكرت على ابن عربي كلاما قاله في معنى الكعبة المشرفة قالت فرايت الكعبة تطوف بابن عربي قال وكان بين
الشيخ عز الدين بن عبد السلام وبين الشيخ محي الدين اخاء وصحبة اخبر الشيخ عبد العزيز بذلك لان الشيخ عز الدين
منكر بظاهر الحكم وحكى عن خادم الشيخ عز الدين انه دخل مع الشيخ الى الجامع بدمشق فقال الخادم للشيخ عز الدين انت
وعدتني انك تريني القطب فقال له ذلك القطب واشار الى ابن عربي وهو جالس والحلقة عليه فقال يا سيدي
فانت تقول فيه ما تقول فقال هو القطب فكرر عليه القول فهو يقول له ذلك فان يكن القطب فلا معارضة في قول
الشيخ عز الدين لانه انما يحكم عليه بما يبدو من امور الظاهر وليحفظ سياج شرع الشريف والسرائر امرها الى الله يفعل
ما يشاء فقد يكون يطلع على محله ورتبته فلا ينكرها واذا بدا في الظاهر شيء مما لا يعهده الناس في الظاهر انكره حفظا لقلوب الضعفاء
ورجوعا مع ظاهر الشرع وما كلف به فيعطي هذا المقام حقه وهذا حقه والله اعلم هذا كلام الشيخ عبد الغفار في جمعه بين
مقالتي الشيخ عز الدين في حق ابن عربي وعندنا في الجمع احسن من ذلك وهو ما اشار اليه الشيخ تاج الدين ابن عطاء الله
ان الشيخ عز الدين كان اولا على طريقة الفقهاء من المعارضة الى الانكار على الصوفية فلما حج الشيخ ابو الحسن الشاذلي وواقراه

السلام من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حسن اعتقاده في الصوفية ولزم مجالسهم بعد ذلك فالظاهر ان
انكاره على الصوفية وعلى ابن عربي كان في اول امره لما كان الشيخ عز الدين اولاً بدمشق وثناؤه عليه كان بعد ذلك
في آخر عمره قال الشيخ عبد الغفار وقد حكى الثقة عن ابن عربي ان شخصاً طلع عليه وهو يعرفه بدمشق وكان الشيخ
عز الدين حاضراً عنده فقال له ذلك الشخص اني اقصد الجهة الفلانية فقال يأخذك العرب فقال لا بد لي من السفر
فنزل فاذا الشيخ يقول هذا البدوي خرج عليه واخذ ثيابه وها هو قد رجع وجعل يقول يا موالي ان فلان قال نعم
فطلع لنا عرياناً ونحن جلوس في مكاننا قال الشيخ عبد الغفار هذا كشف صريح وقد اشتبه الحال على الحاكي هل هو
القاضي جلال الدين ابن سبكي عن قاضي القضاة وجيه الدين البهنسي ام هو الشيخ عبد العزيز قال وكلاهما ابرا الحكما
ثقوا قال الشيخ عبد الله بن اسعد اليافعي في الارشاد اجتمع الشيخان الامامان العارفان المحققان الربانيان
الشيخ شهاب الدين السهروردي والشيخ محي الدين بن عربي ما تقول في الشيخ شهاب الدين فقال مملو سنة من فرقه
الى قدمه وقيل للسهروردي ما تقول في ابن عربي فقال بحر الحقايق وبلغني عن بعض الشيوخ الكبار العارفين انه كان
يقرأ عليه بعض اصحابه كلام ابن عربي ويشرحه لهم فلما حضرته الوفات نهاهم من مطالعة كتب ابن عربي وقال انتم ما تفهمون
مراده ومعاني كلامه وسمعت ان الشيخ الامام الفقيه عز الدين ابن عبد السلام كان يطعن في ابن عربي فيقول هو
زنديق فقال يوماً بعض اصحابه اريد ان ترينى القطب فاشار الى ابن عربي فقال ذاك هو فقيل له فانت تطعن فيه
فقال حتى اصون ظاهر الشرع او كما قال اخبرني بذلك غير واحد ما بين مشهور بالصلاح والفضل معروف بالدين وثقة
عدل من اهل الشام واهل مصر الا ان بعضهم روى ان ترينى ولياً وبعضهم روى ان ترينى القطب وقد مدحه وعظمه
طائفة من شيوخ الحقيقة وعلماء الطريقة كالشيخ الحريري والشيخ نجم الدين الاصبهاني والشيخ تاج الدين بن عطاء الله
وغيرهم ممن تكثر عددهم وطعن فيه طائفة لا سيما من الفقهاء وتوقفت فيه طائفة قلت ما نقل الى المشايخ مما يخالف
العلم الظاهر فله محامل الاول انا لا نسلم نسبته اليهم حتى يصح بعد الصحة يوافق فان لم يوجد له تأويل قيل لعل
له تأويلاً عند اهل العلم الباطن العارفين بالله تعالى والثاني صدور ذلك عنهم في حال السكر والغيبة والسكر
سكران سكراً مباحاً غير مواخذ لانه غير مكلف في ذلك الحال فسوء الظن بهم بعد هذه المخارج من عدم التوفيق
نعوذ بالله من الخذلان وسوء القضاء ومن جميع انواع البلاء وقال في موضع آخر من الارشاد ما نصه شيخ الطريقة
وبحر الحقيقة محي الدين بن العربي قال كنت انا وصاحب لي في المغرب الاقصى بساحل البحر المحيط وهناك
مسجد يأوي اليه الابدال فرأيت انا وصاحبي رجلاً قد بسط حصيراً في الهواء على مقدار اربعة اذرع من الارض فصلى عليه فجئت
انا وصاحبي ووقفت تحته وقلت شغل المحب عن الحبيب بسره ﴿ في حب من خلق الهوى وسخره ﴾ العارفون
عقولهم معقولة ﴿ عن كل كون ترتضيه مطهره ﴾ فلهم لديه مكرمون وعنده ﴿ اسرارهم محفوظة ومحرره ﴾ قال فاوجز
في صلوته وقال انما فعلت هذا لاجل هذا المنكر الذي معك وانا ابو العباس الخضر ولم اكن اعلم ان صاحبي ينكر كرامات
الاولياء قال نعم قلت فما تقول الآن قال ما بعد العيان وقال ايضاً دعانا بعض الفقراء الى دعوة بر قاق القناديل بمصر فاجتمع
بها جماعة من المشايخ فقدم الطعام ومجزت الادعية وهناك وعاء زجاج جديد قد اتخذ منه للبول ولم يستعمل بعد فوقف
فيه رب المنزل الطعام فبينما الجماعة يأكلون واذا الوعاء يقول منذ اكرمني الله باكل هؤلاء السادة منى لا ارضى لنفسي

ان اكون بعد ذلك محلاً للاذى ثم انكسر نصفين قال فقلت للجمع سمعتم ما قال الوعاء قالوا نعم قلت ما سمعتم
فاعادوا قول الذي ما تقدم قال فقلت قال قولاً غير ذلك قالوا وما هو قلت قال كذلك قلوبكم فاذا اكرمها الله
تعالى بالايمان فلا ترضوا بعد ذلك ان تكون محلاً لنجاسة المعصية وحب الدنيا اوردها بين الحكايتين عن ابن عربي
ايضاً الشيخ تاج الدين بن عطاء الله في لطائف المنن والعلامة قاضي القضاة شرف الدين البارزي في كتاب توثيق
عرى الايمان قال الحافظ محب الدين بن البخاري في ذيل تاريخ بغداد محمد بن علي بن محمد بن العربي ابو عبد الله الطائي من
اهل الاندلس ذكر انه ولد في ليلة الاثنين سابع عشر رمضان سنة ستين وخمسمائة ونشأ بها وانتقل الى اشبيلية
في سنة ثمان وسبعين فاقام بها الى سنة ثمان وتسعين ثم دخل بلاد الشرق وطوف بلاد الشام ودخل بلاد
الروم وكان قد صحب الصوفية وارباب القلوب وسلك طريق الفقه وحج وجاور وصنف كتباً في علوم القوم وفي
اخبار مشايخ المغرب وزهادها وله اشعار حسنة وكلام مليح اجتمعت به بدمشق وكتبت عنه شيئاً من شعره ونعم
الشيخ دخل بغداد وحدث بها بشيء من مصنفاته وكتب عنه الحافظ ابو عبد الله الدبيثي ومن شعره ما انشد لي
لنفسه شعر ايا حائراً ما بين علم وشهوة ﴿ ليتصلا ما بين ضدين من وصل ﴾ ومن لم يكن يستنشق الريح لم يكن
يرى الفضل للمسك العتيق على الزبل ﴿ كتب الى الحافظ ضياء الدين المقدسي ان ابن عربي توفي ليلة الجمعة الثاني والعشرين
من ربيع الاول سنة ثمان وثلثين وستمائة ومنهم قاضي القضاة العلامة سراج الدين الهندي الحنفي احد ائمة الحنفية
وقاضي الحنفية في الديار المصرية وصاحب المصنفات كشرح الهداية وشرح المغني كان يتعصب لابن عربي وابن
فارض والف شرحاً على تائية ابن فارض وعاند ابن ابي حجلة ومنهم الشيخ ولي الدين محمد بن احمد الملوي احد علماء
الشافعية كان عالماً بالتفسير والفقه والاصلين والتصوف الف عدة تصانيف على طريقة ابن عربي ومات في
ربيع الاول سنة اربع وسبعين وسبعمائة وحضر جنازته ثلثون الفاً وحكى انه قال عند موته حضرت ملائكة
ربي وبشروني واحضروا الي ثياباً من الجنة فانزعوا عني ثيابي فنزعوها فقال ارحموني ثم زاد سروره ومات في الحال
ومنهم ابو ذر احمد بن عبد الله العجمي احد من كان يشغل الناس في المعقول ذكر الحافظ ابن حجر في انباء الغمر انه كان
يدرس من كتب ابن عربي وانه كان للناس فيه اعتقاد مات سنة ثمانين وسبعمائة ومنهم الشيخ بدر الدين
احمد بن الشيخ شرف الدين محمد بن فخر الدين بن صاحب بهاء الدين ابن حنا المشهور بالبدر الدين الصاحب
قال ابن حجر تفقه ومهر في العلم والف تاليف وكان يحسن الظن بتصانيف ابن عربي ويصرح بالنقل منها مات
سنة ثمان وثمانين وسبعمائة ومنهم شمس الدين محمد بن ابرهيم بن يعقوب المعروف بشيخ الوضوء قال
ابن حجر كان يقرأ ويسمع ويشارك في الفضائل وينظر في كلام ابن عربي قال ابن حجر تفقه وافتى ودرس واذن له
ابن خطيب بيروت بالافتاء وكان التاج السبكي يثني عليه وكان حسن الفهم جيد المناظرة وسلك طريق
التصوف وكان يعتقد ابن عربي مات سنة تسعين وسبعمائة ومنهم ابو عبد الله محمد بن سلام التوزري
المغربي قال انه كان فاضلاً في الاصول والفقه داعية الى مقالة ابن عربي يناضل عنها ويناظر عليها مات سنة
ثمانمائة ومنهم شمس الدين محمد بن احمد الصوفي المعروف بابن نجم نزيل مكة قال ابن حجر سلك على يد الشيخ يوسف
العجمي وتجرد وكان كثير العبادة قال ابن حجر كان على طريقة ابن عربي مات سنة احدى وثمانمائة ومنهم الشيخ

نجم الدين البالسي قال ابن حجر كان افضل الحنابلة في الديار المصرية واحقهم بولاية القضاء قال ابن حجر وكان
له نظر في كلام ابن عربي وقد درس وافتى مات سنة اثنتين وثمانمائة ومنهم اسمعيل بن ابراهيم الجبرتي
ثم الزبيدي قال ابن حجر تعانى الاشعار ثم تصوف وكان خيراً عابداً حسن السمت محباً في مقالة ابن عربي
مات سنة ست وثمانمائة ومنهم العلامة مجد الدين الشيرازي الفيروزآبادي صاحب القاموس قال ابن حجر
لما اشتهرت باليمن مقالة ابن عربي ودعا اليها الشيخ اسمعيل الجبرتي وغلب على علماء تلك البلاد صار
الشيخ مجد الدين يدخل في شرح البخاري من كلام ابن عربي وسئل الشيخ مجد الدين بما صورته ما تقول سادة
العلماء شد الله بهم ازر الدين ولم بهم شعث المسلمين في محي الدين ابن عربي في كتبه المنسوبة اليه كالفتوحات
والفصوص هل يحل قراءتها واقراؤها وهل هي من الكتب المسموعة المقروءة ام لا افتونا جواباً شافياً
لتحرزوا جزيل الثواب من الله الكريم الوهاب فاجاب بما صورته اللهم انطقنا بما فيه رضاك الذي اعتقده
في حال المسئول عنه وادين الله تعالى به انه كان شيخ الطريقة حالاً وعلماً وامام التحقيق حقيقة ورسماً
ومحيي رسوم المعارف فعلاً واسماً اذا تغلغل فكر المرء في طرف من بحره غرقت به خواطره عباب لا تكدره
الدلاء وسحاب لا يتقاصر عنه الانواء كانت دعواته تخرق السبع الطباق وتفترق بركاته فتملأ الآفاق واني
اصفه وهو يقيناً فوق ما وصفته وناطق بما كتبته وغالب ظني اني ما انصفته شعر وما علي اذا
ما قلت معتقدي ✿ دع الجهول يظن الجهل عدوانا ✿ والله والله والله العظيم ✿ وحق من اقامه حجة لله برهانا
بان الذي قلت بعضاً في مناقبه ✿ ما زدت الا لعلي زدت نقصانا ✿ واما كتبه ومصنفاته فالبحار الزواخر
التي لجواهرها لكثرتها لا يعرف لها اول ولا آخر ما وضع الواضعون مثلها وانما خص الله بمعرفة قدرها اهلها ومن
خواص كتبه انه من واظب على مطالعتها والنظر فيها انشرح صدره لحل المشكلات وفك المعضلات ومنهم
علاء الدين بن ابو الحسن بن سلام الدمشقي الشافعي احد ائمة الشافعية بالشام ومصنفهم قال ابن حجر كان ينسب
الى مقالة ابن عربي ويتحيل لها بتأويلات كانت وفاته سنة تسع وعشرين وثمانمائة ومنهم العلامة قاضي القضاة
شمس الدين البساطي المالكي ذكر ابن حجر في حوادث سنة احدى وثلاثين وثمانمائة انه حضر جمعه عند الشيخ علاء الدين
البخاري فجرى ذكر ابن عربي فبالغ الشيخ علاء الدين في ذمه وتكفير من يقول بمقالته فانتصر لذلك له البساطي وقال انما
ينكر الناس على ظاهر الالفاظ التي يقولها والا فليس في كلامه ما ينكر اذا حمل لفظه على مراده وضرب من التأويل وكان
من جملة الكلام للشيخ علاء الدين الانكار على من يعتقد الوحدة المطلقة وكان من جملة كلام البساطي انتم ما تعرفون الوحدة
فاستشاط غضباً واقسم بالله ان لم يعزل السلطان البساطي من القضاء ليخرجن من مصر والتمس من كاتم السر
ان يسأل السلطان في ذلك فهم السلطان ان يوافقه وزاد تقرير الشهاب ابن تقي مكان البساطي فاحضر واحضر
خلعة ثم بطل ذلك في المجلس قلت هذا من بركة الانتصار للاولياء ادامه الله واستمر البساطي في منصبه ولم يتفق له
عزل قط الى ان مات بعد احد عشر سنة من هذه الواقعة وذكر البرهان البقاعي في معجمه حكى لي الشيخ تقي
الدين ابو بكر بن ابي الوفاء المقدسي الشافعي قال وهو امثل الصوفية في زماننا قال كان بعض الاصدقاء يشير
علي بقراءة كتب ابن عربي ونحوها من انظارها وبعض يمنع من ذلك فاستشرت الشيخ يوسف الامام الصفدي

في ذلك

في ذلك فقال اعلم يا ولدي وفقك الله ان هذا العلم المنسوب الى ابن عربي ليس بمخترع له وانما هو كان ماهراً فيه
وقد ادعى اهل الطريقة انه لا يمكن معرفته الا بالكشف فاذا صح مدعاهم فلا فائدة في تقريره لانه ان كان المقرر
والمقرر له مطلعين على ذلك فالتقرير تحصيل الحاصل وان كان المطلع احدهما فتقريره لا ينفع الآخر والا فهما يخبطان
خبط عشواء فسبيل العارف عدم البحث عن هذا العلم وعليه السلوك فيما يوصل الى الكشوف عن الحقائق
ومتى كشف له عن شيء علمه ويمشي في اعلامه قال ثم استشرت الشيخ زين الدين الخافي بعد ان ذكرت له كلام
الشيخ يوسف فقال كلام الشيخ حسن وازيدك ان العبد اذا تخلق ثم تحقق ثم جذب اضمحلت ذاته وذهبت
صفاته وتخلص من السوء فعند ذلك تلوح له بروق الحق بالحق فيطلع على كل شيء ويرى الله عند كل شيء
فيغيب بالله عن كل شيء ولا يرى شيئاً سواه فينطق ان عين كل شيء وهذا اول المقامات فاذا ترقى عن هذا
المقام واشرف عليه من مقام هو اعلى منه وعضده التأييد الالهي راى ان الاشياء كلها فيض وجوده تعالى
لا عين وجوده فالناطق حينئذ بما ظنه في اول مقام اما محروم ساقط واما نادم تائب وربك يفعل ما يشاء ويختار
فان قلت فهذا الشيخ ولي الدين العراقي وقد قال في فتاواه قد بلغني عن الشيخ الامام علاء الدين القونوي انه
قال في مثل ذلك انما يؤول كلام المعصومين قلت هذا مخصوص بامرين احدهما انه قال في مثل ذلك بالتأويل
وذلك في كتابه شرح التعرف فنقل عن ابن عربي وغيره كلمات ظاهرها المنافات للشرع ثم تأولها وخرجها
على احسن المحامل فهذا منه اما دليل على بطلان ما نقل عنه من عدم التأويل او رجوع منه والثاني ان كلام القونوي لو
ثبت انه قال ولم يقل بخلافه في شرح التعرف متعارض بقول من هو اجل منه وهو شيخ الاسلام ولي الله تعالى
الشيخ محي الدين النووي فانه نص في كتابه بستان العارفين على خلاف قول القونوي فقال بعد ان حكى عن ابي
الخير التيناتي حكاية ظاهرها الانكار ما نصه قلت قد يتوهم من يتشبه بالفقهاء ولا فقه عنده ان ينكر على ابي الخير
هذا وهذه جهالة وغباوة ممن يتوهم ذلك وجسارة منه على ارسال الظنون في افعال اولياء الرحمن فليحذر
العاقل من التعرض لشيء من ذلك بل حقه اذا لم يفهم حكمهم المستفادة ولطائفهم المستجادة ان يتفهمها ممن يعرفها
وكل شيء رأيته من هذا النوع مما يتوهم من لا تحقيق عنده انه مخالف وليس مخالفاً بل يجب تأويل افعال اولياء الله
تعالى هذا كلام النووي كابر دفنه ولابن عربي هذا ولد مشهور اديب فقيه يسمى سعد الدين محمد بن العربي شعره
مشهور في تذكرة الصلاح الصفدي وغيره وقد روى عنه من شعره الحافظ شرف الدين الدمياطي في معجمه وقال محمد
بن محمد بن علي بن محمد بن احمد ابو عبد الله الطائي الحاتمي الاندلسي المغربي المجيد في رأيه الدمشقي المولد الشافعي الفقيه
الاديب المعروف بابن [illegible] المنعوت بالسعد توفي بدمشق في جمادى الآخرة سنة ست وخمسين وستمائة
وذكره الصلاح الصفدي في تاريخه قال سعد الدين محمد بن الشيخ محي الدين العربي الاديب الشاعر ولد بملطية في
رمضان ثمان عشرة وستمائة وسمع الحديث ودرس وكان شاعراً وله ديوان مشهور ومن شعره شعر
سهري من المحبوب اصبح مرسلاً ✿ واراه متصلاً بقبض مدامعي ✿ قال الحبيب بان ريقي نافع ✿ فاسمع رواية
مالك عن نافع ✿ ولابن عربي ولد ثاني اسمه عماد الدين محمد قال فيه القطب اليونيني كان فاضلاً سمع الكبير على احمد
بن عبد الدائم المقدسي ومات بدمشق سنة سبع وسبعين وستمائة ثم رأيت في تاريخ الصفدي في ترجمة الشيخ

محي الدين بن العربي ما صنفه قد عظمه الشيخ كمال الدين بن الزملكاني في مصنفه الذي عمله في الكلام على النبي
والملك والشهيد والصديق وهو مشهور فقال في الفصل الثاني في فصل الصديقية وقال الشيخ محي الدين
بن العربي البحر الزاخر في المعارف الالهية وذكر من كلامه جملة ثم قال آخر الفصل وانما نقلت كلامه وكلام من جرى مجراه
من اهل الطريقة لانهم اعرف بحقايق هذه المقامات وابصر بها لدخولهم فيها وتحققهم بها ذوقا مخبرين عين اليقين
فاسئل به انتهى كلام ابن الزملكاني وقال الصفدي حكى لي انه ذكر الشيخ تقي الدين بن تيمية ان في دمشق
الشام انسان يصرف كلام ابن عربي بالتاويل الى ظاهر الشرع فقد راى انه اجتمع به فقال له بلغني منك كذا
وكذا فقال نعم فقال كيف في قوله خضت لجة بحر الانبياء وقوف على ساحله فقال ما في رأيي شيء يعني
انهم واقفون لانقاد من يغرق فيه من امتهم فقال له هذا بعيد والا الذي تفهمه انت ما هو المقصود ثم قال الصفدي
وعلى الجملة فكان رجلا عظيما والذي نفهمه من كلامه حسن والذي يشكل علينا نكل علمه الى الله تعالى وما كلفنا اتباعه
ولا العمل بكل ما قاله قال وقد رأيت في كتابه الفتوحات المكية في عشرين مجلد بخطه ورأيت فيه دقايق وغرايب
وعجايب ليس توجد في كلام غيره وكان المعقول والمنقول ممثلان بين عينيه في صورة يشاهدها متى اراد
اتى بالحديث او الاثر ونزله على ما يريده وهذه قدرة ونهاية الاطلاع وتوقد ذهن وغاية حفظ وذكر ومن وقف على
هذا الكتاب علم قدره وهو من اجل مصنفاته قال وقد ذكر في اول عقيدته فرأيتها من اولها الى آخرها عقيدة
الشيخ ابي الحسن الاشعري ليس فيها ما يخالف رأيه قال وكتبت عليها ليس في هذه العقيدة شيء تقتضيه
التكذيب والبهتان لا ولا ما قد خالف العقل والنقل الذي اتى به القرآن وعليها للاشعري مدار والهاي بمقالة
امكان وعلى ما ادعاه نتيجة البحث وباقي الدليل والبرهان بخلاف الشناع عنه ولكن ليس يخلو من حاسد
انسان تمت الرسالة بعونه ومنه وكرمه تعالى

رسالة الفردوس للشيخ الرئيس ابن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الامور الموجودة فينا لكل منها ماهية وهوية وليست ماهيته هويته ولا داخلة في هويته ولو كانت
ماهية الانسان هويته لكان تصورك ماهية الانسان مع تصور الهوية فليست اذا تصورت ما الانسان
تصورت هو الانسان فعلمت وجوده ولكان كل تصور يستدعي تصديقا ولا الهوية داخلة في ماهية هذه
الاشياء والا لكان مقوما لا يتصور الماهية دونه ويستحيل رفعه عن الماهية توهما وكان قياس الهوية من
الانسان قياس الجسمية والحيوانية وكان كما ان تفهم الانسان انسانا لا يشك في انه جسم او حيوان اذا فهم
الجسم والحيوان كذلك لا يشك في انه هو موجود وليس كذلك بل يشك ما لم تقم حس او دليل فالوجود
والهوية لما بينا من الموجودات وليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض او اللوازمات وبالجملة من
جملة اللواحق التي يكون بعد الماهية وكل لاحق فاما ان يلحق الذات عن ذاته ويلزمه واما ان يلحقه عن غيره
ومحال ان يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود فمحال ان يكون الماهية يلزمها شيء حاصل
الا بعد حصولها ولا يجوز ان يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان قبل القسمة

ولا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق للماهية عن نفسها اذ اللاحق يلحق نفس الشيء عن نفسه الا الحاصل الذي
له حصل عرضت له اشياء شبيهة هو فان الملزوم المقتضي للازم علة لما يتبعه ويلزمه والعلة لا يوجب
معلولها الا اذا وجبت وقبل الوجود لا يكون وجبت ولا يكون الوجود مما يقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته
بوجه من الوجوه فيكون اذا المبداء الذي عنه الوجود غير الماهية وذلك لان كل لاحق ومقتضى وعارض فاما
من نفس الشيء واما من غيره واذا لم يكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها من غيرها
فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات الماهية فهويته من غيره فينتهي الى مبداء لا ماهية له مباينة للهوية
الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها والا لم يوجد ولا يجب وجودها بذاتها والا لم يكن معلولة فهي في حد
ذاتها ممكنة الوجود ويجب بشرط مبداها ويمتنع بشرط ان لا مبداء لها فهي في حد ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة
واجبة ضرورة عن كل شيء هالك الا وجهه الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها
ان يوجد والامر الذي عن الذات قبله بالذات عن الامر الذي ليس عن الذات فالماهية المعلولة ان لا يوجد
بالقياس اليها قبل ان يوجد فهي محدثة لا بزمان تقدم كل ماهية مقولة على كثيرين فليس قولها على كثيرين
لماهيتها والا لما كانت ماهيتها لمفرد فذلك عن غيرها فوجودها معلول من اشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه
تلك الماهية هو كونه كل واحد ذلك الواحد والا لاستحالت تلك الماهية لغير ذلك الواحد فاذا ليس كونها
ذلك الواحد واجبا لها من ذاتها فهي لسبب فهي معلولة الفصل لا يدخل في ماهية الجنس فان دخل دخل في اينيته
اعني ان طبيعة الجنس يتقوم بالفصل المقوم والفصل هو الحصول في الاعيان ذاتا موجودة قائمة بذلك الفصل
كالحيوان مطلقا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا او عجم ولكنه لا يصير له ماهية الحيوان بانه ناطق وجوب الوجود
بالذات لا ينقسم بالفصول ولو كان لكان الفصل مقوما له موجودا وكان داخلا في ماهيته اذ ماهية الوجود
نفسه وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا ايضا برهان على الدعوى
الاولى وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب
الوجود فيكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجوب
واجب الوجود بذاته لا جنس ولا فصل له ولا ضد له واجب الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ند له واجب
الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا مشارك في الموضوع له ولا ضد له واجب الوجود لا موضوع له فلا عوارض له
فلا لبس له ولا اصراح فهو ظاهر واجب الوجود مبداء كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث
هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته
ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته وهو الحق وكيف لا وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد
ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن من حيث هو لا هو فخذ من بطونه الى ظهوره يظهر ويبطن كل ما عرف سببه
من حيث يوجبه فقد عرف واذا رتبت الاسباب انتهت اواخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب
فكل كلي هو جزئي ظاهر عن ظاهريته الاولى ولكن ليس يظهر له شيء منها من ذواتها داخلة في الزمان والآن
بل عن ذاته والترتيب الذي عنده شخصا مشخصا بغير نهاية فعالم علمه بعد ذاته هو الكل الثاني لا نهاية له ولا

ولا حد وهناك الامر علمه الاول لذاته لا ينقسم علمه الثاني عن ذاته اذا انكبش لم يكن الكثرة في ذاته بل بعيد د
انه وما يسقط من ورقة الا يعلمها من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ جريا متناهيا الى يوم القيامة واذا
كان موضع بصرك ذلك الجناب ومذاقك من ذلك الفوات كنت في طلب ولم يداهش ابعد الى الاحدية يداهش
الابدية واذا سالت عنها فهي قريب الطلب الاحدية فكان قلما الطلب الكلية فكان لو جاء جرى القلم على اللوح
بالحق بالخلق امتنع ما لا يتناهى لان كل شئ بل في الخلق وماله نظامه د وجب في الامر فهناك الامر الغير المتناهي كم شئت
لطلب الاحدية وكانت قدره فلحظت العذر فيلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليه عالم
الامر يجري به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة حدث ينتهي السدرة ما ينتهي ويلقى اللوح الروح والكلمة وهناك عالم الامر
يليها العرش والكرسي والسموات وما فيها كل يسبح بحمده ثم يدور على المبداء وهناك عالم الخلق ملتفت منه الى عالم الامر
ويا توته كل فرد لك ان يلحظ عالم فيرى فيه امارات الصنعة ولك ان يعرض عنه فيلحظ عالم الوجود الامر
المحض ويعلم انه لا بد من وجوب الذات فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود فانت نازل
تعرف بالنزول ان هذا ذاك يعرف الصعود ان هذا سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اذا عرفت اولا الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق وان عرفت الباطل او
لا عرفت الباطل ولم يعرف الحق فانظر الى الحق فانك لا تحب الآفلين بل توجه بوجهك اليس قد استبان لك
ان الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين لا يشارك هذا لا يقابل ضدا ولا يتجزى مقدارا ولا حدا ولا يختلف
ماهية وهوية ولا يتغير ظاهرية وباطنية فانظر هل ما يصله مشاعرك وتمثله خواطرك ضمائرك كذلك لا تجده
فليس ذاك الا مباينا له فهذا منه خرج فدع هذا اليه فقد عارفته لكل ادراك فاما ان يكون بملايم او لغير الملايم
بل منافر او لما ليس بملايم او منافر اللذة ادراك الملايم الاذى ادراك المنافي ان لكل ادراك كمالا
ولذته ادراكه للشهوة وما يستطيبه وللغضب الغلبة وللوهم الرجاء ولكل حس ما يعد له ولما هو اعلى الحق
وخصوصا الحق بالذات لكل كمال من هذه معشوق دراكه النفس المطمئنة كمالها الحق الاول فادراكها خاصتها
بالحق الاول برتبة قدرية على ما يتجلى بها هو اللذة القصوى كل مدرك متشبه من جهة بما يدرك بنسبة العقل
والاتصال فالنفس المطمئنة سيخالط معنى من اللذة الخفية على ضرب من الاتصال فيرى الحق
ويبطل عن ذاتها فاذا رجعت الى ذاتها قالت لها اف ما كل نايل للذة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة
يفطن لها بل قد يعاف اليس المحرور يستخبث الحلو ويستبشعه اليس من به جوع بوليموس يعاف الطعام
وبدنه يذوب جوعا ما كل متقلب في سبب مولم يحس به اليس الخدر يولمه احراق النار واجماد الزمهرير
ما حال المحرور اذا كشف عنه غطاؤه سوء المزاج ومن به جوع بوليموس اذا استفرغ من معدته الاذى والخدر
اذا سرت قوة الحس في جارحته اليس الاول يستلذ الحلو استلذاذا اليس الثاني يقلقه الجوع اقلاقا
اليس الثالث ينهكه الالم انهاكا وكذلك اذا كشف غطاك فبصرك اليوم حديد ان لك منك غطاء فضلا عن
حواليك من البدن فاجهد ان تتجرد وتحتنشف تلحق فلا تسل عما تباشره فان الممت فويل لك وان سلمت فطوبى وحسن
مآب لك وانت في بدنك ان يكون كانك لست في بدنك وكانك في صقع الملكوت فترى ما لا عين

رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واتخذ لك عند الحق عهدا ولى ان تاتيه وردا ما تقول في
الذي عند الحق من الحق وهنالك صورة العشق فهو معشوق لذاته وان لم يعشق لذيذ عند ذاته وان لم
يلتذ ثم وجوده فوق التمام فيفيض الشيخ على الامام من شاهد الحق لزمه لزوما او تركه عجزا ولا منزلة بين
ما بين المنزلتين الا منزلة الحلول ومن تركه عجزا فقد اقام عذرا وهو متجلي فيرق ومستتر فيتجلى وهو لا يضيع
اجر المحسنين صلب السماء بدورانها والارض برجحانها والماء بسيلانه والمطر بهطلانه وقد يصلي له ولا
يشعر ولذكر الله اكبر ان الروح الذي لك من جوهر عالم الامر لا يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلقة ولا يتعين
باشارة ولا يتردد بين سكون وحركة فلذلك لا يدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذي هو آت
ويسبح في الملكوت وينتقش من خاتم الجبروت انت من جوهرين احدهما متشكل بصور مكيف مقدر
ساكن متحيز منقسم والثاني مباين للاول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات ينا له العقل ويعرض
عنه الوهم فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الامر لان روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك النبوة
ما يختص في روحها بقوة قدسية يذعن لها غريزة عالم الخلق الاكبر كما يذعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر فيأتي
بالمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات ولا يصدر اتها عن انتقاش بما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل
وذوات الملائكة هي الرسوة فيبلغ بما عند الله الملائكة صور علمية جواهرها علوم عبادية ليست كالواح فيها نقوش
او صدور فيها علوم بل هي علوم عبادية قائمة بذواتها يلحظ الامر الاعلى فينطبع في هوياتها بامره وهي مطلقة لكن الروح
القدسية يخاطبها في اليقظة والروح البشرية يعاشرها في النوم ان الانسان لمنقسم الى سر واعلان اما علنه
فهذا الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه وقد وقف الحس على ظاهره وقد دل التشريح على باطنه واما سره فقوى روحه
قوى روح الانسان ينقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك والعمل ثلثة اقسام نباتي وحيواني
وانساني والادراك قسمان حيواني وانساني وهذه الاقسام الخمسة موجود في الانسان ويشارك في كثير منها غيره
العمل النشوى في غرض حفظ التشخص وتنميته وحفظ النوع وتنميته بالتوليد وقد سلط عليها احدى قوى روح الانسان
وقوم يسمونه القوة النباتية ولا حاجة بنا الى شرحها بحجة من جهة العمل الحيواني جذب النافع وتقتضيه الشهوة ودفع
الضار ويستدعيه الخوف ويتولاه الغضب وهذه من قوى روح الانسان العمل الانساني اختيار الجميل والنافع
في القصد المعهود اليه بالحياة العاجلة وقطع التجارة وتزوية العشر وتعلم التاديب بمصلحة من العقل وقطع شقة
مائة السفر على العدل ويهدي اليه عقلا يغيره الاصل الادراك يناسب الانتقاش وكما ان السمع يكون اجنبيا
عن الخاتم حتى اذا عانقه معانقة ضامة وحل عنه بحوفه وشاكله صورة كذلك المدرك يكون اجنبيا عن المدرك
فاذا احتفش عنه صورته عقل صورة المعرفة فالحس ياخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وان غاب
المحسوس الادراك الحيواني اما في الظاهر واما في الباطن والادراك الظاهر هو الحواس التي هي المشاعر
والادراك الباطن من الحيوان الوهم وحوله كل حس من الحواس الظاهرة متاثرة عن المحسوس مثل كيفيته فان
كان المحسوس قويا خلف فيه صورته زمانا وان زال كالبصر اذا حدق الى الشمس عثل فيه شبح شمس فاذا
اعرض عن جرم الشمس يبقى فيه ذلك الاثر زمانا قبيحا وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها وكذلك

السمع اذا اعرض عن الصور القوى باشره طنين متعب وكذلك حكم الرائحة والطعوم وهذا فى اللمس اظهر
البصر مرآة يتشبح فيها خيال المبصر ما دام محاذيه فاذا زال ولم يكن قويا انسلخ السمع جونة يتموج فيها الهواء
المنقلب عن متصاكين على شكله فيسمع اللمس عضو معتدل الحس بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاق
نوثر وكذلك حال الشم والذوق ان وراء المشاعر الظاهرة شرك وحبايل لاصطياد ما يقتضيه الحس
من الصور من ذلك قوة تسمى مصورة وقد رتبت فى مقدم الدماغ وهى تثبت صور المحسوسات بعد
بعد زوالها عن مسامتة الحواس او ملاقاتها فتزول هى عن الحس ويبقى فيها وقوة تسمى مصورة وهما وهى التى تدرك
عن المحسوس ما لا يحس مثل القوة التى فى الشاة والتى اذا تشبح صورة الذئب فى حاسة الشاة تشبحت عداوته
ورداءته فيه اذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك وقوة تسمى حافظة وهى خزانة ما يدركه الوهم كالمصورة
وخزانة ما يدركه الوهم كالمصورة خزانة ما يدركه الحس وقوة تسمى مفكرة وهى التى تتسلط على الودايع فى خزانتى
المصورة والمذكرة فيختلط بعضها ببعض ويفصل بعضها من بعض وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان
والعقل فان استعملها الوهم سميت المتخيلة لحس لا يدرك صرف المعنى بل خلطا ولا يستثبته بعد زوال المحسوس
فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان بل انسانا له زيادة حال من كم وكيف واين ووضع
وغير ذلك لو كانت تلك الاحوال داخلة فى حقيقة الانسان ليشارك فيها الناس كلهم والحس مع ذلك
ينسلخ عن هذه اذا فارقه المحسوس ولا يدرك الصورة الا فى المادة والا مع علايق المادة الوهم والحس الباطن
لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس فان الوهم والتخيل ايضا لا يحضران فى الباطن
صورة انسانية صرفة بل على نحو ما يحس من خارج مخلوطة بزوايد غواش من كم وكيف واين ووضع فاذا حاول
ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هى انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك انما يمكنه استثبات صورة الانسانية
المخلوطة المأخوذة عن الحس فاذا فارق المحسوس الروح الانسانية التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته
منفوضا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيها الكثير وذلك لقوة لها تسمى العقل النظرى وهذه الروح كمرآة
وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى كما ترتسم الاشباح فى المرايا الصقيلة
اذا لم تغير صقالها بطبع ولم يعرض لجهة صقالها عن الجانب الاعلى شغلة مما تحتها من الشهوة والغضب والحس
والتخيل واذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى واتصلت باللذة العلياء
الروح القدسية لا يشغلها جهة تحت عن جهة فوق ولا يستوفى الحس الظاهر حسها الباطن ويتعدى تاثيرها بدنها
الى اجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعلم من الناس الارواح العامية الضعيفة
اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركبت من الظاهر الى مشعر
غابت عن الآخر واذا جنحت من الباطن الى قوة غابت عن اخرى فكذلك البصر يخل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة
والشهوة يشغل عن الغضب والفكرة يشغل عن التذكر والتذكر يصد عن التفكر الروح القدسية لا يشغلها شان
عن شان فى الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هى مجمع تادية الحواس وعندها بالحقيقة الاحساس وعندها
ترتسم الصورة التى تحرك بالعجلة فيبقى صورته محفوظة فيها وان زالت حتى يحس كخط مستقيم او كخط مستدير

من غير

من غير ان يكون لذلك الآن ذلك لا يطول ثباته فيها وهذه القوة ايضا لها مكان تتقرر الصورة الباطنة فيها
عند النوم فان المدرك بالحقيقة ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج او صدر اليها من داخل فما تصور فيها
حصل مشاهدا فان انتهتها الحس الظاهر غلبت على الباطن فاذا غلبت الظاهر تمكن منها الباطن الذى لا يكون
لهذا فيتشبح فيها حصل ما يجول فى الباطن حتى يصير مشاهدا كما فى النوم وربما حرب الباطن حاربا جارب حتى شغله
فاشتدت حركة الباطن اشتدادا استولى سلطانه فحينئذ لا يخلو من وجهين اما ان يقبل العقل حركته وتعنى عليه
واما ان يعجز عنه فيغرب عن جوارة فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى ما يتمثل فى الخيال قوة تثار لها
فى هذه المرآة فيتصور منها الصورة المتخيلة فيصير مشاهدة كما يعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار امر او تمكن
او تمكن خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا وهذا التسلط ربما قوى الباطن وقصرت عنه يد الظاهر فلاح فيه
شئ من الملكوت الاعلى فاخبر بالغيب كما يلوح فى النوم عن هدو الحواس وسكون المشاعر من الاحلام فربما
ضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها ولم يحتج الى عبارة وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها الشبيهية عن
المرئى نفسه الى امور مجانسة فحينئذ يحتاج الى التعبير والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع
ليس من شان المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل ولا من شان المعقول من حيث هو معقول
ان يحس ولن يستقيم الاحساس الا بآلة جسمانية فيها يتشبح الصورة المحسوس تشبحا مستصحبا غريبة
ولن يستقيم ادراك العقل بآلة جسمانية فان المتصور فيها مخصوص والعام مشترك فيه ولا يتقرر فى منقسم بل
الروح الانسانية التى يتلقى المعقولات بالقبول جوهر غير جسمانى ولا منجزى ولا متمكن بل غير داخل فى وهم ولا مدرك
بالحس لانه من حيز الامر الحق بصورة تصرفه فيما هو من عالم الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محجب عن الحس
والعقل وليس حجابه غير انكشافه كالشمس لو انتقبت يسيرا لا استعلنت كثيرا الذات الاحدية لا سبيل الى
ادراكها بل يعرف بصفاتها وغاية السبيل اليها الاستبصار بان لا سبيل اليها تعالى عما يصفه الجاهلون
الملائكة ذواتها حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس عند ذواتها التى هى من امر ربها وانما يلاقيها
من القوة البشرية الروح الانسانية القدسية فاذا هم يخاطبها انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق
فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما يحتمله فرأى ملكا على غير صورته وسمع كلامه صوتا بعد ما هو وحى والوحى
لوح من مراد الملك للروح الانسانى بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقى فان الكلام انما يراد به تصوير ما
يتضمنه باطن المخاطب فى باطن المخاطب ليصير مثله فاذا عجز المخاطب عن مس باطن المخاطب بباطنه
مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه انجذب فيها بين الباطنين سفيرا من الظاهرين فتكلم بالصوت او كتب
او به اشار واذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء الصافى
فانتقش منه لكن المنتقش فى الروح من شانه ان يتشبح الى الحس الباطن اذا كان قويا فينطبع فى القوة
المذكورة فيشاهد فيكون الموحى اليه فيصل الملك بباطنه ويتلقى بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة
ولكلامه اصوات مسموعة فيكون الملك والوحى يتأذى الى قواها المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسية
شبه الدهش والموحى اليه شبه الغشى ثم يسرى عنه لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط مسطح او

والكتابة نقش مرقوم بالقلم ملك روحاني والكتابة تصوير الحقايق فالقلم يتلقى ما في الامر من المعاني
ويستودعها اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح اما القضاء
فيشتمل على مضمون امره الواحد والتقدير فيشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ومنهما يسبح الملائكة التي في
السماوات ثم يفيض الى الملائكة التي في الارض ثم يحصل المقدر في الوجود كلما لم يكن فكان وله سبب
وان يكون المعدوم سببا لحصوله في الوجود والسبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهي الى مبداء
يترتب عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه فيها فلن تجري في عالم الكون طبعا حادثا او امر اختيارا حادثا
الا عن سبب ومرتقي الى مسبب الاسباب ولا يجوز ان يكون الانسان مبتديا فعلا من الافعال من غير استناد
الى الاسباب الخارجية التي ليست باختياره ويستند تلك الاسباب الى الترتيب والترتيب يستند الى التقدير
والتقدير يستند الى القضاء والقضاء ينبعث عن الامر فكل شيء بقدر فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء
استكشف عن اختياره هل هو حادث بعد ما لم يكن حادث او غير حادث فيه فان كان غير حادث فيه لزم
ان يصحبه ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث
سبب ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره
فان كان هو في نفسه فلا يخلو اما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود
الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجية عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب
ترتيب الكل على ما هو عليه فانه وان ينتهي الى اختيار حادث عاد الكلام الى الراس فتبين من هذا ان كل كائن
من خير وشر يستند الى الاسباب المنشعبة عن الارادة الازلية كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او شيء
عام كانسان والعام لا يقع عليه الرؤية والتصل بحاسته واما الشيء الخاص فاما ان يدرك بالاستدلال او
بغير الاستدلال واسم المشاهدة يقع على ما ثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة واستدلال
فان الاستدلال على الغائب والغائب ينال بالاستدلال وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بماهيته بلا شك
فليس بغائب وكل وجود ليس بغائب فهو شاهد وادراك الشاهد هو المشاهدة اما بمباشرة وملاقات واما من غير
مباشرة وملاقاة وهذا هو الرؤية والحق الاول لا يخفى عليه ذاته وليس باستدلال فجائز على ذاته المشاهدة كما انه
من ذاته فاذا تجلى لغيره مستغنيا عن الاستدلال فكان بلا مباشرة ولا مماسة مرئيا لذلك الغير حتى لو جازت المباشرة
تعالى عنها لكان ملموسا او مذوقا او غير ذلك وان كان في قدرة الصانع ان يجعل القوة هذا الادراك في عضو البصر
اعني البصر الذي يكون بعد البعث يبعد ان يكون تعالى مرئيا بعد الغاية من غير تشبيه ولا تكييف ولا مسامتة
ولا محاذات تعالى عما يشركون تغير قوله فلا ليس له فهو صراح فهو ظاهر كل شيء يختفي فاما لسقوط حاله في الوجود
حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما ان يكون لشدة قوته وعجز القوة المدرك عنه ويكون حظه
من وجوده قويا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا رمقته انتت جبرا وخفي شكله عليها كثيرا واما
ان يكون لستر والستر اما مباين كالحائط يحول بينه وبين ما ورائه واما غير مباين وهو اما مخالط الحقيقة
الشيء واما ملاصق غير مخالط المخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسان التي هي محسة فهي خفية عنها

وكذلك

وكذلك سائر الامور المحسوسة فالعقل يحتاج الى قشرها عنه حتى يخلص الى خلق كنهها والملاصق مثل الثوب
اللابس وهو في حكم المباين الملاصق والمباين خفيان يوقفهما الادراك عندهما لانهما اقرب الى المدرك من الموضوع
تخفي الحقيقة بكليته لما يتبع انفعالاته من اللواحق الغريبة كالنطفة التي تكون صورة الانسانية فاذا كانت
كبيرة معتدلة كان الشخص عظيم الجثة حسن الصورة فان كانت يابسة قليلة كان بالضد وكذلك يتبع
طباعها المختلفة احوال غريبة مختلفة القرب مكاني ومعنوي والحق غير مكاني فلا يتصور منه قرب وبعد
مكاني والمعنوي اما اتصال من قبل الوجود واما اتصال من قبل الماهية هو الاول الحق لا يناسب شيئا
في الماهية فليس لشيء اليه نسبة اقرب وابعد في الماهية واتصال الوجود لا يقتضي قربا اقرب من قربه
وكيف وهو مبداء كل وجود ومعطيه والفعل بواسطة فالواسطة واسطة فهو اقرب من الواسطة فلا
خفاء بالحق الاول من قبل ساتر ملاصق او مباين قد تنزه الحق الاول عن مخالطة الموضوع وتقدس
عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فما به ليس مما في ذاته لا وجود اكمل من وجوده فلا خفاء
به من نقص الوجود فهو في ذاته ظاهر ولشدة ظهوره باطن وبه يظهر كل ظاهر كالشمس يظهر على كل
خفي ويستبطن لا عن خفاء تغير الفصل الذي بعده لا كثرة في هوية ذات الحق ولا اختلاط بل تعرف
بلا غواش ومن هناك ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته ولكن من ذاته من حيث وحدتها
فهي من حيث ظاهريتها وهي بالحقيقة يظهر بذاتها وبظهورها يظهر كل شيء ويظهر مرة اخرى للكل شيء بجلى
شيء وهو ظهور بالآيات بعد ظهوره بالذات فظاهريته الثانية يتصل بالكثرة وينبعث من ظاهريته
الاولى التي هي الوحدة لا يجوز ان يقال ان الحق اولا يدرك امورا مبدعة عن قدرته من جهة تلك
الامور كما ندرك نحن الاشياء المحسوسة من جهة حضورها وتاثيرها فينا فتكون هي الاسباب العالمية
الحق بل يجب ان تعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدست اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية
ملحوظ من القدرة المقتدر ويلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره ويجوز ان يكون بعض العلم
سببا لبعض العلم فان علم الحق الاول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه فانه ينال رحمته وعلمه
بان ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل الجنة لم يعده الى النار ولا يوجب هذا
قبلية ولا بعدية في الزمان بل توجب القبلية والبعدية التي بالذات وقبل يقال على وجوه فيقال
قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي ويقال قبل بالطبع الذي لا يوجد الآخر دونه وهو يوجد دون الآخر مثل
الواحد للاثنين ويقال قبل بالترتيب كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذ من جهة القبلة ويقال
بالشرف مثل شرف ابي بكر قبل عمر رضي الله عنهما ويقال قبل بالذات وفي استحقاق الوجود مثل ارادة
الله وكون الشيء فانهما يكونان معا لا يتاخر كون الشيء عن ارادة الله في الزمان لكنه متاخر في حقيقة
الذات لانك تقول لما اراد الله كان شيئا وتقول اولا اراد الله ثم كان الشيء ولا يقال لما كان الشيء
اراد الله ولا اول كان الشيء ثم اراد الله وهذا هو القبل بالذات ليس علمه بذاته مغايرا لذاته بل هو
هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هو ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات

الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهيين فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات
لا بزمان بل بترتيب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيب يرتقي به الى الذات لطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في
نظام والنظام وحدة ما واذا اعتبر الحق ذاتاً وصفاتاً كان كل واحدة فان الكل متمثل في قدرته وعلمه ومنها حقيقة
الكل مقرر ثم تكسو المواد فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احدية ذاته تفسير الفصل بعده يقال
حق للقول المطابق للمخبر عنه كما يقال حق للمخبر عنه اذا طابق القول يقال حق للوجود الحاصل يقال حق للذي لا سبيل
للبطلان اليه والاول تعالى حق من جهة الخبر عنه حق من جهة الوجود لكنا اذا قلنا له حق فلانه الواجب لا يخالطه بطول
وبه يجب وجود كل باطل الا كل شيء ما خلا الله باطل وهو باطن لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك
تخفى فهو باطن من حيث الآثار ينسب الى ذاته وتجنب عن ذاته فيصدق عقلها للقدرة والعلم يعني في
القدرة والعلم شاعاً وسعة فاما الذات فهي ممتنعة وتعف فلا يطلع على حقيقة الذات فهو باطن باعتبار
وذلك لا من جهته وظاهر باعتباره من جهته اذا الكشف ظلاً من صفاته قطعك ذلك عن صفات
البشرية وقلع عرقك من غرس الجسمانية فوصلت الى ادراك الذات من حيث لا يدرك فانبذرت بان
يدرك ان لا يدرك ولذلك عليك ان تأخذ من بطونه الى ظهوره فيظهر الى الافق الاعلى وعالم الربوبية
ويبطن عن الافق الاسفل وعالم البشرية الحد معرف يؤلف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان
ناطق فيكون الحيوان جنساً والناطق فصلاً الموضوع هو شيء حامل للصفات والاحوال المختلفة مثل
الماء المحمود والغليان والخشب للكرسية والعابه والثوب للسواد والبياض هو اول من وجه انه منه يصدر
كل وجود لغيره وهو اول من جهة انه اولى بالوجود وهو اول من جهة ان كل زماني ينسب اليه يكون قد
وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء ووجد هو اعني معه لا فيه هو اول لانه اذا اعتبر كل شيء كان فيه اولاً
اثره وثانياً قبوله لا بزمان هو آخر لان الاشياء اذا نسبت الى اسبابها ومباديها وقف عنه المنسوب هو آخر
لانه الغاية الحقيقية في كل طلب والغاية مثل قولك السعادة في قولك لم شربت الدواء فتقول لتغير المزاج
ولم اردت لتغير المزاج فتقول للصحة ولم طلبت الصحة فتقول السعادة والخير ثم لا تسئل عنه السؤال فيجاب
لان السعادة والخير يطلب لذاتها لا لغيرها فالحق الاول يتقبل له كل شيء طبعاً او ارادة بحسب طاقته
على ما يعرفه الراسخون في العلم سيفصل للجملة وكلام طويل فهو المعشوق الاول فلذلك هو آخر كل غاية اول في الفكر
آخر في الحصول هو آخر من جهة ان كل زماني فقد يوجد زمان تأخر عنه ولا يوجد عن الحق هو طالب اي جالب
الكل الى النيل منه بحسبه هو غالب اي مقتدر على اعدام العدم وسلب الماهيات على سنخيتها بنفسها
من البطلان وكل شيء هالك الا وجهه تمت رسالة الفردوس

رسالة الاضحوية في المعاد الموسومة برسالة المعاد للشيخ ابن سينا صنفها للشيخ الامين ابي بكر محمد بن عبيد

بسم الله الرحمن الرحيم افاض الله على روح الشيخ الامين في الدارين انوار الحكم وطهر نفسه عن
ادناس الطبيعة واتاه الله من التقى ما يقيه باكتساب السعادة الحقيقية ولقاه الخير فيما يأتي ويذر
من امر الدارين ثم وفقني لقضاء حقوقه الحميدة وفرائضه الكثيرة بافضل قضاء واشرفه وهو افادة
الحظ الذي قسم لي من المعرفة واوسط قضاء واعدله وهو ادامة الدعاء الجميل له والثناء عليه
وادون قضاء واسفله وهو الخدمة بالبدن ونوازع البدن حتى اراني في صورة من يتزل وسعه
في واجب عليه وان لم يقابله بالمستحق منه على حتكف على محض التقصير ثم عجل لي على يديه وصولي
الى اذني في صديق اسره وعدو مغصه الشامت بي عنه ورجوعي الى خير ما فرق الزمان بيني
وبينه من حسن حالي وكفاية دخيل وفراغ قلب عن الدنيا والآخرة فقد طال تقلبي في محن لو
دهمت الجبال او الصخور فتتها وانا منقطع اليه دون العالم وهو ايضاً مخصوص مثلي دون العالم
لا يسعني بعد الانقطاع اليه ان لا اصرف اليه خيراً في يدي كالحياة وهو الحكمة ولا يسعه بعد قبوله
اياي ان يهملني ويكلني الى البخت تجري علي بما اريده واكرهه وان يكون لمن هو دوني في جملته على يد
نقضي في مبتغاه من قهري ويمضي شهواته من اضلالي ويتوصل من خلافي ثم لا يكون تفاوت الدرج
بيناً يسيراً ولا ستره ميسرا متوهماً ولا استقلاله بمساعي مثلي تجوزاً ولا مقارنته اياي في كفاية او دراية
او صيانة او امانة او حسب او نسب او جاه او وجاهة كائناً وتكون حيث بعد الرجال متنبياً واكون
حيث ذلك لي الخضر منبتاً ويكون بانتظامه جملة في جملته لجملته شانياً ولسيرته مبايناً واكون له بجميل الدعاء
والثناء والشكر والنشر كاسباً وعلى الاقتداء بسنته الرشيدة وسيرته الحميدة مواظباً ويكون بسببه فائزاً بالجاه العريض
والمال العديد جائزاً لجبر مكسور حاله وسد ثلم اسبابه واكون قريباً من ان اكاد ولما لم ان تكون الشيخ الامين ممن
يلتبس عليه حال الرجلين والبون الذي بينهما كبعد المشرقين وهذا كله نفس من مخنوق ونفثة من مصدور وهو ولي
الصفح عن زلة ان وقعت في ذلك كعادته ومقتضى كرمه والآن فلنعد الى الوضع الذي عنه انفصلنا وهو القول
في المعاد ولنثبت فهرس الفصول الموردة في هذه الرسالة مستعيناً بالله ولي الرحمة الفصل الاول في مائية
المعاد الفصل الثاني في مناقضة للآراء الباطلة فيه الفصل الثالث في مناقضة الآراء الباطلة فيه
الفصل الرابع في الشيء الذي هو الانية الثابتة من الانسان والذي هو اذا فرض موجوداً وسائر الاشياء
المتصلة بالانسان معدوماً كان الحاصل الانساني ثابتاً وكانت الهوية المعتبرة من الانسان موجودة واذا
لم يوجد هو وكانت سائر الاشياء موجودة لم يكن الحاصل والهوية المعتبرة من الانسان موجوداً وما هذه
الهوية المعتبرة من الانسان الفصل الخامس في ان هذا الشيء غير قابل للفساد وانه جوهر سرمدي الفصل
السادس في وجوب المعاد الفصل السابع في تعرف احوال طبقات الناس بعد الموت وتحقيق النشأة
الثانية الفصل الاول في مائية المعاد اما المعاد في لغة العرب فمشتق من العود وحقيقته المكان او الحالة
التي كان الشيء فيه فباينه وعاد اليه ثم نقل الى الحالة او الموضع الذي اليه يصير الانسان بعد الموت لما اتفق

ان كان الرأى الاظهر والظن الغالب ان الشئ الذى يصار اليه بعد الموت منفصل عنه قبل احياءه
الاولى فان اكثر الامم على ان الارواح كانت موجودة قبل الابدان وانها كانت فى العالم الذى هو
ثانى بعد هذا العالم وان عودها اليه للسعيد الى الحيز الافضل منه وهو الجنة والعليين وللشقى الى الحيز الاوحش
منه وهو الجحيم والسجيل وكثير من هؤلاء الاكثرين يرون ان اباء الانسان وامه وردا من ذلك العالم فاتصل
منهما مثل يعود اليه ولهذا قيل فى كتب الاوائل وصحف الانبياء المتقدمين من الاسرائيليين والحرانيين شواهد
وحجج بل هذا من كتاب الله المنزل على نبيه المصطفى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم شواهد واضحة وهو قوله تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية ولا يقال رجوع الا الى حيث ما منه الورود فقد قلنا
اذاً فى المعاد **الفصل الثانى** فى اختلاف الآراء بين العالم فى المعاد على طبقتين طبقة وهم الاقلون عدداً
والاضعفون بصيرة منكرون له، وطبقة وهى السواد الاعظم والاظهرون معرفة وبصيرة مقرون به وبعد ذلك
فهم فرق، فرقة تجعل المعاد فى الابدان وحدها، فرقة تجعله للنفوس وحدها، وفرقة تجعله للنفوس والابدان جميعاً
فالقائلون بالمعاد للابدان وحدها هم فرقة من اهل الجدل من العرب يقولون ان البدن وحده هو الحيوان
وهو الانسان بحياة وانسانية خلقتا فيه وهما عرضان والموت هو عدمهما فيه او ضد لهما وفى النشأة الثانية يخلق
فى ذلك البدن حيوة وانسانية بعد ما رمّ وتفتت ويصير ذلك الانسان بعينه حياً ثم اختلفوا بعد ذلك وتشعبوا
فرقاً فقائل ان الناس بعد ذلك فرقتان بر وفاجر فالبر مثاب خلوداً والفاجر معاقب خلوداً، وقائل ان الناس
اذ ذلك ثلاث فرق مؤمن بر وهو مثاب خالد ومؤمن فاسق هالك فقائل انه فى مشية الله ان شاء يعذبه
وان شاء يغفر له ولا يخلد عقابه وقائل انه لا يعاقب لا محالة ولا يخلد وكافر هو مخلد ومعاقب وخالد، وقائل
ان المعاقب لا يخلد عقابه كان مؤمناً او كافراً لكن المثاب مخلد ثوابه وقائل انه لا المعاقب ولا المثاب
بخالد، واما القائلون بالمعاد للنفس والبدن فكلهم يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة
النفس للبدن ويردون فى النشأة الثانية النفس فى البدن بعينه الذى كان فيه فجاعل النفس روحانياً
غير مجسم وجاعل النفس الطف من سائر الاجسام وقائل بان النفس اذا رد الى البدن كان المثاب والمعاقب
جميعاً ثواب وعقوبة بحسب البدن والنفس جميعاً وكان للمثاب لذات بدنية من المحسوسات ولذات
نفسانية من السرور ومشاهدة الملكوت بعين البصيرة والامن من العذاب واللوم وهؤلاء هم المسلمون كافة
وكان للمعاقب آلام بدنية من الحر والبرد والضرب ونفسانية من اللعنة والخزى والخوف واليأس
وقائل بان اللذات اذ ذلك يكون روحانية فقط وكذلك الآلام وهؤلاء هم النصارى اكثرهم ثم
الاختلاف فى الخلود واللاخلود فقد يوجد فى هؤلاء كما فى الاولى، واما القائلون بالمعاد للنفس فرق فرقة
مع ذلك تجسّم النفس وفرقة يعتقدها جوهراً نورانياً من عالم النور مخالطاً للبدن الذى هو جوهر المظلم من عالم الظلمة
وهؤلاء هم المجوس والثنوية والمانوية ومن ذهب مذهبهم وسعادته خلاص النور من الظلمة وفرقة الافلاك
وعروجه الى عالم النور وشقاوته بقاؤه فى العالم المظلم، وفرقة ترى لها ذلك بالكرور فى الابدان وهم اهل
التناسخ، وفرقة ترى ذلك لها بالاجناس فى العالم السفلى والانقلاب عنه، وفرقة ترى ذلك باستكمال

جوهرها وخلاصها من تمكن آثار الطبيعة فيها وهم الحكماء الفاضلون، واهل التناسخ فرق فرقة يجوزون
كرور النفس فى جميع الاجسام النامية والنباتية وفرقة لا تجوز دخول نفس انسانية فى نوع غير الانسانى اصلاً
وهم بعد ذلك فرقتان فرقة يوجب التناسخ للنفس الشقية وحدها حتى تتكمل وتستعد فتخلص عن المادة وفرقة
توجب ذلك للنفس جميعاً الشقية والسعيدة والشقية فى ابدان تعذب والسعيدة فى ابدان ذوات نعمة وراحة وقال
القائلون بالتناسخ المؤمنون بالكتاب ان معنى قوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم
امثالكم، هو انهم مشاركون لنا فى نفوسهم، وقالت فرقة منهم قال الله تعالى حتى يلج الجمل فى سم الخياط، ان النفس
غير البرة لا تزال تتردد من بدن الى بدن الطف منه حتى تصغر وتصغر بحيث يحصل فى بدن دودة صغر جرمها ان
ينفذ فى الابرة بعد ما كان فى بدن جمل، واما ما يصح من اقاويل الحكماء فى رموزهم والغازهم هو ان كل نفس غير
برة فانها تنتقل عن بدنها الى بدن شبيه الطباع بالرذيلة الغالبة عليه حتى تتخلص من المادة فالذى رذيلته
من باب الشهوات ينتقل مثلاً الى بدن خنزير والذى رذيلته من باب الغضب ينتقل مثلاً الى بدن سبع
حتى ان الرجل ان كانت رذيلته من باب المعاملة وهو قصار تناسخ فى بدن سمك وان كان صياداً تناسخ
فى بدن النوع الذى يصيده وربما قالوا ان النفس الغير البرة يعذب فى ناحيتى الجنوب والشمال بفرط البرد والحر
فهذه الاقاويل من الحكماء امثال ورموز ضربوها ليكون اقرب الى فهم العامة وليكون سبباً لردعهم عن الرذيلة
اذا خوطبوا بالامر الذى هو الحقيقى والسعادة الحقيقية والشقاوة الحقيقية لم يتصوروا ذلك اصلاً بل رأوه فى
بادى الرأى من الامور الممتنعة، فهذه آراء العالم فى المعاد **الفصل الثالث** فى مناقضة الآراء الباطلة فيه
اما الفرقة الجاعلة للمعاد للبدن وحده فالداعى لهم الى ذلك ما ورد به الشرع من بعث الاموات ثم ظنوا ان
الشئ المعتبر من ذات الانسان هو البدن ثم بلغوا من فرط بغضهم للحكماء وشغفهم بمخالفتهم ان انكروا ان يكون
للنفس او للروح وجود اصلاً وان الابدان تصير حية بحياة تخلق فيها ليس وجوده هو وجود النفس للبدن
لكنه عرض من الاعراض يخلق فيه، اما امر الشرع فينبغى ان يعلم فيه قانون واحد وهو ان الشرع والملة الآتية
على لسان نبى من الانبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة، ثم من المعلوم الواضح ان التحقيق الذى ينبغى ان يرجع اليه
فى صحة التوحيد من الاقرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيف والاين والمتى والوضع والتغير حتى يصير الاعتقاد
به انه ذات واحدة لا يمكن ان يكون لها شريك فى النوع او يكون لها جزء وجودى كمى او معنوى ولا يمكن ان يكون خارجاً
عن العالم ولا داخلاً فيه ولا بحيث يصح الاشارة اليه انها هناك ممتنع القاؤه الى الجمهور ولو القى هذا على هذه الصورة
الى العرب العاربة او العبرانيين من الاجلاف لتسارعوا الى العناد واتفقوا على ان الايمان المدعو اليه ايمان بمعدوم
اصلاً ولهذا ورد التورية تشبيهاً كله ثم لم يرد من الاشارة فى القرآن الى اهم هذا الامر الاهم شئ ولا اتى بصريح ما
يحتاج اليه من التوحيد ببيان مفصل بل اتى بعضه على سبيل التشبيه فى الظاهر وبعضه تنزيها مطلقاً عاماً جداً لا
تخصيص ولا تفسير له واما الاخبار التشبيهية فاكثر من ان تحصى ولكن القوم ان لا يقبلوه واذا كان الامر فى التوحيد
هذا فكيف هو فيما بعده من الامور الاعتقادية، ولبعض الناس ان يقولوا، ان للعرب توسعاً فى الكلام ومجازاً
وان الالفاظ التشبيهية مثل اليد والوجه والحياء والغضب والاتيان فى ظلل الغمام والمجئ والذهاب والضحك صحيحة

ولكن نحو الاستعمال وجه العبارة يدل على استعمالها استعارة ومجازاً ويدل على استعمالها غير مجازة ولا استعارة
بل محققة والمواضع التي يورد بها حجة في ان العرب يستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع
في مثلها يصلح ان يستعمل على هذا الوجه فلا يقع فيها تلبيس ولا تدليس وأما قوله في ظلل من الغمام وقوله هل ينظرون
الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك او يأتي بعض آيات ربك على القسمة المذكورة وما جرى مجراه فليس تذهب بنية الى ان
العبارة مستعارة او مجازة فان كان اريد فيها ذلك اضماراً فقد رضي بوقوع الغلط والشبهة والاعتقاد
المعوج بظاهرها تصريحاً وأما قوله يد الله فوق ايديهم او قوله ما فرطت في جنب الله موضع الاستعارة
والمجاز والتوسع في الكلام ولا يشك في ذلك انسان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذي معرفة في لغتهم كما
يلتبس في الامثلة الاولى بل كما ان في هذه الامثلة لا يقع شبهة في انها استعارة مجازية كذلك في ذلك
لا يقع شبهة في انها ليست استعارة ولا مراد فيها شيء غير المكشوف الظاهر ثم هب ان هذه كلها مأخوذة على
الاستعارة فاين التوحيد المشير بالتصريح الى التوحيد المحض الذي يدعو اليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالته
على لسان حكماء العالم قاطبة واين الاشارة الى الدقيق من المعاني المستندة الى علم التوحيد مثل انه عالم بالذات
او عالم بعلم قادر بالذات او قادر بقدرة واحد بالذات على كثرة الاوصاف او قابل للكثرة تعالى عنها بوجه من
الوجوه متحيز بالذات او منزهاً عن الجهات فانه لا يخلو ان يكون هذه المعاني واجباً تحققها واتقان المذهب الحق
فيها او يسع الصدوف عنها واغفال البحث والروية فيها فان كان البحث عنها معفواً عنه وغلط الاعتقاد
الواقع فيها غير مؤاخذ به فجل مذهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف وعنه غنية وان كان فرضاً لازماً
محكوماً محتوماً فواجب ان يكون ما صرح به في الشريعة وليس التصريح المعمى او الملبس او المقتصر فيه بالاشارة والايماء
بل التصريح المستقصى فيه والمنبه عليه والموفى حق البيان والايضاح والتفهيم والتعريف على معانيه فان المبرزين
المنفقين ايامهم ولياليهم وساعات عمرهم على تمرين اذهانهم وتذكية افهامهم وترشيح نفوسهم لسرعة الوقوف على
المعاني الغامضة يحتاجون في تفهم هذه المعاني الى فضل ايضاح وشرح عبارة فكيف غتم العبرانيين واهل الوبر
من العرب ولعمري لو كلف الله رسولاً من الرسل ان يلقي حقايق هذه الامور الى الجمهور من العامة الغليظة
طباعهم المتعلقة بالمحسوسات الصرفة اوهامهم ثم سامه ان يكون سرعة منهم الايمان والاجابة غير متمهل فيه ثم سامه
ان يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة حتى يستعد للوقوف عليها لكلفه شططاً ولان يفعل ما ليس في قوة البشر
اللهم الا ان يدركه خاصية الهية وقوة علوية والهام سماوي فيكون حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها وتبليغه
غير محتاج اليه ثم هبك الكتاب العربي جارياً على لغة العرب وعادة لسانهم الاستعارة والمجاز فما قولهم في الكتاب
العبراني كله من اوله الى آخره تشبيه صرف وليس لقايل ان يقول ان ذلك الكتاب محرف كله وانى يحرف
كلية كتاب منتشر في امم لا يطاق تعديدهم وبلادهم متباينة واوهامهم متباينة منهم يهود ونصارى
وهما امتان متعاديان وظاهر من هذا كله ان الشرايع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون مقرباً ما لا
يفهمون الى اوهامهم بالتشبيه والتمثيل ولو كان غير ذلك لما اغنت الشرايع البتة وكيف يكون ظاهر
الشرع حجة في هذا الباب ولو فرضنا الامور الاخروية روحانية غير مجسمة بعيدة عن ادراك بداية

الاذهان

الاذهان لحقيقتها لم يكن سبيل الشرايع في الدعوة اليها والتحذير عنها منتهياً بالدلالة عليها بل بالتعبير عنها
بوجوه من التمثيلات المقربة الى الافهام فكيف يكون وجود شيء حجة على وجود شيء آخر ولو لم يكن الشيء الآخر على الحالة
المفروضة لكان الشيء الاول على حالة فهذا كله هو الكلام على تعريف من طلب ان يكون خاصاً من الناس لا عاماً
ان ظاهر الشرايع غير محتج به في مثل هذه الابواب فلنرجع الى المعقول الصرف فنقول ان الانسان ليس انساناً
بمادته بل بصورته الموجودة بالقوة في مادته وانما يكون الافعال الانسانية صادرة عنه لوجود صورته في
مادته فاذا بطلت صورته عن مادته وعادت مادته تراباً او شيئاً آخر فقد بطل ذلك الانسان بعينه
ثم اذا خلقت في تلك المادة بعينها صورة اخرى انسانية جديدة حدث عنها انسان آخر لا ذلك الانسان
فان الموجود في هذا الثاني من الاول مادته لا صورته ولم يكن هو ما هو ولا محموداً ولا مذموماً ولا مستحقاً
لثواب او عقاب في مادته بل بصورته وبانه انسان لا بانه تراب فتبين ان الانسان المثاب
والمعاقب ليس هو ذلك الانسان المحسن والمسيء بل انسان آخر مشارك له في مادته التي كانت له فليس
اذاً هذا البعث متأدياً الى ثواب المحسن وعقاب المسيء بل يثاب فيه غير المحسن ويعاقب غير المسيء فابعد
الاقاويل عن الثواب في امر المعاد من جعله للبدن وحده واما من جعل الروح باقية فله ان يجعل
مصرف الثواب والعقاب الحقيقيين اليها وهي باقية بعينها ولا يكون تجدد البدن عليها الا كتجدد شيء
من الاعراض على جوهر قائم ولكن مذهبهم لا يستقيم اذا تقدم فعرف ان المادة الموجودة للكائنات لا تفي
باشخاص الكائنات الخالية اذا بعثت او عرف ان الفعل الالهي واحد لا يتبدل عن مجراه المضروب
له او عرف ان السعادة الحقيقية للانسان يضادها وجود نفسه في بدنه وان اللذات البدنية غير
اللذة الحقيقية وان تصيير النفس للبدن عقوبة لها او عرف ان الامور الواردة اخر هذا الموضع في الشرايع
واذا اخذت على ما هي عليه لزمها امور محالة او شنعة اما المعرفة الاولى فكشفها عند وضوح الفعل الالهي
الازلي وقد حقق في العلم الالهي والطبيعي واما المعرفة الثانية فكشفها عند وضوح ان الاول الواجب
الذات بريء عن جميع انحاء التغير والتبدل وان فعله الصادر من حكمته وارادته مضاهي لحكمته وارادته
الازليين وقد حقق في علم الالهي واما المعرفة الثالثة فسنورد لها فصلاً خاصاً واما المعرفة الرابعة
فالعالم مطلع عليها بلا اطلاع والجاهل صلاحه ان لا يكشف له ذلك فيلاحظ الديانات الالهية
والشرايع الحقيقية بعين الاستخفاف وهي مقدسة من ذلك واما من اوتي الدراية الحكمية
ونزه جوهر نفسه عن البدار الى انكار ما لا يستحسنه ظاهراً او تهجين ما لا يستوضح الغرض المكنون فيه
صادف بينة الشريعة اذا وردت على هذه الصورة احدى معاظم شرايطها ورأى ورودها على صورة
صريح الحق او خيال لا يشاكل المألوف والمعروف على ما في شرايع المجوس والمانوية اعظم اشراط
فسادها وخلوها عن التأييد السماوي واما المعرفة الخامسة فكشفها عند وضوح بطلان مذهب التناسخ
واثبات امتناع عود الانفس المتخلصة الى الابدان ونحن نتكفل ذلك ولكنا لا نخلي هذا الموضع من نكتة
مشار اليها فنقول لا يخلو اما ان يكون النفس تعود الى المادة التي فارقتها او الى مادة اخرى وقد قيل من

من حكاية هؤلاء المخاطبين بهذه الفصول انهم يرون عودها الى تلك المادة بعينها فحينئذ لا يخلو
اما ان يكون تلك المادة التي كانت حاضرة عند الموت او جميع المادة التي فارقته جملة ايام العمر الاول
فان كانت الحالة الحاضرة حالة الموت فقط وجب ان يبعث المجدوع والمصلوم والمقطوع يده في سبيل
الله على صورته تلك وهذا قبيح عندهم وان بعث جميع اجزائه التي كانت اجزاء له مدة عمره وجب من ذلك
ان يكون جزء واحداً بعينه يبعث يداً وراساً وكبداً وقلباً وذلك لان الصحيح الثابت ان الاجزاء العضوية
دائماً ينتقل بعضها الى بعض في الاغتذاء ويغتذي بعضها من فضل غذاء البعض ووجب ان يكون الانسان
المغتذي من الناس في البلاد التي يحكى ان غذاء الناس فيها الناس اذا نشأ من الغذاء الانساني ان لا يبعث
لان جوهره من اجزاء جوهر غيره وتلك الاجزاء تبعث في غيره او يبعث هو وتضيع اجزاء غيره فلا يبعث فان قالوا
قالوا ان المبعوث من اجزائه اجزاؤه التي تصح بها حياته فلا خلاص فيها لانها قد ترتبت وتساوت في استحقاق
ان يكون بعضها مقوماً للحيات وبعضها نافعاً غير مقوم وصار البعث عن ذلك التراب ومن تراب غيره
سواء لا فرق فيه فقد رفعوا حكم العدل الذي يراعونه في بعث اعضاء البدن الا ان يجعلوا للاجزاء المخصوصة بالبعث
معنى زائل عنها وهو انها في احوال الحيات الاولى كانت هي الاجزاء المقومة للحيات فيكون القول بذلك تحكم
لا فائدة فيه ولا جدوى بوجه من الوجوه اعني تخصيص بعض الاجزاء المتشابهة بالبعث دون بعض هو قول بتصيير
عدم معنى كان سبباً في استحقاق شيء لمعنى دون غيره وحال العدم الكائن والممكن الكون الغير الكائن في المادة
القابلة لهما واحدة وانت اذا تاملت وتدبرت ظهر لك ان الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى
المتبرئة وقد حرث فيها وزرع وتكون منها اغذية وتغذى بالاغذية جثث اخرى فانى يمكن بعث مادة كانت
حاملة لصورتي انسانين في وقتين لهما جميعاً في وقت واحد بلا قسمة فان قال قائل انه يبعث للنفس بدن من
اي تراب اتفق وهواء وماء ونار اتفق وليس من شرطه ان يكون الاسطقسات الموجودة في الحيوة الاولى
بعينها فهو بعينه القول بالتناسخ الا انه مصور في صورة اخرى بالحيلة القولية واما الحقيقة فلا فرق بين المادتين
والعنصرين المتشابهين احديهما قد كانت فيه صورة انسانية فعدمت والاخرى لم تكن فيها والان ليست اعني
في وقت التصوير عنها عند النشأة الثانية فان كان رد الروح في احدى المادتين تناسخاً فكذلك في مادة
اخرى اذ البدن الانساني الثاني ليس هو البدن الانساني الاول بعينه ورد الروح الى بدن غير البدن الاول
هو التناسخ فان احبوا ان يسموا باسم التناسخ البدن الغير المشارك للبدن الاول في المادة الواحدة بالعدد
فلهم ذلك ولكن المعنى فيهما واحد غير مختلف البتة واضعف القائلين بهذا القول النصارى   وايضاح
هذا ان الشريعة الجائية على لسان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم جائت بافضل ما يمكن ان تجيء عليه الشرائع
واكملها ولهذا صلح ان يكون خاتم الشرائع واخر الملك ولولا ان الشأن في تعريف كمال هذه الشريعة وفضيلتها
وقصور الشرائع المتقدمة عن شأوها اجل من ان يجعل حشواً في غرض غيره لاخذت فيه ولكن الذي يحتاج
اليه من جملة ذلك تعريف فضيلة مذهبها في المعاد وانا قد تبينا ان الشريعة اعظم مقصدها الجزء العملي من افعال
الانسان حتى يفعل الخير كل واحد مع نفسه ومع شريكه في نوعه وشريكه في جنسه واما المقدار الذي خوض

وفيه

فيه الكلام الشرعي من امر المبادي فالدعوة المجملة الى وجود الصانع ووحدانيته وحكمته وعدله
وبرائته عن صفات الملحقين به النقص ووجود الملائكة والاخبار من العلية الالهية بالجليل دون
الدقيق ويوصفها بما يستحسن عند الجمهور دون المعاني وتصويره الملائكة في احسن صورة يتخيلها الجمهور دون
المعاني العقلية المحضة والسمات الروحانية السبحية التي لا تتخطى اليه العقول دون عقول الحكماء ثم ترغيب
الجمهور وترهيبهم بالبشارة بالثواب والانذار بالعقاب وتصويره السعادة الثوابية لا بالصورة الالهية الفائقة
الجليلة التي هي عليها بل بالصورة المعهودة عندهم والمستحسنة لديهم وهي اللذة والراحة وتصويره الشقاوة على مقابلة
ذلك وتقسيم اللذة الى المبصرة والمسموعة والمشمومة والملموسة والمطعومة والنكاحية من الملموسة واشباع القول
في اسباب كل واحد منها من حور عين وولدان مخلدين وفاكهة مما يشتهون وكاس من معين لا يصدعون
عنها ولا ينزفون وجنات تجري من تحتها الانهار من لبن وعسل وخمر وماء زلال وسرر وارائك وخيام وقباب
فرشها من سندس واستبرق وعرضها عرض السموات والارض وما جرى مجرى ذلك وتقسيم الراحة الروحانية
الى التخلص عن الآفات والمخاوف والدوام على الروح والسرور والنشاط واعظم ذلك كله زيارة
رب العالمين وكشف الحجاب عنه لهم وان الى ذلك قوم فانه ثابت شرعي يحكم اتفاق السواد الاعظم
عليه وتواتر الاخبار به فان العام من البشر اذا دعوا الى الخير والعدل الانسانيين فكانهم دعوا الى امر
هو خلاف طباعهم البشرية وضد حركات نفوسهم الحيوانية الغالبة على النفس النطقية المصيرة لها كانها
معدومة اصلا او معدومة الفعل والسلطان البتة لم يجيبوا اليه الا قهراً او رعباً ثم من الممتنع ان ينهض
واحد من البشر باتباع كافة شركاء جنسه من الرغبة والرهبة في الدنيا وتبين مما يبلغ به هذا الغرض
فلا بد من تقرير ما اعد للمحسنين او المسيئين من ذلك عندهم في الدار الآخرة يتولى من له الخلق والامر
الله تعالى وحده وتصوير ذلك الصورة يفهمونها ويتخيلونها اما المحسن فبامور عددها هنا واما المسيء فباضداد
ذلك من السعير والزمهرير والزبانية والسلاسل والاغلال واكل الصديد والضريع وترصيع مقامع الحديد
قذالهم وتبديل جلودهم عقيب جلود تاكلها النار حتى لا يفنى عقابهم فانه اذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب
الحقيقي البعيد عن الافهام ما لم يظهر لم يرغبوا ولم يرهبوا وما لم تنبعث اراداتهم لم يتزجروا للامرين فوجب
في حكم السياسة الشرعية تقرير امر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه وبلغ صاحب
شريعتنا صلى الله عليه وسلم في جميع ذلك مبلغاً لا يمكن ان يزاد عليه البتة   واما الذي عند النصارى
من امر بعث الابدان ثم خلوها في الدار الآخرة عن المطعم والملبس والمنكح فهو ازل ما ذهب اليه
الافهام في امر المعاد وذلك انه ان كان السبب في البعث هو ان الانسان هو البدن وان البدن
شريك للنفس في الاعمال الحسنة والسيئة فينبغي ان يبعث وهذا القول بعينه ان اوجب ذلك
فانه يوجب ان يثاب البدن ويعاقب بالثواب والعقاب البدني المفهوم عند العالم وان كان
الثواب والعقاب روحانياً فما الغرض في بعث الجسد ثم ما ذاك الثواب الروحاني والعقاب الروحاني
وكيف تصور لهم ذلك حتى يرغبوا ويرهبوا وكلا بل لو تصور لهم منه شيء غير انهم يكونون في الآخرة

كالملائكة ولو صوّر لهم من امر الروحانية زيادة على هذا لضلّوا في تفهمه وتفهموه غير الذي
قيل لهم على انّ ما يتخيلونه الجمهور من امر الملائكة وان لم يخبروا ان ينطقوا به هو انهم اشباحٌ
لا لذة ولا راحة لهم اذ لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون ويسبحون ويعبدون آناء الليل واطراف
النهار لا يفترون ثم لا يثابون آخر الامر الذي يتخيل منها في نفوس الجمهور والعامة وان كلّفوا
انفسهم على اعتقاد خلافه كرهاً وطاعةً للشريعة هو انهم معذبون لان السعادة الحقيقية
واللذة الروحانية غير معلومة عندهم اصلاً ولا لها في اوهامهم وجود وان اعترف بها طائفة
منهم قولاً فليكن هذا كافياً في مناقضة الجاعلين المعاد للبدن وحده او للنفس والبدن معاً

فصل في مناقضة القائلين بالتناسخ

القائلون بالتناسخ يحتجون لصحة دعواهم بقولهم
ان النفوس قد صح من امرها انها جواهر مفارقة للمادة وقد صح من امرها انها تفارق الابدان بعد الموت
وصح ان الابدان المائتة غير متناهية ولا يخلو اما ان يكون النفوس متناهية او غير متناهية فان
كانت النفوس الموجودة الآن مفارقة للابدان المائتة غير متناهية وجدها لا يتناهى بالفعل وهو
محال وان كانت متناهية وابدانها غير متناهية لم يكن بد من التناسخ وكرورها في الابدان فان قالوا
وان كانت النفوس موجودة قبل الابدان على ما هو الرأي الاصح فوجوب التناسخ ظاهر ، ثم اكثر
الآراء على وجود النفس قبل البدن وكيف لا يكون كذلك وهي ان كانت موجودة عند وجود البدن
على فراغه فهو من الهيئة المتعلقة للبدن والصور المادية والهيئة المادية محال ان يفارق في حال من الاحوال
وذلك لانها اما ان يتحول جواهرها وماهياتها عند المفارقة فلا يكون هي بعينها المادة الاولى ويكون المادة
الاولى فسدت ولم يبق منها شئ انه محال ان يكون المادة الاولى مركبة من صورة ومادة في جوهرها حتى يكون
التغير لاحقاً لتلك المادة والمادة ثابتة فيلزم ان يكون مادتها غير المادة التي قبلت بالاضافة اليها انها مادية
ويلزم ان يكون تلك المادة من محمولات المادة الاولى ويكون السؤال فيها ثابتاً بعينه ، واما ان يتحول
اعراضها ويكون ماهياتها ثابتة في الحالين فيكون مقارنة للمادة عارضة لها لا انها في جوهرها قائمة في المادة بل هي
في جوهرها مستغنية عن المادة وقد فرضت قائمة في المادة بجوهرها هذا خلف ، ثم اذ جوهرها جوهر لا في مادة
فمحال ان يعرض لها ملابسة المادة لانها في جوهرها وحدة محضة لا بكمية لا ولا بمقدار ولا امكان ان يقبل التجزئة
وكلما في الجسم فانه ضرورة يقبل التجزي وان يصير متجزياً بتجزي الجسم كالاحوال المتعلقة بنهايات الجسم كالاشكال
والامور المتعلقة باجتماعات اجزاء الجسم كالخلق والصور التركيبية وان يكون النفس ان كانت صورة مقارنة
في حال من هذه الجملة وان هذه ابعد الصور عن ان يفارق في الوجود فان ظن قوم انها من المفارقات فقد اخطأ
وبيّن ارسطاطاليس قد اخطأهم في ما بعد الطبيعة فتبيّن ان النفس اذا كانت هي خال يفارق المادة فليست من
الهيئات المتعلقة بالمزاج البدني والمتقررة في المادة فليست مما يحدث بحدوث البدن واذا كانت النفوس
موجودة قبل الابدان وجب ان يكون لها في الوجود السابق على الابدان عدد محدود والابدان غير محدودة
والتناسخ اذاً واجب ، قالوا وليت شعرنا لم وجب للنفس التي كانت مفارقة للمادة ثم قارنت المادة وانها

بتلك

بتلك المادة ولم يجب مثل ذلك ولم يجز في مادة اخرى اذا فارقت النفس المادة الاولى عادت كما كانت فانه
ان كان السبب في المقارنة طبيعة النفس فالطبيعة ثابتة في الحالة الثانية وان كان السبب فيها تهيئ مزاج بدني
يصير النفس كالشرك للطائر فجائز ممكن ان يصير مزاج انساني مثل كل ذلك المزاج وتقاربه فليس الذي يتعلق النفس
من المزاج امر لا يحتمل التفاوت فان النفس الواحدة يتعلق بها بدن واحد فيختلف المزاج في انسان مختلفة واغذية مختلفة
وعلى انه ان كان ذلك محالا لا يحتمل التفاوت فوجود مثله ممكن وان كان السبب في المقارنة هيئة من هيئات الفلك
في دورانه فعود تلك الهيئة من الممكن بل من الواجب وان كان السبب هو الله عز وجل والملائكة فهم باقون
فتبين ان عود النفس المفارقة الى البدن ممكن والممكن في الازليات واجب وزاد القائلون بتناسخ النفوس
الناقصة انه ان كان السبب فيه طلبة الكمال بتوسط الآلات البدنية كما قال حكيم اليونانيين ان النفس هبطت
لتربأس وكما قال ان قوانها اذنبت ذنباً فعوقبت بنسخها في البدن او هو سبب الى البدن فهذا ايضاً جائز لها
في حال مفارقتها للبدن ناقصة كما كانت قالوا بل واجب ان كان طبعها الداعي لها الى الاستكمال موجوداً معها وانما
يشغلها ويمنعها البدن والحواس التي فيه والقوى الشهوانية والغضبية المسلطة عليها فيه فلا يشعر بنقصها ولا يحرك
لطلب كمالها وما الفائدة في بقائها بعد خروجها من البدن ناقصة معطلة وقد قالوا ان المعطل لا وجود له في الطبيعة
قالوا ونتعجب من ثابت بن قرة في جزمه ان النفس لا يتناسخ لانها لو تناسخت كان مدة وجودها بين البدنين
معطلة ولا معطل في الطبيعة فهذا يمنع ان يكون النفس في مدة متناهية معطلة ويوجب ان تبقى معطلة مدة
لا نهاية لها والعجب من ذلك قوله انه يحمل من البدن جسماً لطيفاً لا يشبه الاجسام ولا يتخلص عن المادة دفعة
واحدة بل بعد حين فلا يكون هذا الجسم لطيفاً لا يشبه الاجسام معطلاً وما معنى هذا الجسم اللطيف الطافة انه مشف
او متخلخل لين وكيف ما كان فهو جسم طبيعي لا محالة حامل للنفس فهو حيوان ليس بناطق ولا لا ناطق وهذا
خلف ما يحتج به القائلون بالتناسخ على الاشتراك والقائلون بتناسخ النفس في كافة انواع الحيوان يحتجون بان
بان النفس اذا قدرت على تهيئة مسكن لها مثل بدن الانسان فهي قادرة على تهيئة مساكن لها دونه
وان كان ذلك بتقدير الٰهي او تدبير سماوي فان ابدان الانسانية والحيوانية غير الانسان داخلة في ذلك
التدبير والتقدير فلا يمتنع ان يسكن النفس في الابدان غير الانسانية اما في القسم الاول فالاولى اذا
كانت النفس لها خلق من اخلاق الحيوان الغير الناطق ولم يكن له الفضيلة الانسانية وان كان قادراً
على تكوين بدن غير الانسان على ما ان يكون بدن الشبيه به في الخلق ان كان غضباً فبدن سبع وان كان
شهوانياً فبدن بهيمة كالخنزير وما اشبهه بحسب مشابهته له في الخلق فيسكنه واما في القسم الثاني فاولى
ما يعاقب به النفس البدنية التي استحقت النكال حبسها في ابدان قبيحة ممتحنة مبتلاة بالخوف
والرهبة وقال المعترفون منهم بالشريعة ان الله تعالى قال في محكم كتابه وما من دابة في الارض ولا
طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وهذا هو الحكم الجزم بان الحيوانات الغير الناطقة امثالنا وليسوا امثالنا
بالفعل فهي امثالنا بالقوة ونحن ايضاً امثالها بالقوة وحاد شركاؤهم عليهم في جملة التناسخ وخالفوهم
في تجويز تناسخ النفس الناس في ابدان غير الناس ان النفس صورة وكمال للبدن الا انها من شانها

ان يفارق من الانواع المختلفة لا تتفق في الصورة العقلية بكمالها البتة وهذا امر اورده ارسطاطاليس
في كتاب النفس اذ قال ان من قال ان نفس الانسان تدخل بدن غير الانسان فكانه جعل صورة
ا جائزة ان يدخل في مادة ب وهذا حق لازم وجهه لزومه ان الانسان ليس يصير انسانا بشكل
بدنه ولا بقواه الطبيعية وحدها بل انما يستكمل انسانيته بنفسه وهو مبدأ فصله الاخير المقوم لنوعه فمحال
ان يشترك فيه غير نوعه ويفارقه بامور بعده ليست بفصول بل بعوارض فاذا لا يشارك الانسان في نفسه غيره
من الحيوانات واذا حكينا حجج القائلين بالتناسخ في اختلافهم ما بينهم فانا موقفون على موضع الدلس من كلامهم
وهو في قولهم ان النفوس موجودة قبل الابدان ثم في احتجاجهم لذلك بان ما حدث بحدوث المزاج فهو صورة
مادية وهذا غير اولي ولا ذائع على الاطلاق فان كان ذائعا فمعناه ذائع عند قوم مخصوصين ثم ليس بواجب
ان يكون وجود النفس بعد مفارقة البدن كوجوده قبله فمعناه قبله لم يعرض له علة من علل منع الدخول
في الابدان وعرض له ذلك عند وجوده في البدن فاذا فسدت هذه المقدمات لم تصح القياسات التي
بنوها على تسليمها ولكنا نبين بيانا برهانيا انه لا يمكن ان يعود النفس بعد الموت الى البدن البتة بان نقول
انه لا يخلو اما ان يكون وجود النفس في البدن على سبيل مقارنة العلة للبدن بعد وجوده كان خارجا
عنه او يكون على سبيل حدوثه فيه عند حدوث البدن بان يكون مزاج البدن موجبا لحدوثه عن العلل الفاعلة
او يكون ذلك على سبيل الاتفاق والبخت ونقول لا يمكن ان يكون النفس موجودة قبل الابدان لان النفوس
الانسانية واحدة بالنوع وواحدة في الماهية فلو وجدت مفارقة للمادة الجسمانية فاما ان يكون بينها
كثرة او يكون النفوس كلها نفسا واحدة فان كانت بينها كثرة وهي في المعنى واحدة فهي متكثرة لا في المعنى
بل بالمادة المتكثرة التي يتكثر بتكثرها في المعنى فلها اذا مواد مختلفة فاما ان يكون موادها روحانية فيكون السؤال
في تكثر تلك المواد الروحانية المعنوية هو السؤال بعينه او جسمانية فيكون يقبل التكثر بالقسمة الكمية وان لم تقبله
بالقسمة المعنوية فلاجل تقسيم علل جامعة متفرقة فهي اجسام او كانت في اجسام وقد فرضت مفارقة للاجسام
لم تكن فيها البتة هذا خلف وان كانت النفوس كلها نفسا واحدة فنفس زيد وعمرو واحدة بالعدد
هذا خلف فليست النفوس اذا موجودة قبل الابدان البتة بل هي حادثة مع الابدان ولن يجوز ان يكون ذلك
على سبيل الاتفاق والبخت لانه قد تبين في كتب الحكمة ان الامور الطبيعية ليست اتفاقية لان الاتفاقية هي
الاقلية والطبيعية اما اكثرية او دائمة فاذا الحق ان النفس حادثة مع حدوث المزاج البدني فان المزاج البدني
سبب لان يصير البدن قابلا من النفس او العقل الكليين او سبب من اسباب المفارقة جوهر النفس الذي
يستكمل به نوع ذلك البدن ان يكون شان ذلك السبب المفارق ان يفيض وجود النفس مهما تهيأ مزاج
يصير البدن متعلقا بذلك النفس نوعا من التعلق ليس بان ينطبع النفس فيه انطباع الصورة المادية في مادتها
بل بان يقتضي فعله المتعدي عليه ويقف اول تدبيره العقلي عنده واما التعقل فهو فعله في جوهره وذاته ولا
له في وجوده عنه الى شيء غيره بل عسى يحتاج في مباديه وجوده الى الخارجات عنه وهذا امر قد فرغ من تقريره
في عدة كتب واذ قد تقرر ان وجود النفس وحدوث المزاج معا فبين انه كما يحدث المزاج يجب وجود

نفس

نفس حادثة اذ ليس لها ذلك بالاتفاق ولا بالوضع بل امر يلزم بالضرورة واذا حدث مزاج بدني وحدث
معه نفس متعلقة به التعلق المذكور فمحال ان يقال بالتناسخ لان الحيوان الواحد نفسه واحدة واذا
قيل بالتناسخ وجب وجود نفسين في بدن واحد النفس الحادثة بحدوث البدن والنفس المتناسخة كل
واحدة منهما نفس كاملة واحدة مع الاخرى بالنوع فاذا ليس وجود النفس في البدن الا من جهة اقتصار
فعلها المتعدي عليه وانما يكون دائما في البدن فعل نفس واحدة لا يكون الحيوان وكانه بالحقيقة نفسه عند
نفسه شيئين مختلفين اثنين يفعلان حيوانيته بل البديهة يشهد ان ذات الانسان وسائر الحيوان واحد
وباطنه المشعور به واحد ليس باثنين مختلفين فظاهر ان النفسين لا يكونان معا في بدن واحد لان الثانية غير
المشعور بها وغير هذه التي يفعل افاعيلها لا يكون لها تعلق بالبدن لان التعلق هو هذا فلا يكون لها وجود في
البدن فتبين من هذا ان لكل بدن فان نفسه يحدث مع حدوث مزاجه وانه ليس نفس بدن كانت قبله
لا بعد مفارقة ابدان قبله ولا خلاف في ذلك انما المعنى في التناسخ الذي يذكره اجلة الحكماء مثل افلاطون
واتباع فيثاغورس رموز وتمثيل وكلام ناموسي والوضع فيه الاشارة الى الهيئة الردية التي تبقى في النفوس
بعد الابدان اذا كانت النفوس شريرة فاجرة فيتعذب بها النفوس ويكون كانها بعد في الابدان لان وجودها
في الابدان لم يكن بمخالطة ومجاورة وانطباع في المادة بل بتأثرها عن القوى البدنية واقتصار فعلها على البدن
وهذان المعنيان كانا مانعي النفس عن الاستكمال الذي يخصها والفعل الذي لها في جوهرها والشعور باللذة التي
تخصها والشهوة التي لها في نفس جوهرها فاذا وجد احدهما وهو الاثر الثابت في النفس عن القوى البدنية
بعد الفراق فكانه في البدن ولان الاثار الردية اما شهوانية بهيمية واما غضبية سبعية فكان الاثار المكتنفة
للنفس حينئذ ابدان بهيمية او سبعية فكانهم قالوا ان النفس الشريرة الفاجرة يحل بعد الموت في ابدان الهيئات
الردية سبعية وبهيمية واقول ان اكثر ما نعتمده من لعيته ومن سمعت من اهل التناسخ حكايات واخبار
محكية عن افلاطون وعن بزرجمهر وغيرهما ليس يجب في مثلها الايمان بمثل هذه الدعوى الفادح خطبها
فاذا بطل ان يكون المعاد للبدن وحده وبطل ان يكون للنفس على ما تقرر بعد ان كان المعاد موجودا وذلك
مما سنبينه

الفصل الرابع في الانية الثابتة من الانسان

الانسان اذا بدا له ان يتأمل في الشيء الذي
لاجله يقال له هو ويقول لنفسه انا يتخيل له ان ذلك بدنه وحده ثم اذا فكر وتبصر علم ان يده ورجله
واضلاعه وسائر اعضائه الظاهرة او لم يكن له من بدنه لم يبطل بذلك المعنى الذي يشير اليه فيه عرف
ان هذه الاجزاء من بدنه غير داخلة في هذا المعنى منه حتى يبلغ الى الاعضاء الرئيسة كالدماغ والقلب
والكبد وما يجري مجريها فكثير منها عند مفارقتها لا يبطل هذه الحقيقة منه دفعة بل عسى بعد مدة قليلة
او كثيرة ويبقى القلب والدماغ اما الدماغ فقد يحتمل ان يفارقه جزء منه ويكون ذلك المعنى ثابتا منه
اما القلب فلا يمكن ذلك فيه في الوجود ولكن في الوهم لانه قد يعلم الانسان ان اسمه التي يتكلم عنها
موجودة ويجوز ان لا يعلم حينئذ ان له قلبا وانه كيف هو وما هو واين هو وكثير من الناس ممن لم
ير القلب يقر به ويعتقده سماعا لا بديهة ويظنه المعدة ومن المحال ان يكون الشيء واحدا ويعلم

ويجهل معاً ويكون جزءاً من ذلك الواحد وداخلاً في حقيقته التي له ثم يعلم ذلك الواحد دونه فقد تقرر من هذا وصح
ان البدن بالكلية غير داخل في المعنى المعتبر من الانسان بل عسى ان يكون محلاً له او مسكناً او مقوماً على انه غيره
وخارج الذات عنه الا ان الانسان بالفه وكثرة احساسه له واشكل اتحاده به حتى ظن انه هو فيشق عليه مفارقته اذ قد
يشق عليه مفارقة كثير من الخارجات عنه على سبيل الالف، واما في التحقيق فان الانسان او الشيء المعتبر من الانسان الذي هو
الواقع عليه معنى انا عنده فهو ذاته الحقيقية وهو الشيء الذي يعلم منه انه هو النفس ضرورة وانما يتوقى في موضع الشر والخير الواصلين
اليه الى الخارجات عنه لا بالحقيقة بل لاجل ما يشركه فيه من الغم والالم او الفرح والبهجة وماله عليه من الشفقة والبغضاء
والالف والعادة والخيرات والشرور الواصلة الى البدن هي خارجة عنه وانما يشركها فيها على السبيل المذكور فاذا توهم الانسان
ان هذه الانية منه قد تجردت من هذه التوابع البدنية وفقد انواعاً من اللذة والالم كانت له بالشركة مع البدن
يكون كمن فقد اللذات والالام الموجودة في اخوانه والافه واذا نالته آلام ولذات خاصية به كان حينئذ الملتذ والمتألم
بالحقيقة وهذا له في المعاد الا ان الاستيلاء بدنه على نفسه وتخييل بدنه اليه انه هويته انساء الانسان نفسه وظن انه
غيره هو وظن خيراته وشروره انها خيرات ذاته وشرور ذاته وظن انه اذا خلا عن تلك الخيرات والشرور فقد خلا عن الخير
والشر بالاطلاق وظن انه لا سعادة له اذا لم تكن له السعادة الجسمانية ولا شقاوة له اذا لم تكن له الالام الجسماني ولم
يمكن دفع هذا عن اوهام الناس دفعة وفي اول الخطاب فاضطر واضع الشرائع في الترغيب في الصواب والترهيب
بالعقاب الى ان قالوا ان السعادة الاخروية باللذة الحسية والشقاوة الاخروية بالالم الحسي، والغرض في هذا الفصل
هو تنزيه النفوس الحكمية عن افساد هذا الخاطر المذكور اياها وتصوير الوهم فيهم انهم اذا لم يكونوا في الدار الاخرة اجساماً
وعلى هذه الصورة فقدوا ابدانهم فقد استحالوا اشياء اخرى وليسوا هم باعيانهم المثابين والمعاقبين واذا لم يكن لهم شيء من
اللذات الحسية والالام الحسية فاي مرغوب فيه ومرهوب عنه في الدار الاخرة فكان المثاب والمعاقب ليسا نحن
البشر بل جزء به منا كانه مثلاً يد او رجل منا وحده فينا يثاب ويعاقب وهل يكون لنا في ذلك ثواب وعقاب فان هذا
الظن مما يعم تضليله للنفوس فاذا قررنا انا نحن انما نحن بنفوسنا وصححنا ان نفوسنا باقية بعد ابداننا ظهر من ذلك انا
في الحياة الاخرة لا نكون استحلنا اشياء اخرى بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عنها عنا فنحن في الحالين جميعاً
نحن باعياننا لا مستحيلين اشياء غير ما نحن الآن بل هو هو ولا باقين جزءاً مما نحن الآن به

الفصل الخامس في اثبات استغناء النفس في القوام عن البدن

قد بينا في عدة من كتبنا بيان جوهرية النفس وخاصة في شرحنا لكتاب ارسطو
في النفس فاما الذي نقتصر عليه من ذلك في هذا الكتاب فهو ان يبرهن ان النفس الانسانية المسماة الناطقة
ليست منطبعة في المادة ولا قائمة في الجسم من وجوه احدها انه لا يمكن ان يكون لجسم من الاجسام قوة غير متناهية البتة
ولا يمكن ان يكون قوة غير متناهية موجودة في جسم لان كل جسم قابل للتجزي فالقوة قابلة للتجزي ضرورة فيقوى كل
واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون متناهياً من جملة المتناهي الذي يقوى عليه فيكون مجموعها متناهياً وذلك يقابل
قوة الكل فقط فالكل يقوى على متناه هذا خلف واما ان يكون كل جزء او جزء ما يقوى على جميع ما يقوى عليه الكل وهذا
ممتنع لان القوة للكل اشد من القوة للجزء ومقوماته اكثر فتبين من هذا انه لا يمكن ان يكون قوة غير متناهية في
الجسم جسم متناه ثم النفس غير متناهي القوة لان ما تقدر عليه من التصورات العقلية غير متناهية لان بعض المعقولات

هي الامور الرياضية وهي غير متناهية وكذلك كثير من الامور الطبيعية والمعاني الالهية وقوة النفس
على كل واحد من تلك الغير المتناهية قوة واحدة فتبين ان النفس لا يمكن ان يكون جسماً ولا في جسم فيكون
قوتها في جسم ولا يمكن ايضاً ان يكون في شيء غير متجزئ من لواحق الجسم اما الجزء الذي لا يتجزى فقد فرغ عنه
في كتب المهندسين والطبيعيين واما النقطة فليست مما يمكن ان يقال انها تقبل نوعاً من المزاج عند اجتماع العناصر
فتصير به متهيئة لقبول النفس اذ قيل ان وجود النفس في البدن على هذه السبيل ولا مزاج في غير منقسم بل لا
يلحقها من المزاج شيء البتة غير اضافة مجردة موهومة ليست من المعاني الوجودية الثابتة وهي ان يكون طرف جسم
بالحقيقة فيحوله طرف بالعرض لمحول جسم آخر فكم بكمية الجسم هذا وعلى ان النقطة لها وضع ما ولا وضع للنفس لا بالذات
ولا بالعرض اعني كما في البياض والحرارة من جهة ذلك الجسم الذي هو فيه وله وضع برهان ذلك ان المعاني المعقولة
لا اوضاع لها لانها ان كانت ذات وضع فلا يخلو اما ان يكون لها الوضع الذي هي قبول الاشارة اليه انها جهة
او نسبة الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات والنقطة ذات وضع بالمعنى المتقدم ليست ذات وضع بالمعنى
الثاني فان كانت الصورة المعقولة ذات وضع كما للنقطة فهي نفوس جهات الاشياء اما بالذات كما للابعاد
واما بالعرض كما للمحمولات الابعاد وكل صورة معقولة مضافة الذات الى محمول في المادة هو طرفه وهذا خلف وان كانت
بالمعنى الثاني كان لها حد من حدود الوضع في الشكل والعظم والصغر لانه قد تبين ان كل ذو وضع فانه مقدار محدود فاذاً
الانسان المعقول له في العقل مقدار محدود والانسان المعقول هو بعينه المعنى الذي لا يختلف فيه احد من الناس وهو
مجرد حد الانسان فاذا كان هذا المعنى هو الانسان المعقول وهو واحد معلوم وجب ان يكون ذلك الحد المقداري للمعقول
مقابلاً للحد المقداري موجود وجب ان يكون مقادير اشخاص الناس كلهم في العظم والصغر واحدة وهذا خلف
وكذلك وجب ان يكون احوال خلقهم الداخلة في الوضع واحد وهذا محال فتبين انه لا وضع للصورة العقلية
وهذا البرهان ليس قيامه على تجرد امتناع وضع الصورة والمعقول في النقطة فقط بل وعلى امتناع ذلك في
الجسم وكل ذي وضع من ذوات المقادير فتبين من هذا ان النفس مفارقة للمادة بالذات وغير داخلة في الالات
وتعيين الجهات والامكنة البتة واما الصورة المحسوسة فلما كانت ذوات اوضاع لم يكن عليه وكانت تقتضي
مقادير المنطبعات منها في الالات مقابلة لمقاديرها في ذوات المحسوسات مثاله ان الشيء المحسوس اذا انطبعت
صورته في الرطوبة الجليدية فقامت فيها ذات وضع ومقدار صار ما ينطبع فيها مما دونها صورة اصغر من تلك اذا
كانت من ذلك البعد بعينه ولما فوقها اكبر ولكل واحد من الخارجة حد من الداخلة ولو كانت الصور النفسانية
ذوات وضع وجب ان يكون للامور المفارقة اوضاع مقابلة للمعقول منها اذ ليس لتلك الا وجود واحد فقط
وهو انه وجود المعقول ولا يلزم عكس هذا القول اعني ان لا يكون للامور المحسوسة اوضاع تقابل المعقول منها
اذ كل محسوس فله وجودان وجود هو به محسوس وذلك غير معقول اصلاً وذلك الوجود هو وجوده ذو الوضع
ووجود هو به معقول وهو وجوده الذي لا وضع له فتحقق ان الصورة المعقولة من المحسوسات يقابل وجودها الخالي
عن الوضع ومما تحقق وتبين ان النفس قائمة بذاتها لا بذا المادة انها لا تخلو اما ان يكون فعلها العقلي بذاتها
وحدها لا حاجة لها في الفعل الى شيء غير ذاتها هي آلة لها او يكون فعلها اعني العقل بالآلة والجسم الذي هي فيه كان

فان فعلها ذلك بذاتها فلها قوام ووجود منفرد بذاتها لانها اذا لم يكن لها ذات منفردة فليس لها فعل
عن الذات المفردة لان الفعل بعد الذات فاذا كانت الذات بالحد مفارقة جاز ان يكون الفعل
بالحد مفارقاً دون الوجود وان كان الفعل بالوجود مفارقاً فقد وجدت الذات اولاً بالوجود مفارقة ولا
يمكن ان يكون الذات بالحد دون الوجود مفارقة والفعل بالحد والوجود مفارقاً وليس لقايل ان يعترض علي
هذا بالطبيعة فنقول انها صورة مادية وهي مع ذلك تحرك مادتها فيوجد فعلها وهو التحريك مفارقاً لان التحريك
لها وحدها ويصدر عنها وحدها والمادة التحرك فقط ما الجواب عن هذا ان فعل الطبيعة هو التحريك وهو غير
مفارق لان ذات الحركة موجودة في المادة والتحريك هو الحركة بالذات وان اختلف بالاضافة والتحريك ليس
ذاته الوجودي الاضافي موجوداً قايماً بذاته بنفسه ولا في المحرك بل في المتحرك وقد قيل هذا في السماع الطبيعي على ان
نفس الطبيعة هو الفعل اعني قوة يلزمها الفعل ثم هي منطبعة في المادة والمادة منفعل عنها لوجودها فيها لان
وجودها المنفعل وجوهرها ذلك بالاضافة الى الفعل اليها امر وجودها حيث يوجد جوهرها وجد فعلها وليس
كلامنا فيما يجري هذا المجرى بل فيما ليس فعله ذاته بل امر تابع غير ضروري لذاته فان ذلك حيث ذاته فهناك الفعل
فلا يحتاج ان يتقوم ذاته اولاً ثم يعرض له الفعل فيكون عروض الفعل عنه وحده مستغنياً فيه عن الالة والمادة جميعاً
لقوام ذاته منفردة قبل الفعل واما الشي الذي يوجد ذاته ولا فعل ثم يوجد ذاته الفعل منفرداً لا حاجة له فيه الى آلة
ومادة معلوم ان المادة غير جوهرية له في الامر الذي يصير به فاعلاً ولا ذاتية له من تلك الجهة وليس الامر الذي به
يصير فاعلاً من الامور الجوهرية له حتى يكون جزء حد له وتكون المادة ايضاً جزءاً من اجزاء حده او خارجاً عن
حده ويكون جائزاً ان يسبق بعض اجزاء الحد بعضها او جزء حد لما ليس بجزء حد ولكن لا يمكن ان يسبق ما ليس بجزء
حد ما هو جزء حد فتبين من هذا انه لا يمكن البتة ان يكون شي مما يسبق ذاته فعله غير مفارق الذات وغير مفارق الفعل
والنفس الانسانية لا تخلو في تعقلها لمعقولاتها اما ان يكون بتوسط آلتها ومادتها او بذاتها فنقول وليس ذلك
بتوسط آلة ولا مادة البتة لان النفس الناطقة يعقل آلتها وذاتها وتعقل انها عقلت وليس بينها وبين الالة
والمادة مادة ولا آلة وليس بينها وبين ذاتها وعقلها آلة اخرى فاذاً النفس الناطقة قد يعقل بذاتها
وفعلها قد يكون بذاتها وحدها وليس فعلها ذلك جوهرياً لها فالنفس الناطقة اذا يفارق الذات للالة والمادة
ولما كانت الحواس غير مفارقة للمادة التي هي فيها ولم يمكن ان يحس بآلته وان كان محسوس الجوهر ولا احساسه
ولا ذاته وايضاً لو كانت النفس الناطقة قائمة في المادة لكان تكرر المعقولات الشاقة عليها القوية في
بابها العظيمة التاثير يعظم تاثيرها في المادة فيضعفها ويكلها كما ان المبصرات القوية يكل البصر بل يذهب
به والمسموعات القوية كذلك وليس الامر في الناطقة بل كلما تكررت عليها وتكثرت المعقولات القوية ازدادت
قوة وايضاً لو كانت النفس الناطقة قائمة في المادة لكان المعقول القوي الوارد عليها لا يدرك في اثره
المعقول الضعيف لاستيلاء التاثير القوي على المادة كما ان العين لا تبصر بعد النور القوي الاشياء الخفية
والاذن لا تسمع بعد الصراخ والصوت القوي الاصوات الخفية واما النفس الناطقة فانها كلما عقلت
معقولاً قوياً ازدادت قوة على تعقل الضعيف اثره وايضاً لو كانت النفس الناطقة قائمة في المادة

لكانت

لكانت تضعف بضعف المادة ضرورة وكانت الشيخوخة في جميع الاحوال توهن القوة الناطقة كما
توهن القوى الحسية والحركية القائمة في المادة لكنه في كثير من المشايخ بل في اكثرهم انما تستنير القوة العقلية
عند ضعف البدن بعد الاربعين وهي منتهى قوة البدن ولا سيما عند الستين وقد اخذ البدن في الضعف فليست
الناطقة قائمة في البدن وايضاً جميع المعقولات فانها من حيث هي معقولة متجردة ولا يمكن ان يكون صورة المتجرد
موجودة في جسم البتة لان كل جسم متجزٍ وجب ان بعض المعقولات متكثر الذات فكثير منها كالوحدة والنقطة معاني
مجردة عن التكثر ولا تحتمل القسمة فكيف يمكن ان تتجزى المعقولات منها في منقسم يكون له اجزاء وفي اجزائه اجزاء معاني المعقولات
واجزاء الصورة المعقولة موازية لاجزاء الجوهر المعقول ان كان بالكم فبالكم وان كان بالمعنى فبالمعنى ثم ليس كل شي
منقسماً بالكم ولا كل شي منقسماً بالمعنى وايضاً كل واحد من الاشياء وان كان متكثر الجوهر فهو في حد وجوده
الذي يخصه واحد فيما هو واحد لا كثرة فيه فواجب ان يكون في جهة ما تاحد ذلك الشي تاحدت اجزاؤه وبطلت تلك
الكثرة فيه ورجعت بعضها على بعض ولا يمكن البتة ان يكون في مادة معنى هذا الشي وصفه حتى تكون الاجزاء متجزئة
فتكون محالها من المادة متجزئة فيكون الجسم داخلاً في الجسم بل كل صورة ذات اجزاء يكون في المادة الجسمانية فهي منفصلة
الاجزاء لكل جزء جزئه على حدة وليس لها البتة اتحاد بوجه من الوجوه فتبين ان الصورة المعقولة ليست في مادة
فتكون معه في مادة بالحقيقة من ذات الانسان مفارق جوهر قائم بنفسه

الفصل السادس في وجوب المعاد

اقول ان النفس الانسانية اذا كانت صورة مفارقة غير مادية فهي خالدة غير قابل الفساد لان الشي الموجود لا يخلو
اما ان يكون حين ما وجد واجب الوجود او ممكن الوجود فان كان ممكن الوجود فذاته محتملة لان يكون هو وان لا يكون
فليس انه ان يكون اولى من ان لا يكون فتارة يوجد له ان يكون وتارة يوجد له ان لا يكون وكلاهما وصفان يتصف بهما
ومحال ان يكون في جميع الاحوال المتضادة بهما واحداً بل له امر وحال عنده يكون موجوداً لا محالة وامر وحال عنده يكون معدوماً
لا محالة وامر هو محتمل للامرين فلا محالة ان الامر المتحمل للامرين ثابت في الحالين لانه من المحال ان يكون الشي محتملاً للشي
وهو معدوم فالامر الثابت للامرين هو المادة والامر الذي به وعنده يكون موجوداً بالفعل هو الصورة والثالث العدم
فاذاً كل ما لا مادة له فهو غير قابل للعدم اصلاً ولا المتكون يتكون بل كل قابل لهما فهو اما عن مادة او في مادة
فاذاً النفس الانسانية والعقل غير قابل للفساد فاذاً هو بعد البدن ثابت ومن الضرورة ان كل ثابت دراك
الجوهر اما ان يكون مستريحاً او متلذذاً او متألماً فاذاً النفس في الحياة الثانية اما مستريحة او متلذذة او متألمة
وكل مستريح فهو اما مغتبط بذاته او محزون من جهة ذاته اذا كان يدرك ذاته فكذلك النفس في حال الاستراحة
اما مغتبطة واما محزونة ثم من المحال ان يكون محزونة لان الحزن ضد الراحة فاذاً يكون مغتبطة والاغتباط خير ما
ولذة فاذاً في حال الاستراحة يكون متلذذة فاذاً ليست القسمة ثلثة بل اثنان متألم ومتلذذ والالم السرمدي
شقاوة واللذة السرمدية الجوهرية الغير المشوبة سعادة فالنفس بعد الموت اما شقية واما سعيدة وذلك
هو المعاد

الفصل السابع في توقيف احوال طبقات الناس بعد الموت وتحقيق اللذة الآخرة ينبغي ان نعلم
ان اللذة ليست كلها حسية بل من اللذات ما ليست محسوسة ولا اداتها المحسوسة وكذلك الآلام بل اللذة عند
ادراك الملايم والملايم هو الداخل في تكميل جوهر الشي وتتميم فعله فالملايم الحسي هو ما كمل جوهر النفس الحاسة والملايم

الغضبى والشهوانى والتخيلى والفكرى والذكرى من كل واحد على قياس ذلك ولولا ان الكلام فى تفصيل ذلك مما
يطول جداً لاخذت فيه ولكنى اقول قولاً جملاً ان كل قوة دراكة جعلت لغرض فعل او غير فعل فالشئ الواصل اليها
الموصل اياها الى ذلك الغرض هو الملايم والملذ فللذوق الحلو لانه اكثر الجميع تغذيةً والذوق لاجل التغذية والسمع
للصوت الاملس المعتدل فى الثقل والخفة كى لا يوق كثيراً ولا يجمع كثيراً واللمس اللين المعتدل فاللمس لهذه العلة
بعينها والسبب فى هذا ان الفعل الخاص بالشئ هو الغرض فى جوهره وهذه الاشياء المذكورة افعالها فى موضوعات
خارجات عنها ما لم تصل اليها لم تفعل واذا وصلت ولم تؤد كانت ملذة ملايمة واما اللذة الحقيقية الحسية
فهو احساس برجوع الى الحال الطبيعية اذا احس حتها منافى موذٍ فزال فلذة المطعم والمشرب لزوال الجوع والعطش
ولذة المنكح شبيهة بلذة الدغدغة وهى ان سيلان الماء على العضو الغددى اللحم الرخو يقتر عنه بقوة سيلانه
فيكون كحرقة والم ثم ينقطع سريعاً و يتحلل المتقشر ويعود الى حاله برطوبة ما يسكب اليه من الماء بلا فصل
فيحس باللذة القوة حس العضو وهذا بعينه كسيلان دهن او رطوبة لزجة دسمةٍ على ظاهر جراحة قريبة من
الاندمال وانبات الجلد ولم تفعل بعد ثم الامر الوهمى الذى هو الرغبة الحيوانية فى المنكح ينضم الى هذا المعنى
فيزيده ذلك تاكيداً فى الالتذاذ ولهذا لحب لذة الجماع يختار الجماع فى وقت مع من انسه بها اكثر ويكون لو
خلا بمملول عنها عافها وكرهها ونفس اللذة الجماعية متساوية فيها وربما كان المملول عنها اشد تهنياً لمعانى واسباب
واسباب زيادة اللذة ولولا هذه الرغبة الوهمية والتهمة الموزرة فى الحيوان لبقاء النوع لما كان نفس تلك
وجدها مما يعز عليه الحرص او يكون اليه قصد كل ما عليه الحال من الحيوان واما الغضب فلذته حصول الغلبة
لانه مجبول فى الحيوان لاجل هذا المعنى ثم تركب من هذه البسايط ملذات وقد يكون من اصناف الملذات
ما اللذة قائمة فيه الشركة كالكثرة فى الغلبة او اللذة فان ذلك بشركة القوة المتوهمة والمتخيلة والقوة الغضبية
والشهوانية فتبين من هذا كله ان اللذات بادراك الملايمات والملايمات مكملات لجواهرها وافعالها ونسبة
اللذات بعضها الى بعض نسب القوى المدركة والامور الملايمة والكمالات والادراكات ثم من المعلوم البين ان
النفس الناطقة مدركة ثم جوهرها افضل من جوهر القوى الاخرى لانها بسيطة على الاطلاق ومفارقة للمادة كل الفراق
وتلك متعلقة بالمادة قابلة للتراكيب والقسمة بسبب المادة ثم ادراكها افضل من ادراك الحاسات لان
ادراك العقل يقينى كلى ضرورى ابدى دوامى سرمدى سرودى وادراك الحس ظاهرى كاهر حجارجى زوالى ثم
مدركاتها الملايمة افضل لان مدركاتها المعانى الثابتة والصور الروحانية والمبداء الاول للوجود كله فى جلاله
وعظمة شانه والملائكة الربانيه وحقايق الاجرام السماوية والعنصرية وذواتها ثم كمالاتها افضل من كمالات قوى
الحسية لان كمالاتها ان تصير عوالم منزهة عن التغير والتكثر فيها صورة كل موجود مجردة عن المادة فهى عوالم
محاذية للعالم العقلى وعلى موازاته الا ان بناءها روحانى ربانى وبناء العالم الجسمانى محسوس مشوب بالرداءة
وما بالقوة والعدم كثيف قذر فاى قياس لهذه المعانى الاربع التى للنفس الانسانية الى امثالها التى للنفس
الحيوانية فتبين اذاً ان اللذة التى للجوهر الانسانى اعنى نفسه عند المعاد اذا كان مستكملاً ليس مما يقاس اليه
لذة قط من اللذات الموجودة فى عالمنا هذا ويا سبحان الله على الخير واللذة التى تخص جواهر الملائكة تكون فى

قياس

قياس الخير واللذة التى تخص جواهر البهايم والسباع والنفس الانسانية لا محالة من الجوهر الملكى ان
كانت مستكملة لانها صورة عقلية مفارقة وهذا بعينه صورة الملائكة الا انا لا نحس بهذه اللذة ونحن
فى ابداننا لان القوى البدنية مستولية على النفس النطقية حتى ان النفس ناسية فى البدن لذاتها وحتى ان
اليد والسلطان للحس والوهم والغضب والدليل على ذلك نقصان سلطان النفس النطقية عند زيادة سلطان
هذه فاذاً وجود تلك اللذة واجب ولا يحس به فى البدن والسبب فيه البدن ومثل هذا موجود فى القوى الحسية
فان الممرور يستمر الحلو ويكرهه وايضاً ليس من المستنكر ان يكون لذة يعتقد وجودها ولا يتصور كيفيتها ولا نالها
فى حال فان العنين يعتقد وجود لذة النكاح ولا ينالها والاصم يعتقد وجود لذة السماع والاعمى وجود لذة
الصورة الجميلة ولا ينالا لابهما وايضاً على مقدار تقاهر القوى الانسانية والحيوانية يكون الاحساس والشعور
بتلك اللذة نحن قوى سلطان نفسه الناطقة فى هذا العالم على سلطان القوة الحيوانية جعل يحس ويشعر
بشئ من تلك اللذة على التفاوت والذين اوتوا فى الجبلة ذلك وايدوا فى استيلاء قوتهم النطقية على
الحيوانية والباطنة على الظاهرة حتى لا يغلبها الحيوانية والظاهرة فعسى يكون لهم من تلك اللذة فى هذه
الدنيا جزء له قدر واما على الاطلاق فلا سبيل اليها الا فى الآخرة والسعادة الاخروية عند تخلص النفس
عن البدن وآثار الطبيعة وتجرده كامل اللذات ناظراً نظراً عقلياً الى ذات من له الملك الاعظم والى الروحانيين
الذى يعبدونه والى العالم والى وصول كماله اليه واللذة الجليلة عند ذلك والشقاوة الاخروية عند ضد ذلك
وكما ان تلك السعادة عظيمة جداً وكذلك الشقاوة التى تقابلها اليه ولان النفس فى البدن لم تكن كالصورة
فى المادة فليس جوهر البدن هو الحايل بينه وبين تلك السعادة بل الآثار والهيئة المتقررة فيه عن البدن فاذا
ثبتت الهيئات البدنية كالشهوة والغضب والرغبة فى غير المرغوب فيه من الامور الدنياوية فى النفس ورسخت
وفارق البدن وهى فيه ثابتة كانت مانعة عن الاستكمال الحقيقى والسعادة ويكون كانه بعد فى البدن واليه اشارة
الامرون من الحكماء بالتناسخ ولا سبيل الى الاتقاء عن ذلك الا بالعدالة فان المعتدل يسلب عنه الطرفان
جميعاً ويبقى جوهره خالياً عن الطبيعتين معاً فليس فى الحر والبرد الا والذى لم يسخن ولم يبرد البتة واحداً
فى المعنى ولهذا امر بالعدالة ومما ينزه النفس عن الطبيعة العبادة الالهية واستعمال ما يدعو اليه
الشريعة النبوية فانها حصن وجنة للنفس عن هذه الآفة فالنفوس المفارقة للابدان على طبقات نفوس
كاملة منزهة ولها السعادة المطلقة ونفوس كاملة غير منزهة وهى فى برزخ بينها وبين ابتغائها وتمام تجردها
وتخليصها عنها الهيئات عن الاصابة السعادة المطلقة ولان اشغالها الشاغلة لها انقطعت بمفارقة البدن تكون
اخذه فى الشعور فى السعادة وممنوعة عنها بالهيئة الردية فيوذيها ذلك اشد اذى الا ان هذه الهيئة غير
جوهرية لها فلا تؤذيها الدهر كله بل ينمحى عنها وتخلص اجزاء الامر الى السعادة الحقيقية ولان هذه الهيئة ثانية
عن الحركات الى انواع من الخير والشر وجودها طلب اللذيذ الحيوانى وقد فقد فذلك ايضاً من آلام النفس فى
الحيات الآخرة ونفوس ناقصة منزهة وقع عندها فى حياتها كمالاتها فلم تطلبه او جهدته وناصبه
واعتقدت غير الحق فهى متألمة بنقصها بالالم السرمدى ونفوس ناقصة منزهة لم يقع عندها ان كمالا لها البتة

وحالة غير مالها من العقد الملقى اليها من المرسلين فلم يطلبه ولا خوطب به بحجرته ونفوس ناقصة منزهة
لم يقع عنده ذلك ولا خطر ببالها ان كمالاتها هو معدوم لها كانفس البله والصبيان فهاتان الطائفتان تبقى كل
واحد منهما لا بالسعادة المطلقة ولا الشقاوة لانها لا تشعر بالكمال فتحن اليه وتطلبه بالجوهر فيولمها فقدان ذلك
الكمال وفقدانه كما يولم الجايع الجوع ولا ايضاً يولمها الآثار والهيئة الطبيعية المضادة جوهر النفس لانها
متنزهة والطبقة الاولى بقدر ما شعرت بالمبادي يكون لها اثر يسير من آثار السعادة ونفوس
ناقصة غير منزهة فلها الشقاوة ان كان لها شعور ان لها كمالاً اما على الاطلاق لا زوال لها وان كان
خالياً من الشعور ان لها ذلك فلها الالم بحسب الهيئة الردية التي ورثتها من عالم الطبيعة والذي
يلزم من مذهب الاسكندر ان النفوس الناقصة على الاطلاق تفسد مع فساد البدن وذلك امر
غير حق ولا مذهب ارسطو فان النفس الانسانية على ما قررنا باقية اضطراراً قال بعض الحكماء ان
الانفس الخيرة تزداد لذات وخيرات باللاحق والانفس الشريرة تزداد الماً وشراً باللاحق فاذا
كل طبقة يتصل بعضها كيفية ذهنيتا اتصالاً معقولياً وان اللذة والالم باللاحق غير متناهية
يعني بهذا ان النفوس الفاضلة اذا اتصل بها نفوس فاضلة تلذذت بها والشريرة بضد ذلك
وكل واحد من النفوس العاقلة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها اضعافاً الا ترى انه يعقل مباديها
عقلية هي اسبابه وقال بعض الحكماء ان التناسخ وان كان ممنوعاً فغير ممتنع ان يكون لبعض
النفوس اتصال ببعض النفوس على سبيل التأثير فيها خيراً وشراً فانه لا يبعد ان يتفق مزاج
قريب من مزاج البدن الذي كان فيه فيتعلق النفس به بالعلة التي كانت متعلقة بالبدن الاول
الذي فارقته الا انه يمتنع ان يتعلق به التعلق كله للعلل المذكورة ومنها امتناع نفسين في جسم واحد
فيتعلق به تعلقاً دون ذلك وهو ان يتصل بنفسه اتصالاً روحانياً فتزداد به نفسه شراً ان كانا
شريراً او خيراً ان كان خيراً ويحدث من اتصالها انواع من الهم والاخلاق في النفوس البدنية
منهما وقال قوم من هؤلاء ان القوة الوهمية يفارق المادة بتوسط وبسبب القوة النطقية
ويكون له حينئذ مطالعة للمعاني الموجودة في عالم الحس والطبيعة كلها دون المعاني العقلية
الصرحية اذ يصير العالم الحسي له بدناً مثلاً لانه يحتبس فيه ولا يتعداه الى العالم الاعلى فتصير له مطالعة
مطالعة جميع الاسباب الجزئية في العالم اذ ليس بعضها اولى بذلك من بعض فتقدره معرفة
بالكائنات التي يتادى اليها الحركات الجزئية فتستفيد النفس البدنية المتصلة بها مقدمة معرفة
بالكائنات وقالوا ان الشريرة منها حينئذ يكون افعل للشر الذي يمكنها لانها وجبت من
المادة المعينة بحركاتها فوقعت على سبيل واحدة ان خيراً فخير وان شراً فشر واجمع هؤلاء على ان
الشريرة شياطين والخيرة من هذه الطبقة جن ووضعوا الجن والشياطين علاقة مع البشر
وافعالاً روحانية يتولد عنها افعال طبيعية وجعلوا للتجرد عن المادة زائداً في قوتها على اخراج
الفعل الملايم لهيئاتها ان كانت ردية او خيرة واقتصر العلماء على ان النفس الكاملة المشرعة

لا نظر لها الا المحسوسات وقال بعض العلماء ان النفس اذا فارقت البدن وحصلت القوة المتوهمة
مع نفسها على السبيل المذكورة ومحال ان تتجرد عن البدن منزهة وليس يصحبها شيء
من الهيئات الطبيعية فهي عند الموت شاعرة بالموت وبعد الموت متخيلة نفسها الانسانية
الانسان الذي مات وعلى صورته كما كانت في الرؤيا ومتخيلة نفسها مقبورة متخيلة الالام
الواصلة اليها وعلى سبيل العقوبات الحسية المتعارفة وجميع ما كان تعتقده حالة الحياة
انه يكون له او كان متعارفاً على تلك الصورة وان كانت سعيدة تخيلته على الصورة المحمودة في الصور
الحسية وعلى ما كان تعتقده وبتعارف السعداء قالوا فهذا عذاب القبر وثوابه والنشأة الثانية
له قالوا خروجه عن لباس هذه الهيئات وقهره وهذه الهيئات قالوا فلا عجب ان تتخيل
الصورة المحمودة الجميلة وتظهر له في الاخرة قبل النشأة الثانية وبعدها جميع الاحوال المذكورة
في كتب الانبياء من الجنان والحور العين وما يجري مجرى ذلك واما الرموز والالغاز الواردة
على سبيل مذهب ذهب اليه القائل به واعتقده فاكثر من ان يحصى والثابت بين
قدرة مذهب عجب ان النفس تنفصل من البدن في جسم لطيف وذلك محال وحده
الا ان ترى رمزاً لك سر الرموز واذا بلغنا هذا المبلغ فلنتم المقالة ولنحمد الله تعالى على ما اولانا
ووفقنا له من ذلك ويسأل الشيخ الامين من خطه هذا بعين الرضا واصلاح ما وقعت
فيه الزلة منهما ان شاء الله عز وجل الحمد لله رب العالمين والصلاة على سيدنا محمد وآله اجمعين

قد تممت نقصان هذه الرسالة من نسخة مكتوبة في سنة ثمان وثمانين
وخمسمائة في سنة اربع وثمانين وثمانين والف
وانا الفقير حسين رضا بن عصمت
الوزير غفر لهما

م

القول الأشبه في حديث من عرف ربه للسيوطي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى **وبعد** فقد كثر السؤال عن معنى الحديث الذي اشتهر على الألسنة
من عرف نفسه فقد عرف ربه وربما فهم منه معنى لا صحة له وربما نسب إلى قوم أكابر فرقمت في هذه الكراسة
ما يبين الحال ويزيل الإشكال وفيها مقالان المقال الأول أن هذا الحديث ليس بصحيح وقد سئل عنه النووي
في فتاويه فقال إنه ليس بثابت قال ابن تيمية والزركشي في الأحاديث المشهورة ذكر ابن السمعاني
أنه من كلام يحيى بن معاذ الرازي المقال الثاني في معناه قال النووي في فتاويه من عرف نفسه بالضعف
والافتقار إلى الله والعبودية له عرف ربه بالقوة والربوبية والكمال المطلق والصفات العليا قال
الشيخ تاج الدين ابن عطاء الله في لطائف المنن سمعت شيخنا أبا العباس المرسي يقول في هذا الحديث
تأويلان أحدهما أن من عرف نفسه بذلها وعجزها وفقرها عرف الله بعزه وغناه وقدرته فيكون معرفة النفس
أولا ثم معرفة الله من بعد والثاني أن من عرف نفسه فقد دل ذلك منه على أنه عرف الله من قبل فالأول حال
السالكين والثاني حال المجذوبين وقال أبو طالب المكي في قوت القلوب معناه إذا عرفت صفات نفسك
في معاملة الخلق وأنت تكره الاعتراض عليك في أفعالك وأن يعاب عليك ما تصنعه عرفت منها صفات
خالقك وأنه يكره ذلك فارض بقضائه وعامله بما تحب أن يعامل به وقال الشيخ عز الدين قد ظهر لي من سر هذا الحديث
بما يجب كشفه ويستحسن وهو أن الله سبحانه وتعالى وضع هذه الروح الروحانية في هذه الجثة الجثمانية لطيفة دراكة
لاهوتية موضوعة في كثيفة ناسوتية دالة على وحدانيته وربانيته ووجه الاستدلال بذلك من عشرة أوجه
الأول أن هذا الهيكل الإنساني كان مفتقرا إلى مدبر ومحرك وهذه الروح مدبرة ومحركة علمنا أن هذا
العالم لا بد له من مدبر ومحرك الوجه الثاني لما كان مدبر القلب كان واحدا وهو الروح علمنا أن مدبر هذا العالم واحد
لا شريك له في تدبيره وتقديره لا جائز أن يكون له شريك في ملكه قال تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا
وقال تعالى لو كان معه آلهة كما تقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا سبحانه وتعالى عما يقولون
علوا كبيرا وقال تعالى وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله
عما يصفون الوجه الثالث لما كان هذا الجسد لا يتحرك متحرك إلا بإرادة الروح وتحريكها له علمنا أنه مريد لما
هو كائن في كونه لا يتحرك محرك بخير أو شر إلا بتقديره وإرادته وقضائه الوجه الرابع لما كان أن لا يتحرك
في الجسد إلا بعلم الروح وشعورها به كما لا يخفى على الروح من حركات الجسد وسكناته شيء علمنا أنه لا يعزب
عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء الوجه الخامس لما كان هذا الجسم لم يكن فيه شيء أقرب إلى الروح
من شيء بل هو قريب إلى كل شيء في الجسد علمنا أنه أقرب إلى كل شيء ليس شيء أقرب إليه من شيء ولا شيء
أبعد إليه من شيء لا بمعنى المسافة لأنه منزه عن ذلك الوجه السادس لما كانت الروح موجودا قبل وجود الجسد
ويكون موجودة بعد عدم الجسد علمنا أنه سبحانه وتعالى موجود قبل خلقه ويكون موجودا بعد عدمهم فقد خلقه ما زال
ولا يزال تقدس عن الزوال الوجه السابع لما كان الروح في الجسد لا تعرف له كيفية علمنا أنه تعالى منزه عن الكيفية

الوجه الثامن لما كان الروح في الجسد لا يعلم له أينية ولا يوصف بأين ولا كيف بل الروح موجودة في كل الجسد
ما خلا منها شيء من الجسد وكذلك الحق سبحانه وتعالى موجود في كل مكان ما خلا منه مكان وتنزه عن المكان والزمان
الوجه التاسع لما كان الروح في الجسد لا يدرك بالبصر ولا يمثل بالصور علمنا أنه لا تدركه الأبصار ولا يتمثل بالصور
والآثار ولا يشتبه بالشموس والأقمار ليس كمثله شيء وهو السميع البصير الوجه العاشر لما كان الروح لا يحس ولا يمس
علمنا أنه منزه عن الحس والجس واللمس والمس فهذا معنى قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه فطوبى لمن عرف
وبذنبه اعترف وفي هذا الحديث تفسير آخر وهو أنك تعرف أن صفات نفسك على الضد من صفات ربك فمن عرف
نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء ومن عرف نفسه بالجفاء والخطاء عرف ربه بالوفاء والعطاء ومن عرف نفسه
كما هي عرف ربه كما هو واعلم أنه لا سبيل إلى معرفته إياه كما إياه فكأنه في قوله من عرف نفسه عرف ربه علق مستحيلا
على مستحيل لأنه مستحيل أن تعرف نفسك وكيفيتها وكميتها فإنك إذا كنت لا تطيق بأن تصف نفسك التي هي
بين جنبيك بكيفية وأينية ولا بسجية ولا هيكلية ولا هي برئية فكيف يليق بعبوديتك أن تصف الربوبية بكيف
وأين وهو مقدس عن الكيف والأين وفي ذلك أقول **شعر**
قل لمن يفهم عني ما أقول، قصر القول فذا شرح يطول
هو سر غامض من دونه، ضربت والله أعناق الفحول
أنت لا تعرف إياك ولا، تدر من أنت ولا كيف الوصول
لا ولا تدر صفات ركبت، فيك حارت في خفاياك العقول
أين منك الروح من جوهرها، هل تراها فترى كيف تجول
هذه الأنفاس هل تحصرها، لا ولا تدري متى منك تزول
أين منك العقل والفهم إذا، غلب النوم فقل لي يا جهول
أنت أكل الخبز لا تعرفه، كيف تجري منك أم كيف تبول
فإذا كانت طواياك التي، بين جنبيك كذا فيها ضلول
كيف تدري من على العرش استوى، لا تقل كيف استوى كيف النزول
هل تجلى أم ترى كيف ترى، فلعمري ليس ذا إلا فضول
هو لا كيف ولا أين له، وهو في كل النواحي لا يزول
جل ذاتا وصفاتا وسما، وتعالى قدره عما أقول
وقال القونوي في شرح التعرف ذكر بعضهم في هذا الحديث أنه من باب التعليق بما لا يكون وذلك أن معرفة
النفس قد سد الشارع بابها بقوله قل الروح من أمر ربي فنبه بذلك على أن الإنسان إذا عجز عن إدراك
نفسه التي هي من جملة المخلوقات وهي أقرب الأشياء إليه فهو عن معرفة خالقه أعجز بل هو عاجز عن إدراك
حقيقة قواه وحواسه كسمعه وبصره وشمه وكلامه وغير ذلك فإن للناس في كل ذلك اختلافات ومذاهب
لا يحصل الناظر منها على اختلافهم في أن الإبصار بالانطباع أو بخروج الشعاع وأن الشم بتكيف الهواء أو بانبعاث
الأجزاء من ذي الرائحة إلى غير ذلك من الاختلافات المشهورة فإذا كان الحال في هذه الأشياء الظاهرة التي
يلابسها الإنسان على هذا المنوال فكيف يكون الحال في معرفة الكبير المتعال وقد تحصل بما سقناه في معنى هذا
الأثر أقوال والله سبحانه وتعالى أعلم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما
كثيرا وحسبنا الله تعالى وكفى تمت الرسالة بيد العبد مصطفى [illegible] غفر له

رسالة اللدنية للامام الغزالي رضي الله عنه وقدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي زين قلوب خواص عبيده بنور الولاية وزكى ارواحهم بحسن العناية وفتح باب التوحيد على العلماء العارفين بمفتاح الدراية واصلي على محمد سيد المرسلين صاحب الدعوة والرعاية ودليل الامة الى الهداية وعلى آله سكان حرم الحماية اعلم ايدك الله واياي انه حكى لي بعض اصدقائنا عن بعض العلماء انه انكر العلم الغيبي اللدني الذي يعتقد عليه خواص المتصوفة وينتمي اليه اهل الطريقة ويقولون ان العلم اللدني اقوى واحكم من العلوم المكتسبة المحصلة بالتعلم وحكى ان ذلك المدعي يقول باني لا اقدر على تصور علم الصوفية ولا اظن ان احدا في العالم يتكلم في العلم الحقيقي من فكره وروية من غير تعلم وكسب فقلت كانه ما اطلع على طرق التحصيل وما اهتدى الى امر النفس الانساني في صفاتها وكيفية قبولها لآثار الغيب وعلم الملكوت فقال صديقي نعم ان ذلك الرجل يقول بان العلم هو الفقه وتفسير القرآن والكلام حسب وليس وراءها علم وهذه لا تحصل الا بالتعلم والتفقه فقلت نعم فكيف يعلم علم التفسير فان القرآن هو البحر المحيط المشتمل على جميع الاشياء وليس جميع معانيه وحقائق تفسيره مذكورة في هذه التصانيف مشهورة بين العوام على التفسير بل التفسير غير ما يعلم ذلك المدعي فقال ذلك الرجل لا يعد التفاسير الا التفاسير المعروفة المذكورة المنسوبة الى القشيري والثعلبي والماوردي وغيرهم فقلت لقد بعد عن منهج الحقيقة فان السلمي جمع شيئا من التفسير من كلمات المحققين شبه التحقيق وتلك الكلمات غير مذكورة في سائر التفاسير وذلك الرجل الذي لا يعرف ولا يعد العلم الا الفقه والكلام وهذا التفسير العامي كأنما علم اقسام العلوم وتفاصيلها ومراتبها وحقائقها وظواهرها وبواطنها وقد جرت العادة بان الجاهل بالشيء ينكر ذلك الشيء وذلك المدعي ما ذاق شراب الحقيقة وما اطلع على العلم اللدني فكيف يقر بذلك ولا [illegible] باقراره تقليدا او تخمينا ما لم يتحقق فقال ذلك الصديق اريد ان تذكر طرفا من مراتب العلوم وتصحح هذا الامر والعلم وتقربه انت بنفسك وتصر على اثباته فقلت ان هذا العلم المطلوب بيانه عسير جدا ولكني اشرع في مقدماته بحسب اقتضاء حالي وموافقة وقتي وما سنح بخاطري ولا اريد تطويل الكلام فان خير الكلام ما قل ودل وسالت الله التوفيق والاعانة وذكرت مطلوب صديقي الفاضل بالمفصول **فصل** اعلم ان العلم هو تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الاشياء وصورها المجردة عن المواد باعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها ان كانت مفردة والعالم هو المحيط المدرك المتصور والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتقش علمه في النفس وشرف العلم على قدر شرف معلومه ورتبة العالم تكون بحسب رتبة العلم ولا شك ان افضل المعلومات واعلاها واشرفها واجلها هو الله الصانع المبدع الحق الواحد فعلمه هو علم التوحيد افضل العلوم واجلها واكملها وهذا العلم ضروري واجب تحصيله على جميع العقلاء كما قال صاحب الشرع عليه الصلوة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم وامر بالسفر في طلب هذا العلم فقال اطلبوا العلم ولو بالصين وعالم هذا العلم افضل الفضلاء والعلماء وبهذا السبب خصهم الله تعالى بالذكر في اجل المراتب فقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط فعلماء علم التوحيد بالاطلاق هم الانبياء وبعدهم العلماء الذين هم ورثة الانبياء وهذا العلم وان كان شريفا في ذاته كاملا في نفسه لا ينفي سائر العلوم بل لا يحصل الا بمقدمات كثيرة وتلك المقدمات لا تنتظم الا من علوم شتى مثل علم السماوات والافلاك وعلم جميع المصنوعات ويتولد من علم التوحيد علوم اخر كما سنذكر

اقسامها

اقسامها في مواضعها فاعلم ان العلم شريف بذاته من غير نظر الى جهة المعلوم حتى ان علم السحر شريف بذاته وان كان باطلا وذلك ان العلم ضد الجهل والجهل من لوازم الظلمة والظلمة من حيز السكون والسكون قريب من العدم ويقع الباطل والضلالة في هذا القسم فاذا الجهل حكمه حكم العدم والعلم حكمه حكم الوجود والوجود خير من العدم والهداية والحق والحركة والنور كلها في سلك الوجود فاذا كان الوجود اولى من العدم فالعلم اشرف من الجهل فان الجهل مثل العمى والظلمة والعلم مثل البصر والنور وما يستوي الاعمى والبصير والظلمات ولا النور وصرح سبحانه وتعالى بهذه الاشارة فقال هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فاذا كان العلم خيرا من الجهل فالجهل من لوازم الجسم والعلم من صفات النفس والعلم اقسام كثيرة نحصيها في فصل آخر وللعالم في طلب العلم طرق عدة نذكرها في فصل آخر والآن لا يتعين عليك بعد معرفة فضل العلم الا معرفة النفس التي هي لوح العلوم ومقرها ومحلها وذلك ان الجسم ليس بمحل للعلم لان الاجسام متناهية ولا تسع كثرة العلوم بل لا تحتمل الا النقوش والرقوم والنفس قابلة لجميع العلوم من غير مدافعة ومزاحمة وملال وزوال ونحن نتكلم في شرح النفس على سبيل الاختصار **فصل** اعلم ان الله تعالى خلق الانسان من شيئين مختلفين احدهما الجسم المظلم الكثيف الداخل تحت الكون والفساد المركب المؤلف الترابي الذي لا يتم امره الا بغيره والآخر هو النفس الجوهر الفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمم للآلات والاجسام والله تعالى ركب الجسد من اجزاء الغذاء وربّاه من اجزاء الدماء ومهد قاعدته وسوى اركانه وعين اطرافه واظهر جوهر النفس من امره الواحد الكامل المكمل المفيد ولا اعني بالنفس القوة الطالبة للغذاء ولا القوة المحركة للشهوة والغضب ولا القوة الساكنة في القلب المولدة للحياة والمنفذة للحس والحركة من القلب الى جميع الاعضاء فان هذه القوة تسمى روحا حيوانيا والحس والحركة والغضب والشهوة من جنده وتلك القوة الطالبة للغذاء الساكنة في الكبد بالتصرف يقال لها روحا طبيعيا والهضم والدفع من صفاتها والقوة المصورة والمولدة وباقي القوى المنسوبة كلها خدام للجسد والجسد خادم الروح الحيواني لانه يقبل القوى عنه ويعمل بحسب تحريكه وانما اعني بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفرد الذي ليس من شانه الا التذكر والتحفظ والتفكر والتمييز والروية ويقبل جميع العلوم ولا يمل عن قبول الصور المجردة المعراة عن المواد وهذا الجوهر رئيس الارواح وامير القوى والكل يخدمونه ويمتثلون امره وللنفس الناطقة اعني هذا الجوهر عند كل قوم اسم خاص والحكماء يسمون هذا الجوهر النفس الناطقة والقرآن يسميه النفس المطمئنة والروح الامري والمتصوفة يسميه القلب والخلاف في الاسامي والمعنى واحد لا خلاف فيه والقلب والروح عندنا والمطمئنة كلها اسامي النفس الناطقة والنفس الناطقة هي جوهر حي فعال مدرك وحيث ما نقول الروح المطلق او القلب فانما نعني به هذا الجوهر والمتصوفة يسمون الروح الحيواني نفسا والشرع اورد ذلك فقال اعدى عدوك نفسك والحق الشارع اسم النفس بل اكدها بالاضافة فقال التي بين جنبيك وانما اشار بهذه اللفظة الى القوة الشهوانية والغضبية فانهما ينبعثان عن القلب الواقف بين الجنبين فاذا عرفت فرق الاسامي **فاعلم** ان القائلين يعبرون عن هذا الجوهر النفيس بعبارات مختلفة ويرون فيها آراء متفاوتة والمتكلمين المعروفين بعلم الجدل يعدون النفس جسما ويقولون انه جسم لطيف بازاء هذا الجسم الكثيف ولا يرون الفرق بين الروح والجسم الا باللطافة والكثافة وبعضهم يعد الروح عرضا وبعض الاطباء يميل الى هذا القول وبعضهم يرى الدم روحا وكلهم قنعوا بقصور نظرهم على تخيلهم وما طلبوا القسم الثالث **واعلم** انت ان القسمة ثلثة الجسم والعرض والجوهر الفرد فالروح الحيواني جسم لطيف كانه

سراج مشتعل موضوع فی زجاجة القلب اعنی ذلک الشکل الصنوبری المعلّق من الصدر والحیاة ضوء السراج والدم
دهنه والحسّ والحرکة نوره والشهوة حرارته والغضب دخانه والقوّة الطالبة للغذاء الکائنة فی الکبد خادمه وحارسه
ووکیله وهذا الروح یوجد عند جمیع الحیوانات والانسان وهو جسم واٰمارة اعراض وهذا الروح لا یهتدی الی العلم ولا
یعرف طریق المصنوع ولا حقّ الصانع وانّما هو خادم اسیر یموت بموت البدن فی قبول الروح الحیوانی الفناء ولو یزید
دهن الدم ینطفی ذلک السراج بزیادة الحرارة ولو ینقص ینطفی بزیادة البرودة وانطفاؤه سبب موت البدن ولیس
خطاب الباری سبحانه وتعالی ولا تکلیف الشارع لهذه الروح لانّ البهائم وسائر الحیوانات غیر مکلّفین ولا مخاطبین
باحکام الشرع والانسان انّما یکلّف ویخاطب لاجل معنی آخر وجد عنده زائداً خاصیاً وذلک المعنی هو النفس الناطقة والروح
المطمئنّة وهذا الروح لیس بجسم ولا عرض لانّه من امر الله تعالی کما اخبر قل الروح من امر ربّی وقال یا ایّتها النفس المطمئنّة
ارجعی الی ربّک راضیة مرضیّة وامر الباری تعالی لیس بجسم ولا عرض بل هو قوّة الٰهیّة مثل العقل الاوّل والقلم وهی الجواهر
المفردة المفارقة للموادّ بل هی صورة مجرّدة معقولة غیر محسوسة والروح والقلب بلساننا من قبیل تلک الجواهر
ولا یقبل الفساد ولا یضمحلّ ولا یفنی بل یفارق البدن وینتظر العود الیه فی یوم القیامة کما ورد الشرع وقد صحّ فی العلوم الحکمیّة
بالبراهین القاطعة والدلائل الواضحة انّ الروح الناطق لیس بجسم ولا عرض بل هو جوهر ثابت دائم غیر فاسد ونحن
نستغنی عن تکریر البرهان وتعدیل الدلائل لانّها موضوعة مذکورة فمن اراد تصحیحها فلیرجع الی الکتب اللائقة بذلک الفنّ
فامّا طریقنا فلا نتباهی بالبرهان بل نعوّل علی العیان ونعتمد علی رؤیة الایمان ولمّا اضاف الله تعالی الروح الی امره تارة والی عزّته
فقال فنفخت فیه من روحی وقال قل الروح من امر ربّی وقال فنفخنا فیها من روحنا والله تعالی اجلّ من ان یضیف
الی نفسه جسماً او عرضاً لخسّتها وتغیّرها وسرعة زوالها وفسادها والشارع علیه الصلوة والسلام قال الارواح جنود
مجنّدة وقال ارواح الشهداء فی حواصل طیور خضر والعرض لا یبقی بعد فناء الجوهر لانّه لا یقوم بذاته والجسم یقبل التحلّل
کما قیل الترکیب من المادّة والصورة کما هو مذکور فی کتب العلماء وجدنا بهذه الآیات والاخبار والبراهین العقلیّة
علمنا انّ الروح جوهر فرد کامل حیّ بذاته یتولّد منه صلاح البدن وفساده والروح الطبیعی الحیوانی وجمیع قوی البدنیّة
کلّها من جنوده وانّ هذا الجوهر یقبل صور المعلومات وحقایق الموجودات من غیر اشتغال باعیانها واشخاصها فانّ
النفس قادرة علی ان تعلم بحقیقة الانسانیّة من غیر ترکّب انسان ما کما انّها علمت الملائکة والشیاطین وما احتاجت
الی رؤیة اشخاصها اذ لا تنالها حواسّ اکثر الناس وقال قوم من المتصوّفة انّ للقلب عیناً کالجسد یری الظواهر
بالعین الظاهرة ویری الحقایق بعین العقل وقال الرسول صلّی الله تعالی علیه وسلّم ما من عبد الّا ولقلبه عینان
وهما غیب یدرک بهما الغیب فاذا اراد الله تعالی بعبد خیراً فتح عینی قلبه لیری ما هو غائب عن بصره وهذا
لا یموت بموت البدن لانّ الله تعالی یدعوه الی بابه فیقول ارجعی الی ربّک وانّما هو یفارق ویعرض عن البدن
ومن اعراضه تتعطّل احوال قوی الحیوانیّة والطبیعیّة فیسکن المتحرّک فیقال لذلک السکون موتاً واهل الطریقة اعنی
الصوفیّة یعتمدون علی الروح والقلب اکثر اعتماداً منهم علی الشخص واذا کان الروح من امر الباری تعالی فیکون فی البدن
غریباً ویکون وجهه الی اصله ومرجعه فینال الفوائد من جانب الاصل اکثر ممّا ینال من جهة الشخص اذا قوی
ولم یتدنّس بادناس الطبیعة واذا علمت انّ الروح جوهر فرد وعلمت انّ الجسم لا بدّ له من المحلّ والعرض لا یبقی الّا

بالجوهر **فصل** اعلم انّ الجوهر لا یحلّ فی محلّ ولا یسکن فی مکان ولیس البدن مکان الروح ولا محلّ القلب بل
البدن آلة الروح واداة القلب ومرکب النفس والروح فذاته غیر متّصل باجزاء البدن ولا ینفصل عنه بل هو مقبل
علی البدن مفید له مفیض علیه واوّل ما یظهر نوره علی الدماغ لانّ الدماغ منظره الخاصّ اتّخذ من مقدّمه حارساً ومن
وسطه وزیراً ومدبّراً ومن آخره خزانة وخازناً وحافظاً ومن جمیع الاعضاء رجالاً ورکباناً ومن الروح الحیوانی خادماً ومن
الطبیعی وکیلاً ومن البدن مرکباً ومن الدنیا میداناً ومن الحیاة بضاعة ومالاً ومن الحرکة تجارتاً ومن العلم ربحاً ومن
الآخرة مقصداً ومرجعاً ومن الشرع طریقة ومنهجاً ومن النفس الامّارة حارساً ورقیباً ومن اللوّامة منبّهاً ویقیناً
ومن الحواسّ جواسیس واعواناً ومن الدین درعاً ومن العقل استاداً ومن الحسّ تلمیذاً والربّ تعالی من وراء
ذلک کلّه بالمرصاد والنفس بهذه الصفة مع هذه الآلة ما قبلت علی هذا الشخص الکثیف وما اتّصلت بذاته بل تنیله
الافادة ووجهها الی باریها وامر باریها بالاستفادة الی اجل مسمّی فالروح لا یشتغل فی مدّة هذه السفر الّا طلب العلم لانّ العلم
یکون حلیته فی دار الآخرة لانّ حلیة المال والبنین زینة الحیاة الدنیا فکما انّ العین مشغولة برؤیة المنظورات والسمع
مواظب علی استماع الاصوات واللسان مهتمّ لترکیب الاقوال والروح الحیوانی مرید اللذّات الغضبیّة والروح الطبیعی محبّ
لذّات الاکل والشرب والروح المطمئنّة اعنی القلب لا یرید الّا العلم ولا یرضی الّا به یعلم ویتعلّم طول عمره ویتحلّی بالعلم
جمیع ایّامه الی وقت مفارقته ولو قبل امراً آخر دون العلم فانّما یقبل علیه لمصلحة البدن لا لمراد هابه ومحبّته اصلاً فاذا
علمت احوال الروح ودوام بقائه وعشقه للعلم وشغفه به فیجب علیک ان تعلم اصناف العلم فانّها کثیرة ونحن
نحصیها بالاختصار **فصل** اعلم انّ العلم علی قسمین احدهما شرعی والآخر عقلی واکثر العلوم الشرعیّة عقلیّة عند عالمها
واکثر العلوم العقلیّة شرعیّة عند عارفها ومن لم یجعل الله له نوراً فما له من نور امّا القسم الاوّل وهو العلم الشرعی
ینقسم الی نوعین احدهما فی الاصول وهو علم التوحید وهذا العلم ینظر فی ذات الله تعالی وصفاته القدیمة وصفاته
الفعلیّة وصفاته الزائدة المتعدّدة بالاسامی علی الوجه المذکور وینظر ایضاً فی احوال الانبیاء والائمّة من بعدهم
والصحابة وینظر فی احوال الموت والحیاة وفی احوال القیامة والبعث والحشر والحساب ورؤیة الله تعالی واهل
النظر فی هذا العلم یتمسّکون اوّلاً بآیات الله تعالی من القرآن ثمّ باخبار الرسول صلّی الله تعالی علیه وسلّم ثمّ بالدلائل
العقلیّة والبراهین القیاسیّة واخذوا مقدّمات الجدلی والعنادی ولواحقها من اصحاب المنطق والفلسفی
ووضعوا اکثر الالفاظ فی غیر مواضعها ویدعون فی عباراتهم الجوهر والعرض والدلیل والنظر والاستدلال والحجّة
ویختلف کلّ لفظة من هذه الالفاظ عند قوم حتّی انّ الحکماء یعنون بالجوهر شیئاً والصوفیّة یعنون شیئاً آخر والمتکلّمون
شیئاً وعلی هذا المقال ولیس المراد فی هذه الرسالة تحقیق معانی الالفاظ علی حسب آراء القوم فلا نشرح فیها وهؤلاء
القوم مخصوصون بالکلام فی الاصول وعلم التوحید وهم المتکلّمون فانّ اسم الکلام علی علم التوحید ومن علم الاصول
التفسیر فانّ القرآن من اعظم الاشیاء وابینها واجلّها واغربها وفیه من المشکلات الکثیرة ما لا یحیط بها کلّ
عقل الّا من اعطاه الله تعالی فهماً فی کتابه قال الرسول صلّی الله تعالی علیه وسلّم ما من آیة من آیات القرآن الّا ولها
ظهر وبطن ولبطنه بطن الی سبعة ابطن وفی روایة الی تسعة وقال صلّی الله تعالی علیه وسلّم لکلّ حرف من حروف
القرآن حدّ ولکلّ حدّ مطلع فالله تعالی اخبر فی القرآن عن جمیع العلوم وجلیّ الموجودات وخفیّها وصغیرها وکبیرها

ومحسوسها ومعقولها والى هذا الاشارة بقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال ليدبروا آياته
وليتذكر اولوا الالباب واذا كان امر القرآن اعظم الامور فاي مفسر ادى حقه واي عالم خرج عن عهدته نعم كل واحد
من المفسرين شرع في شرحه بمقدار طاقته وخاض في بيانه بحسب قوة عقله وقدر كنه علمه وكلهم قالوا وبالحقيقة ما قالوا
وعلم القرآن يدل على علم الاصول والفروع والشرعيات والعقليات ويجب على المفسر ان ينظر في القرآن من وجه اللغة ومن وجه
الاستعارة ومن وجه تركيب اللفظ ومن مراتب النحو ومن وجه عادة العرب ومن وجه امور الحكماء ومن وجه كلام
المتصوفة حتى يقرب تفسيره الى التحقيق ولو يقتصر على وجه واحد ويقنع في البيان بفن واحد لم يخرج عن عهدة البيان
ويتوجه عليه حجة الايمان واقامة البرهان ومن علم الاصول ايضاً علم الاخبار فان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم افصح العرب
والعجم وكان معلماً يوحى اليه من وجه الله تعالى وكان عقله محيطاً بجميع العلويات والسفليات فكل كلمة من كلماته بل لفظة من الفاظه
يوجد تحتها بحار الاسرار وكنوز الرموز فعلم اخباره ومعرفة احاديثه امر عظيم وخطب جليل لا يقدر احد ان يحيط بامر الكلام
النبوي الا انه يهذب نفسه بمتابعة الشارع ويزيل الاعوجاج عن قلبه بتقويم شرع النبي الامي صلى الله تعالى عليه وسلم
ومن اراد ان يتكلم في تفسير القرآن وتاويل الاخبار ويصيب في كلامه فيجب عليه اولاً تحصيل علم اللغة والتبحر في بحور النحو
والرسوخ في ميدان الاعراب والتصرف في اصناف التصريف فان علم اللغة سلم ومرقاة الى جميع العلوم ومن لا يعلم اللغة
فلا سبيل الى تحصيل العلوم فان من اراد ان يصعد سطحاً عليه تمهيد المرقاة اولاً ثم بعد ذلك يصعد وعلم اللغة وسيلة عظيمة
ومرقاة كبيرة لا يستغني طالب العلم عن احكام اللغة فعلم اللغة اصل الاصول واول علم اللغة معرفة الآداب وهي بمنزلة الكلمات
الموزونة وبعد معرفة الافعال مثل الثلاثي والرباعي وغيرهما ويجب على اللغوي ان ينظر في اشعار العرب واولاها واتقنها
اشعار الجاهلية فان فيها تنقيحاً للخاطر وترويحاً للنفس ومع النحو والادوات والاسامي ويجب تحصيل علم النحو فعلم اللغة
بمنزلة ميزان الذهب والفضة والمنطق لعلم الحكمة والعروض للشعر والذراع للثوب والمكيال للحبوب وكل شيء لا يوزن بميزان
لا يتبين فيه حقيقة النقصان والزيادة فعلم اللغة سبيل الى علم التفسير والاخبار وعلم القرآن والاخبار دليل على علم التوحيد
وعلم التوحيد هو الاصل المبهم الذي لا تنحل نفوس العباد الا به ولا تتخلص عن خوف المعاد الا به فهو تفصيل علم الاصول النوع
الثاني من العلم الشرعي وهو علم الفروع وذلك ان العلم اما ان يكون علمياً واما ان يكون عملياً وعلم الاصول هو العلمي وعلم الفروع
هو العملي وهذا العلم العملي يشتمل على ثلثة حقوق اولها حق الله تعالى وهو اركان العبادات مثل الطهارة والصلوة والزكاة
والحج والجهاد والاذكار والاعياد والجمعة وزوايدها من النوافل والفرايض وثانيها حق العباد وهو ابواب العادات
ويجري على وجهين احدهما المعاملة مثل البيع والشركة والهبة والقرض والدين والقصاص وجميع ابواب الديات والوجه الثاني
المعاقدة مثل النكاح والطلاق والعتق والرق والفرائض ولواحقها ويطلق اسم الفقه على هذين الحقين وعلم الفقه علم شريف
مفيد عام ضروري لا يستغني الناس عن علم الفقه لعموم الضرورة اليه وثالثها حق النفس وهو علم الاخلاق والاخلاق اما مذمومة
فيجب رفعها وقطعها واما محمودة فيجب تحصيلها وتحلية النفس بها والاخلاق المذمومة والاوصاف المحمودة مشهورة في كتاب
الله تعالى واخبار الرسول صلى الله عليه وسلم من تخلق بواحد منها دخل الجنة اما القسم الثاني من العلم هو العلم العقلي وهو علم معضل
مشكل يقع فيه خطاء وصواب وهو موضوع في ثلثة مراتب المرتبة الاولى وهي اول مراتب العلم الرياضي والمنطقي اما الرياضي
فينظر في العدد والهيئة اعني علم الافلاك والنجوم والهندسة وهي علم المقادير والاشكال واقاليم الارض وما يتصل بها ويتصل

لعله علم النحو

علم النجوم

علم النجوم واحكام المواليد والطوالع وكذلك علم الموسيقى ونسب الاوتار اما المنطق فينظر في طريق الحد والرسم في الاشياء
التي تدرك التصور وينظر من طريق القياس والبرهان من علوم التي تنال بالتصديق ويدور علم المنطق على هذه
القاعدة ويبتدي بالمفردات ثم بالمركبات ثم بالقضايا ثم القياس ثم باقسام القياس ثم طلب البرهان وهو نهاية
علم المنطق والمرتبة الثانية وهو اوسطها العلم الطبيعي وصاحبها ينظر في الجسم المطلق واركان العالم وفي الجوهر والعرض وفي
الحركة والسكون وفي احوال السماوات والاشياء الفعلية والانفعالية ويتولد من هذا العلم النظر في احوال مراتب الموجودات
واقسام النفوس والامزجة وكمية الحواس وكيفية ادراكها المحسوسات ثم تؤدي للنظر الى علم الطب وهو علم الابدان
والعلل والادوية والمعالجات وما يتعلق به ومن فروعه علم الآثار العلوية وعلم المعادن ومعرفة خواص الاشياء وينتهي
الى علم صنعة الكيمياء وهو معالجة الاجساد المريضة في اجواف المعادن والمرتبة الثالثة وهي العليا وهو النظر في علم
الوجود ثم تقسيمه الى الواجب والممكن ثم النظر في الصانع وذاته وجميع صفاته وافعاله وامره وحكمه وقضائه
وترتيب ظهور الموجودات عنه ثم النظر في علم العلويات والجواهر المفردة والعقول المفارقة والنفوس الكاملة
ثم النظر في احوال الملائكة والشياطين وينتهي الى علم النبوات وامر المعجزات واحوال الكرامات والنظر في احوال
النفوس المقدسة وحال النوم واليقظة ومقامات الرؤيا ومن فروعه علم الطلسمات والنيرنجات وما يتعلق بها
ولهذه العلوم تفاصيل واغراض ومراتب يحتاج الى شرح جلي ببرهان بهي ولكن الاقتصار اولى اعلم ان العلم
العقلي مفرد بذاته ويتولد منه علم مركب يوجد فيه جميع احوال العلمين المفردين وذلك العلم المركب علم الصوفية وطريق احوالهم
فان لهم علم خاص بطريقة واضحة مجموعة من العلمين وعلمهم يشتمل على الحال والوقت والسماع والوجد والشوق والسكر
والصحو والاثبات والمحو والفقر والفناء والولاية والارادة والشيخ والمريد وما يتعلق باحوالهم مع الزوايد والاوصاف
والمقامات ونحن نتكلم في هذه العلوم الخاص الثلثة في كتاب ان شاء الله تعالى والآن ليس قصدنا الا تعديد العلوم واصنافها
في هذه الرسالة وقد احصيناها وعددناها على طريق الاختصار والايجاز ومن اراد الزيادة وشرح هذه العلوم فليرجع
الى مطالعة الكتب ولما انتهى الكلام في بيان تعديد اصناف العلوم فاعلم انت يقيناً ان كل فن من هذه الفنون وكل علم
من هذه العلوم يستدعي عدة شرائط لينتقش في نفوس الطالبين وبعد تعديد العلوم يجب عليك ان تعرف طرق
التحصيل فان لتحصيل العلم طرقاً معينة نحن نفصلها **فصل** اعلم ان العلم الانساني تحصل من طريقين احدهما التعلم
الانساني والثاني التعلم الرباني اما الطريق الاول فطريق معهود ومسلوك محسوس يقربه جميع العقلاء وهذا العلم يكون
على وجهين احدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكر والتفكر بالباطن بمنزلة
التعلم في الظاهر فان التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي والتفكر استفادة النفس من النفس الكلي والنفس
الكلي اشد تاثيراً واقوى تعليماً من جميع العلماء والعقلاء والعلوم مركوزة في اصل النفوس بالقوة كالبذرة في الارض
والجوهر في قعر البحر او في قلب المعدن والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء بالقوة الى الفعل والتعليم هو اخراجه من القوة
الى الفعل والتعليم هو اخراجه من القوة الى الفعل فنفس المتعلم تتشبه بنفس العلم وتتقرب اليه بالنسبة فالعالم
بالنسبة والافادة كالزارع والمتعلم بالاستفادة كالارض والعلم الذي هو بالقوة كالبذر والذي بالفعل كالنبات
واذا كملت نفس المتعلم تكون كالشجر المثمر او كالجوهر الخارج من قعر البحر واذا غلبت القوى البدنية على النفس يحتاج

المتعلم الى زيادة التعلم فى طول المدة وتحمل المشقة والتعب وطلب الفائدة واذا غلب نور العقل على اوصاف الحس
يستغنى الطالب بقليل الفكر عن كثرة التعلم فان نفس القابل تجد من الفوائد بتفكر ساعة ما لا تجد نفس الجاهل بتعليم سنة
فاذن بعض الناس يحصلون العلوم بالتعلم وبعضهم بالتفكر والتعلم يحتاج الى التفكر فان الانسان لا يقدر ان يتعلم جميع الاشياء
الجزئيات والكليات وجميع العادات بل يتعلم شيئاً ويستخرج بالتفكر شيئاً من العلوم شيئاً واكثر العلوم النظرية والصنائع
العملية استخرجها نفوس الحكماء بصفاء ذهنهم وقوة فكرهم وحدة حدسهم من غير زيادة تعليم وتحصيل ولولا ان يستخرج
بالتفكر شيئاً من معلومه الاول لكان يطول الامر على الناس ولما كانت تزول ظلمة الجهل عن القلوب لان النفس لا تقدر ان تتعلم
جميع مهماتها الجزئية والكلية بالتعلم بل بعضها بالتحصيل وبعضها تتعلم بالبصر كما جرى عادة الناس وفى فعال الامور المستحسنة وبعضها تستخرج من
ضميره بصفاء فكره وعلى هذا جرت عادة العلماء وتمهدت قواعد العلوم حتى ان المهندس لا يتعلم جميع ما يحتاج اليه فى طول عمره بل
يتعلم كليات علمه وموضوعاته ثم بعد ذلك يستخرج ويقيس وكذلك الطبيب لا يقدر ان يتعلم جزئيات ادواء الاشخاص وادويتهم بل
يتفكر فى معلوماته الكلية ويعالج كل شخص بحسب مزاجه وكذلك المنجم يتعلم كليات النجوم ثم يتفكر ويحكم الاحكام المختلفة وكذلك
الفقيه والاديب وهكذا فى بدايع الصنائع قواعد وضع آلة الضرب وهو العود بتفكره واخرى استخرج من الالة آلة اخرى وكذلك
جميع الصنائع البدنية والنفسانية اوائلها محصلة من التعلم والبواقى مستخرجة من التفكر واذا انفتح باب الفكر على النفس علمت
كيفية طريق التفكر وكيفية الرجوع بالحدس الى المطلوب فينشرح قلبه وتنفتح بصيرته ويخرج ما فى نفسه بالقوة الى الفعل من غير
زيادة طلب وطول تعب الطريق الثانى وهو التعليم الربانى وذلك على وجهين الاول القاء الوحى وهو ان النفس اذا
كملت بذاتها يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والامل وينفصل نظرها عن شهوات الدنيا وينقطع نسبها عن الامانى
الفانية وتقبل بوجهها على باريها ومنشيها وتتمسك بجود مبدعها وتعتمد على افادته وفيض نوره والله تعالى بحسن عنايته يقبل على
تلك النفس اقبالاً كلياً وينظر اليها نظراً الهياً ويتخذ منها لوحاً ومن النفس الكلى قلماً وينتقش فيها جميع علومه ويصير العقل الكلى
كالمعلم والنفس القدسى كالمتعلم فيحصل جميع العلوم لتلك النفس وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر ومصداق
هذا قول الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم وعلمك ما لم تكن تعلم الاية فعلم الانبياء اشرف مرتبة من جميع علوم الخلايق
لان محصوله عن الله تعالى بلا واسطة ووسيلة وبيان هذه يوجد فى قصة آدم عليه السلام والملائكة فانهم تعلموا طول عمرهم
وحصلوا بفنون الطرق كثير العلوم حتى صاروا اعلم المخلوقات واعرف الموجودات وآدم عليه السلام لما جاء ما كان عالماً
لانه ما تعلم وما رأى معلماً فتفاخرت الملائكة عليه وتجبروا وتكبروا وقالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك ونعلم حقايق الاشياء كلها
فرجع آدم عليه السلام الى باب خالقه واخرج قلبه عن جملة المكونات واقبل بالاستعانة على الرب تعالى فعلمه الاسماء
ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئونى باسماء هؤلاء فصغر حالهم عند آدم عليه السلام وقل علمهم وكسرت سفينة جبروتهم فغرقوا فى
بحر العجز فقالوا لا علم لنا الا ما علمتنا فقال تعالى يا آدم انبئهم باسمائهم فانبأهم آدم عن مكنونات العلم ومستترات الامر
فتقرر الامر عند العقلاء ان العلم الغيبى المتولد عن الوحى ارث الانبياء وحق الرسل اغلق الله تعالى باب الوحى من عهد
سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فكان رسول الله وخاتم النبيين وكان اعلم الناس وافصح العرب والعجم وكان يقول
ادبنى ربى فاحسن تاديبى وقال لقومه انا اعلمكم واخشاكم من الله تعالى وانما كان علمه اكمل واشرف واقوى لانه حصل
عن التعليم الربانى وما اشتغل قط بالتعلم والتعليم الانسانى فقال تعالى علمه شديد القوى الوجه الثانى هو الالهام

والالهام

والالهام تنبه النفس الكلى للنفس الجزئى الانسانى على قدر صفائه وقبوله وقوته واستعداده والالهام اثر الوحى فان الوحى
هو تصريح الامر الغيبى والالهام تعريضه والعلم الحاصل عن الوحى يسمى علماً نبوياً والذى يحصل عن الالهام يسمى علماً لدنياً
والعلم اللدنى هو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس والبارى تعالى وانما هو كالضوء فى سراج الغيب يقع على قلب
صاف فارغ لطيف وذلك ان العلوم كلها حاصلة معلومة فى جوهر النفس الكلى الاولى الذى هو من الجواهر المفارقة
الاولية المختصة الى العقل الاول كنسبة حواء الى آدم عليه السلام وقد تبين ان العقل الكلى اشرف واكمل واقوى واقرب الى الله
تعالى من النفس الكلى والنفس الكلى اشرف واعز والطف من سائر المخلوقات فمن افاضة العقل الكلى يتولد الوحى ومن
اشراق النفس الكلى يتولد الالهام فالوحى حلية الانبياء والالهام زينة الاولياء فكما ان النفس دون العقل فالولى دون
النبى فكذلك الالهام دون الوحى فهو ضعيف بنسبة الوحى قوى باضافة الرؤيا والعلم علم الانبياء والاولياء فاما علم
الوحى خاص بالرسل موقوف عليهم كما كان لآدم وابراهيم وموسى ومحمد نبينا صلوات الله عليهم اجمعين وغيرهم من الرسل
والفرق بين الرسالة والنبوة هو قبول النفس القدسى حقايق المعلومات والمعقولات من جوهر العقل الاول والرسالة تبليغ
تلك المعلومات والمعقولات الى المستفيدين والتابعين وربما يتفق القبول لنفس من النفوس ولا يتأتى لها التبليغ لعذر
من الاعذار وسبب من الاسباب والعلم اللدنى يكون لاهل النبوة والولاية كما كان للخضر حيث اخبر الله تعالى عنه فقال وعلمناه
من لدنا علماً وقال امير المؤمنين على بن ابى طالب رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ادخل لسانه فى فمى فانفتح
فى قلبى الف باب من العلم مع كل باب الف باب وقال لو ثنيت لى وسادة وجلست عليها لحكمت لاهل التورات
بتوراتهم ولاهل الانجيل بانجيلهم ولاهل القرآن بقرآنهم وهذه المرتبة لا تنال بمجرد التعلم الانسانى بل يتمكن المرء فى هذه
المرتبة بقوة العلم اللدنى وقال على رضى الله عنه ايضاً يحكى عن عهد موسى عليه السلام ان شرح كتابه اربعين حملاً فلو يأذن
الله تعالى لاشرع فى شرح معانى الفاتحة الف حتى يبلغ مثل ذلك يعنى اربعين وقراً وهذه الكثرة والسعة والانفتاح
فى العلم لا يكون الا لدنياً الهياً سماوياً فاذا اراد الله تعالى بعبد خيراً رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس الذى هو اللوح
فتظهر فيها اسرار بعض المكونات وتنتقش فيها معانى تلك المكونات فتعبر النفس عنها كما يشاء الى من يشاء من عباده
وحقيقة الحكمة تنال من العلم اللدنى وما لم تبلغ النفس هذه الرتبة لا يكون حكيماً لان الحكمة من مواهب الله تعالى ومن يؤت
الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً وما يذكر الا اولوا الالباب وهو ان الواصلين الى مرتبة العلم اللدنى المستغنون عن كثرة التحصيل
وتعب التعلم فيتعلمون قليلاً ويعلمون كثيراً ويتعبون يسيراً ويستريحون طويلاً واعلم ان الوحى اذا انقطع وباب الرسالة
اذا انسد استغنى الناس عن الرسل واظهار الدعوة بعد تصحيح الحجة وتكميل الدين كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم
الاية وليس من الحكمة اظهار زيادة الفائدة من غير حاجة فاما باب الالهام فلا ينسد ومدد نور النفس الكلى لا ينقطع لدوام
ضرورة النفوس وحاجتها الى تجديد وتاكيد وتذكير وكما ان الناس استغنوا عن الرسالة والدعوة احتاجوا الى التذكير
والتنبيه لاستغراقهم فى هذه الوساوس وانهماكهم فى هذه الشهوات والله تعالى اغلق باب الوحى وهداية العباد وفتح
باب الالهام رحمة وهيأ الامور ورتب المراتب ليعلموا ان الله تعالى لطيف بعباده يرزق من يشاء بغير حساب
فصل اعلم ان العلوم مركوزة فى جميع النفوس الانسانية وكلها قابلة لجميع العلوم وانما يفوت نفساً من النفوس حظها
منه بسبب طارئ وعرض عارض يطرأ عليها من خارج كما قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم خلق الانسان حنفاء

فاحتالتهم الشياطين وقال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام الحديث فالنفس الناطقة
الانسانية اهل لاشراق النفس الكلي عليها ومستعدة لقبول الصور المعقولة عنها بقوة طهارتها الاصلية وصفاتها
الاولية ولكن يمرض بعضها في هذه الدنيا ويمنع عن ادراك الحقايق بامراض مختلفة واعراض شتى ويبقى بعضها على
الصحة الاصلية بلا مرض وفساد وتقبل ابداً ما دامت حية فالنفوس الصحيحة هي النفوس النبوية القابلة للوحي والتاييد
القادرة على اظهار المعجزات والتصرف في عالم الكون والفساد فان تلك النفوس باقية على الصحة الاصلية وما تغيرت
امزجتها لفساد الامراض وعلل الاعراض وصار الانبياء اطباء النفوس الى صحة الفطرة النفوس المريضة في هذه الدنيا
الدنية فصاروا على مراتبهم بعضهم تاثر بمرض المنزل تاثراً ضعيفاً وبداء غمام النسيان في خواطرهم فيشتغلون بالتعلم ويطلبون
الصحة الاصلية فيشفى مرضهم بادنى معالجة ويتقشع غمام نسيانهم وبعضهم يتعلمون طول عمرهم ويشتغلون بالتحصيل
والتصحيح جميع ايامهم ولا يفهمون شيئاً لفساد امزجتهم لان المزاج اذا فسد لا يقبل العلاج وبعضهم يتذكرون وينسون
ويرتاضون ويزيلون الغشهم ويجدون نوراً قليلاً واشراقاً ضعيفاً وهذا التفاوت انما ظهر من اقبال النفوس على الدنيا
واستوائها بحسب قوتها وضعفها كالصحيح اذا مرض والمريض اذا صح وهذه العقدة اذا انحلت تقرّ النفوس بوجود العلم اللدني
وتعلم انها كانت عالمة في اول الفطرة صافية في ابداع الاختراع وانما جهلت لانها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف
والاقامة في هذا المنزل الكدر والمحل المظلم وانها لا تطلب بالتعلم ايجاد العلم المعدوم ولا ابداع العقل المفقود بل فاتها العلم
الاصلي الغريزي كالطريان المرض والمرض هو اقبالها على تربية الجسد وتمهيد قاعدته ونظم اساسه والاب المشفق
لولده اذا اقبل على رعاية الولد واشتغل بمهماته ينسى جميع الامور ويكتفي بامر واحد وهو امر الولد والنفس لشدة شغفها
وشغفتها اقبلت على هذا الهيكل واشتغلت بحمايته ورعايته والاهتمام بمصالحه واستغرقت في بحر الطبيعة بسلب
ضعفها وجزئيتها فاحتاجت في اثناء العمر الى التعلم طلباً لتذكار ما قد نسيت وطمعاً بوجدان ما قد فقدت وليس التعلم
الا رجوع النفس الى جوهرها واخراج ما في ضميرها الى الفعل طلباً لتكميل ذاتها ونيل سعادتها واذا كانت النفس ضعيفة
لا تهتدي الى حقيقة جوهرها بما تتمسك وتعتصم بمعلم مشفق عالم كامل وتستغيث اليه ليعينها على الطلب لمرادها ومأمولها
كالمريض الذي يكون جاهلاً بمعالجته ويعلم ان الصحة شريفة مطلوبة فيرجع الى الطبيب مشفق ويعرض حاله عليه ويداوي الطبيب
بمعالجته ويزيل عنه مرضه وقد رأينا عالماً يمرض بمرض خاص كالراس والصدر فتعوض نفسه عن جميع العلوم ويبقى بلا علم ويبقى جاهلاً
ويلتبس ويستتر في حافظته وذاكرته جميع ما حصل في سابق عمره وماضي ايامه فاذا صح وعاد الشفاء اليه زال النسيان
عنه وترجع النفس الى معلوماتها فتتذكر ما نسيت في ايام المرض فعلمنا ان العلوم ما فنيت انما نسيت وفرق بين المحو
والنسيان فان المحو فناء النقوش والرسوم والنسيان التباس النقوش فيكون كالغمام او السحاب الساتر لنور
الشمس من ابصار الناظرين كالغروب الذي هو انتقال الشمس من فوق الارض الى اسفل فاشتغال النفس بالتعلم هو
ازالة المرض العارض عن جوهر النفس لتعود الى ما علمت في اول الفطرة وحصلت في بداية الطهارة فاذا عرفت السبب
في مراد التعلم وحقيقة النفس وجوهرها فاعلم ان النفوس المريضة تحتاج الى التعلم وانفاق العمر في تحصيل العلوم فاما
النفس الذي يخف مرضها ويكون علتها ضعيفة ويستريح قريباً وغمامها رقيقاً ومزاجها صحيحاً لا يحتاج الى زيادة تعلم
وطول تعب بل يكفيها تفكر لانها ترجع بالتفكر الى اصلها وتقبل على بدايتها وحقيقتها وتطلع على مخفياتها فيخرج ما فيها بالقوة

الى

الى الفعل ويصير ما هو مركوز فيها جلية ويتم امرها ويكمل شانها وتعلم اكثر الاشياء في اقل الايام وتعبر عن المعلوم
بما حسن النظام فيصير عالماً كاملاً متكلماً يستغني باقبال على النفس الكلي ويفيض الاستقبال على النفس الجزئية
ويتشبه بالعشق الى الاصل ويقطع عرق الحب واصل الحقد ويعرض عن فضول الدنيا وزخارفها والى وصلت الى
هذه الرتبة فقد علمت ونجت وفازت وهذا هو المطلوب لجميع الناس **فصل** اعلم ان العلم اللدني
هو سريان نور الالهام يكون بعد التسوية كما قال الله تعالى ونفس وما سويها وهذا الوجوه يكون بثلاثة اوجه احدها
تحصيل جميع العلوم واخذ الحظ الاوفر من اكثرها والثاني الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة فان النبي صلى الله
عليه وسلم اشار الى هذه الحقيقة فقال من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم وقال صلى الله تعالى عليه وسلم من
اخلص لله تعالى اربعين صباحاً اظهر الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه والثالث التفكر فان النفس اذا
تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر في معلوماتها بشرط التفكر ينفتح عليها باب الغيب كالتاجر الذي يتصرف في ماله بشرط
ينفتح عليه ابواب الربح فان سلك طريق الخطاء يقع في مهالك الخسران فالمتفكر اذا سلك من عالم الغيب
في قلبه فيصير عالماً كاملاً عاقلاً ملهماً مؤيداً كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم تفكر ساعة خير من عبادة ستين
سنة وشرايط التفكر نحصرها ان شاء الله تعالى في رسالة اخرى اذ بيان التفكر وكيفيته وحقيقته امر مهم
يحتاج الى زيادة شرح بتيسير عون الله تعالى والان نختم هذه الرسالة فان في هذه الكلمات كفاية لاهلها
ومن لم يجعل الله نوراً فما له من نور والله ولي المؤمنين وعليه التكلان وصلى الله على سيدنا محمد واله
وصحبه اجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم تمت الرسالة اللدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

جواهر حمد وثنا نثار بارگاه حضرت علام الغيوب كه بمقتضاى وان من شئ الا عندنا خزائنه حقايق اسمائى را كه
در مرتبهٔ غيب الهويه بحكم كمون وحدت صرف واجمال محض در ذات بحت مستهلك ومندرج بودند ودر مرتبهٔ
احديت كه محض تنزيه وتقديس است العين والاثر در مرتبهٔ واحديت كه حقيقت آدميت است
بر منصهٔ ظهور علمى بطريق تفصيل جلوه داد وبرطبق قابليت حكم هر يك از اعيان ثابته را بفيض اقدس وعنايت
ازلى تعيين فرمود ومجارى اطوار هر يك از ذوات ترتيب نمود ولوح محفوظ قضا در كنار متعلمان سبحانك لا علم
لنا الا ما علمتنا نهاد ودر نشئهٔ عنصرى نفس انسانى را بواسطهٔ تقطيعات حرفى صورت اعيان ثابته كردانيد
با اينجا نكه نفس رحمانى بسبب قابليات اسمائى سمت تعدد پذيرفت نفس انسانى نيز از قبل
مخارج مختلفه واعداد برآن تركيبات متعدد تكثر يافت ودرود بر حضرت كاملى كه كلام اكمل از سماء سحر
ذاتى بر قلب قابل آن حضرت نزول كرد وبجوامع الكلم فتح مغاليق حقايق كلام الهى نمود وبر آل واصحاب او كه واقفان
آيات بينات قرآنى وعارفان رموز معجزاتى بودند **وبعد** چون صيت فضيلت پرور كه وعدالت گسترى پادشاه جهان
پناه سلطان گردون اشتباه وارث ملك كيان نقاوهٔ سلاطين زمان سليمان آصف نشان تاج بخش
گوهرفشان ماحى آثار ظلم وعناد حامى كافهٔ بلاد وكافهٔ عباد مالك رقاب اهل بياض وسواد آنكه بنور معدلت

درافتش سواد هندستان چون سواد حدقه بینا روشن است و از فیض مکرمت دعا لطفش فضای جهان چون
صحن سرابستان ارم گلشن ظل الله الوارف وفیضه الذارف ولطفه الشامل وفضله الکامل سلطان غیاث
الملة والسلطنة والدولة والدنیا والدین غیاث شاه در بسیط زمین اغصان شمال وصبا و هدو دش جناح
و ما است والسنه افاضل زمان وامائل دوران بشکر ایادی وعوارف آنحضرت چون دستی مولاء ساکنان اقطار
در بهر دیار شاملست وناطق شعر الناس اکیس من ان یمدحوا رجلاً ما لم یروا عنده آثار احسان مؤلف این رساله الفقیر
الی عفو ربه الحقیقی جلال الدین محمد بن اسعد الصدیقی مدتها سیر ضمیر وتحرخاطر کسیر بود که بتحفه روحانی سلسله مواظبت
با این دولت عالی سلیمان مکانی قرنها الله بالخلود مدی الایام واللیالی ماتلی المثانی تحریک نماید چه بحکم هم القوم لا
یشقی بهم جلیسهم اتصال وارتباط با اهل دول وسعادات منتج فواید صوریه ومعنویست چنانکه واقفان اسرار ارتباط
موجودات ودقایق نسبی میان مکونات دانند وازصفحه آفاق وانفس خوانند بنابر علایق روزگار وعوایق ادوار چهره
این امنیت در حجاب تسویف وتعویق محتجب بود والامور مرهونة باوقاتها تا درین فرصت برادر جانی بل فرزند
روحانی قرة عیون السادة الکبار خلدة الکبار الائمة الاطهار قدوة افاضل الزمان صفوة اماثل الدوران جمال غره
نباهت وجلال نور حدقه سعادت واقبال المختص بلطایف صنع الله جمال الملة والسیادة والدین نصر الله
ادام الله تعالی میامن سیادته وسعادته که علاقه این فقیر کسیر با ایشان تالی علاقه روح ببدن وثانی رابطه غریب
بوطن تواند بود از دربار فضل وافضال آنحضرت عطفت عنان بصوب وطن مالوف فرمود وذکر مفاخر ونشر مآثر
آن خاندان عظیم الشان ودودمان رفیع المکان که لمناب دولت واقبال شان با دتا دتا خلود مؤید باد ومبانی
رفعت سلطنت وکامکاری وشوکت وجهان داری تا قیام قیامت مخلد ومؤبد چندان نمود که عزیمت مکنون وداعیه
مکنون را بزور وغلبه هرچه تمامتر حاصل شد ودرین ولا که جناب مشار الیه بحکم آنکه بسوی کل خود باشد هیئة جنبش
اجزا دیگر باره اعوام آن حرم جلال که محط رحال اهل فضل وکمال است داشته هرچند علایق صوریه چندان بود که
توجه لایق نمودن ومخزونات خاطر را فراهم آوردن بواجبی متیسر نشود فاما بمقتضای ما لا یدرک کله لا یترک کله خواست که
صحبت شریف ایشان از عرضه که تا آن وسیله این فقیر خود را بذیل عاطفت حضرت مرتبط تواند گردانید خالی باشد
وچون از حلاوی مدایح آن حضرت که از افواه والسنه عامه وخاصه مسموع شده خصوصا از جناب سیادت مآب
چنین معلوم شد که هیچ تحفه در حضرت عالی که مدرک سعادت ومآلی است اوقع از معارف یقینی واسرار آیات
وبینات حرفی وخواص محالی آنکه از وصمت فتور وشوه وهن وقصور مبرا ومعرا است نیست بدین رساله
معنویه بتحفه روحانی بعضی از احکام وخواص حروف چنانکه از اساطین حکما واکابر اولیا رسیده مرقوم رقم ارتجال
میشود وبر سبیل اتحاف لملاحظه انظار التفات آنحضرت سلطانی وسلیمان حکانی میکرداند بعین در نظر عالی منزلتی لایق
از قبول خواهد یافت ان شاء الله تعالی وهو خیر من اعان وچون مناسب عموم جود وشمول احسان حضرت سلطانی
چنان نمود که فیض این رساله که بمیامن دولت آنحضرت از مکمن غیب بمنصه شهود آمده طوایف متابعان از اشاملی
باشد لاجرم بلغت فارسی که بکمال حلاوت ولطافت موسوم است اتفاق افتاد تا هر یک از مستحقان بقدر استعداد
خویش از آن نصیبی یابند بیت شکر شکن شوند همه طوطیان هند زین قند فارسی که به بنگاله میرود ومضمون این

مؤلفه صفا

این رساله در مقدمه وچند فصل وخاتمه سمت ادا یافته مووض نظر عالی حضرت سلیمانی میگردد ودرین معنی قصه
اتحاف نمله بسلیمان واعتذار او که مشهور است نصب العین میدارد بیت جز پای ملخ نزد سلیمان چه برد مور من عور
ضعیفم تو سلیمان معانی التوفیق من الله لانعبد ولا نستعین الا ایاه مقدمه در ذکر بعضی از احوال این فن معلوم میشود که
اصول این علم از اساطین حکما مثل فیثاغورس وبلیناس وافلاطون وارسطالیس منقول است وایشان از مشکوة
نبوت انبیاء سابق نموده اند چه فیثاغورس بمیامن هدایت حضرت سلیمان صلوات الله علی نبینا وعلیه بتشریف وآتیناه
الحکمة وفصل الخطاب مشرف بود اصول اعداد که وفق است تعلیم نمود ودر سلک تدوین درآورد واین فن را
بعرف یونانیان ارثماطیقی گویند واز دیگر حکما سخنان در حروف ومجالی آن منقولست واز ارسطالیس در طبایع حروف
وارتباط ایشان بروح فلکی ودرجات آن مقاله مفردی است موسوم بکتاب اصطکاکات وبطریق رمز وایما نموده که هر حرفی
از اصطکاکات کوکبی بدرجه معین از برج معین حادث شده ودیگر حکما حروف بیت وهشت گانه را باعتبار بیت
وهشت گانه نسبت داده اند چنانچه بتفصیل خواهد آمد وچون نوبت بدولت محمدی وملت احمدی علیه افضل الصلوات
رسیده بمقتضای اوتیت جوامع الکلم خلاصه مجموع اسرار انبیاء وحکماء سابق در کتاب اعجاز انتساب منزل بر آن حضرت
بحکم انا مدینة العلم وعلی بابها بحضرت ولایتپناه فاتح اقفال خزاین الحکمة المحمدیة خاتم الخلافة والولایة المقیدة النبویة رسیده
وجفر جامع تالیف نمودند وبعد از هفتاد سال از امام جعفر صادق علی آبائه الکرام وآله وعلیه السلام شعب وتفاصیل آن
عیان شد چنانچه اسم شریف شان مشعر است بظهور جفر وتاریخ ظهورش عند من یعرف لسان الرمز والایماء وبیان
العقد والاحصاء وبعد از آن در علماء اهل بیت بود تا بدیگر اولیاء امه رسید مثل خاتم الولایة المقیدة المحمدیة شیخ محی الدین
عربی وقطب الاقطاب والافراد شیخ سعد الدین حموی وشیخ ابو العباس بونی وشیخ ابو الحسن شاذلی ودیگر مشایخ
مغاربه واگرچه هر یک را طریقی خاص است اما همه را در اسرار احکام وخواص حروف سخنان فرموده اند ومستفیدان از
از نوال افضال محظوظ گردانیده ودرین قرن که عصر تالیف این رساله قریب است نشئه جامعه حضرت سیادت پناه
مظهر النوائب سید حسین اخلاطی قدس الله سره مدرک اصول وفروع این علم بوده اند وچون اشرف والطف محالی
آنست که نسبت با دیگر مجالی بمنزله روح است لطافت زمان ودقت استعداد اهل آن چنان اقتضا نمود که
معظم بحث وفحص آن از آن محل باشد ودرین مختصر نمودار از اکثر آن خواهد بود باب اول در کلام طبایع بسایط
حروف وتقسیمات آن اصحاب این فن گفته اند که مخارج بیت وهشت گانه حروف بجذاء بیت وهشت
گانه منازل قمر است وهمچنانکه حلول قمر در هر یک از منازل وسیله ظهور اثری از آثار قدرت کامله الهی در عالم
کون وفساد میشود همچنین حقیقت حرف که در موطن روح که محتد قدس وجمعیت است از الالتباس مبرا است
در بدایع مخارج بصور حروف مختلفه برمی آیند وبر هر یکی از آن خاصیتی مناسب آن مترتب میگردد وهمچنانکه از منازل
قمر چهارده منزل فوق الارض است وظاهر نیز از حروف چهارده حرف منقوط است بمنزله ظاهر وچهارده غیر منقوط بمنزله خفی
وایضاً چهارده حرف در لام تعریف مدغم ومخفی میشود وآن اینست ت ث د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ل
ن وچهارده غیر مدغم وآن بواقیست تنبیه در کتاب اصطکاکات از ارسطالیس برین وجه نقل مینماید که اول
کوکبی که بزحمی از بروج فلکی مرور کرده مریخ بود که باول درجه حمل مرور کرد واز اصطکاکات ایشان الف متولد شد

و همچنین حدوث هر حرفی را متعلق و منوط ساخته بمرور کوکبی بجزوی معین از فلک چنانچه در آن کتاب مسطور
است و همانا واقفان امور رسمی و مصطلحات وهمی که محبوس سان مطموره اصطلاحات اند بسبب
این سخن بسخافت کنند چه حدوث که باصطلاح ایشان کیفیتی است مخصوص عارض صوت بسبب
اعتماد بر مخارج از مرور اجرام کواکب بر درجات فلکی محال است چه حدوث صوت معلول تموج هواست که بسبب
قرع یا قلع حاصل شود و انتفاء این اسباب در فلکیات مقرر فاما متفطن لبیب داند که مدار سخنان
اساطین حکمت و قدمای ایشان خصوصا در اسرار و نوامیس بر رمز و ایماست چنانچه سابقا ایمائی باین معنی
رفت و غرض ایشان آنست که عرایس حقایق آن در حجاب تواری از دیده نامحرمان محتجب باشد چه
صاحب نظران دیده باز که سبل تقلید باصره بصیرت ایشان را نپوشانیده خود امثال این حجاب مانع نظر
ایشان نمی شود و چون پرتو علوم ایشان از مشکوة نبوت بوده درین معنی اقتدا بانبیاء علیهم السلام نموده اند که
حقایق معانی را در ملابس صور جلوه داده اند تا بقدر الوسع ملاحظه جانبی الکتم و الکشف کرده باشند چنانچه
مقتضی صفت جلال و جمال ازلیست **نظم** بر جمال دلبر ما نور حرمت شد حجاب ما زان تجلی در نقاب لن ترانی
میکند ما گشت پیدا در دل اسعد خیال یار و او ما با جمالش روز و شب عیش نهانی میکند ما و آنچه بحسب
اقتضاء وقت رخصت اشارتی اجمالی بآن می باید آنست که حقایق حروف در ذات خود صور علمی حق
اند چنانچه در مفتتح این رساله ایمائی بمودم خفی و جلی برزخی بآن واقع شد و باعتبار تعلق ارادت بتوجیه و القاء آن
بمخاطبی مقدر یا محقق از علم مختاری گردد و لهذا در عبارات ائمه کشف و تحقیق که ورثه خاصه حضرت خاتم النبیین اند
صلی الله علیه و سلم این معنی شایع است که تولد کلام از مقارعتی معنویست که میان صفت علم و قدرت واقع میشود
و شکی نیست که هر جایی که قدرت را دخلی باشد ارادت را مدخل خواهد بود چه تاثیر قدرت بر وفق ارادت است و لهذا
گاه بجای قدرت ذکر ارادت میکنند و بحقیقت هر سه را مدخل است و میتواند بود که علم و قدرت را بمنزله جسمین
متقاربین متقارعین گردانند و ارادت بمنزله مقارعت چه ارادت رابطه است بینهما همچنانکه مقارعت رابطه است
بین الجسمین ربطی که مقتضی حدوث صوت است و کمال رحمت الهی بحکم و بالحق انزلناه و بالحق نزل اقتضا چنان نمود که
این صور علمی از سماء محو ذاتی در مجال ثلثه صوتی و کتابی و لسانی تنزل نموده بر سمع و بصر و قلب انسانی ظاهر گردد و با وجود
این تنزلات و ظهور در ملابس حدوث همچنان حقیقت قدسی شعارش در ذات خود از آلایش رجس هیولانی
مبرا و محفوظ باشد چنانچه از فحوای انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون مستفاد میشود و بحقیقت این معنی نظیر
تشبیه در عین تنزیه است که مقام کمل محققین و اولیاء راسخین است و ازینجاست که در کتب عقاید اسلامیه که
عموم امت مکلفند باعتقاد بآن مسطور است القرآن کلام الله غیر مخلوق و هو متلو بالالسنة مکتوب فی المصاحف
محفوظ فی الصدور و ان کانت القراة و الکتابة و الحفظ حادثة چون این مقدمه تمهید یافت گوییم چون حقیقت هر
حرفی صورت علمی است و صور علمیه عبارت اند از اسماء الهی را مظهریست از اجرام فلکی و عنصری که اختصاص تام
بآن دارد پس تواند بود که هر حرفی باین طریق متعلق باشد بکوکبی معین و درجه معین و برجی معین چنانچه هر گاه که
آن کوکب بآن درجه رسید اگر عملی از اعمال متعلقه بآن حرف بشرایط متحقق شود آثار مطلوبه از آن بظهور آید و ازین

معنی

وازین معنی تعبیر بحدوث آن حرف از اصطکاکات باآن حرف فلکی کرده اند مثلا گفتیم مریخ باول درجه حمل مرور کرد و از
اصطکاکات ایشان الف حاصل شد یعنی مدبر و مظهر آثار این حرف این کوکب است در این درجه پس هر گاه مریخ باول
درجه حمل رسد اعمال متعلقه بالف مناسب باشد و علی هذا القیاس فی البواقی **بیت** تلقین و درس اهل نظر یک اشارتست
گفتم کنایتی و مکرر نمی کنم و چون قدمای حکماء باسلوب رمز و ایما سخنی می رانده اند و هر کسی را مکنت فهم آن نیست ازین
جهت اکثر متأخران بانکار سخنان ایشان اشتغال نموده اند و باقی حمل آن بر ظاهر کرده و بتقلید آنرا قبول نموده و باین
واسطه بسی از تحقیقات ایشان مطموس شده ازین قبیل است آنکه فیثاغورس گفته که من اصول موسیقی را از اصوات
اصطکاکات فلکی اخذ کرده ام و گفته که آن اصوات نغمات لذیذه اند که هیچ نغمه در لذت بآن نمی رسد و متأخران آنرا بظاهر
خود حمل کرده اند و بعد از آن هر دو فرقه متشعب شده بعضی گفته اند که سبب حدوث صوت منحصر در تموج هوا نیست بلکه
می تواند که باسباب دیگر حادث میشود و بعضی دیگر برد این سخن مشغول شده اند و در مرآة خاطر فاتر چنان می نماید که هر
دو فرقه از مقصود دور افتاده اند چه تواند بود که مقصود او آن باشد که موسیقی را که عبارتست از رعایت نسب ملایمه
میان اصوات از نسب حرکات فلکی و اوضاع ایشان فرا گرفته ام چه هر آینه نسبتی که میان آن حرکات است و اشرف نسب است
جهت رشح خیرات مستمره که از جمله آن حدوث نفوس انسانیست اول بآن حرکات و نسب ایشان منوط و مربوط است که
پس اگر آن نسب را نقل باصوات و نغمات کند هر آینه در نفس تأثیر تمام نماید و تحقیق این معنی بر وجهی ابسط ازین در لوامع
الاشراق فی مکارم الاخلاق نموده ام اگر کسی را ذوق اطلاع بر آن باشد بآن کتاب رجوع کند **تتمة الفصل** هر یک از حروف
بیست و هشتگانه را بترتیب ابجد بیکی از منازل بیست و هشتگانه را از شرطین و بطین تا آخر بترتیب نسبت داده اند
و طبیعت هر حرفی را مشاکل طبیعت آن منزل دانسته پس چون قمر یا آن کوکب که مناسب آن منزلست در آن
منزل باشد اعمال متعلقه بآن حرف مناسب باشد مثلا چون قمر در شرطین باشد باعمال متعلقه بآن نافع باشد و آن
اعمال بقول بعضی تألیف و محبت است و بقول بعضی عداوت و تحقیق این معنی آنکه بحسب اوضاع مقارنه مختلف شود
و همچنانکه در تقسیم منازل بر بروج حصه هر برجی دو منزل و ثلثی میشود حصه هر برجی نیز از حروف دو حرف و ثلثی شود برین
طریق الحمل شرطین بطین و ثلث الثریا ا ب ثلث ج الثور ثلثا الثریا الدبران و ثلثا الهقعه ثلثا ج د ثلثا ه الجوزا ثلث
الهقعه الهنعه الذراع ثلث ه و ز السرطان نثره طرفه ثلث الجبهه ح ط ثلث ی الاسد ثلثا الجبهه زبره ثلثا صرفه
ثلثا ی ک ثلثا ل السنبله ثلث صرفه عوا سماک ثلث ل م ن المیزان غفر زبانا ثلث اکلیل س ع ثلث ف
العقرب ثلثا اکلیل القلب ثلث الشوله ثلثا ف ص ثلثا ق القوس ثلث الشوله النعایم البلده ثلث ق ر ش الجدی
الذابح البلع ثلث سعد السعود ت ث ثلث خ الدلو ثلثا سعد السعود الاخبیه ثلثا المقدم ثلثا خ ذ ثلثا ض الحوت
ثلث المقدم و المؤخر و الرشا ثلث ض ظ غ و از جمله این حروف ابجد مشترک است میان دو برج طبیعت او مرکب از طبیعت
آن دو برج باشد اما در تلفظ و کتابت تمام باشد چه تقسیم آن بحسب لفظ و کتابت آن متعذر است و حروف را
تقسیمی دیگر کرده اند باعتبار نسبت بعناصر اول حروف ناری و آن اینست ا ه ط م ف ش ذ و اعراب ایشان فتحه است
و طبیعت ایشان حار یابس دوم حروف هوایی و آن هم اینست ب و ی ن ص ت ض و اعراب ایشان ضمه است و طبیعت
حار و رطب سیوم حروف مائی که اینست ج ز ک س ق ث ظ و اعراب ایشان کسره است چهارم حروف ارضی که د ح ل ع ر خ غ است اعراب

ایشان جزم است لیکن از برای تیسیر نطق بآن اول وثالث وخامس وسادس را مکسور نگاه دارند پس هر یک ازین
حروف را عملی است مشاکل طبیعت خود مثلا اگر حروف ناریه را با اعراب آن بسیار خوانند یا بر چوب بر قدحی زجاجی
یا صینی نویسند بمشک وزعفران وگلاب در روز یکشنبه یا سه شنبه نزد طلوع شمس و بشویند و بیاشامند امراض بلغمیه را
دفع کند وتقویت حفظ نماید ومداومت حروف هوائیه بجوب وکتابت آن غیر موب وگلاب برکاسهٔ نظیف در روز
پنجشنبه یا روز جمعه وقت طلوع شمس وبعد از آن شستن وآشامیدن مزیل امراض سودائیه ووهم وخوف باشد وتقویت
اعصاب ودماغ کند وحروف مائی وارضی برین قیاس دافع امراض مضادهٔ طبیعت خویش باشد ودر اعمال حفظ صحت
ودفع امراض وغضب وتسلیط امراض وغضب وازالهٔ وهم وتسلیط آن وتسکین رعب وتسلیط آن همین قانون نگاه باید
داشت ورصد اوضاع ملائمه باید کرد مثلا طلوع عقرب با حمل در تسلیط حرارت وامور منسوبه بآن وبالجمله بروج ناریه وکواکب که
بران طبیعت باشند ودر ضد طائفهٔ از اهل این فن مثل شیخ ابو العباس بونی چنین نموده اند که اعمال بسایط حروف منوط
بر اعمال فلکی نیست این معنی اگر باشد در بعضی اعمال تواند بود وبهر حال شکی نیست که رعایت اوضاع را مدخلی تمام است واهل التجربة
اختلاف آثار آن بی اختلاف اوضاع معلوم است وشاهد **فصل** در بعض خواص حروف موهوم چنانچه در کتب اهل این فن
یافته شده حرف الف گفته اند برای تألیف ودل گرمی در وقت طلوع درجهٔ اول حمل بر تختهٔ اسرب هفت الف بنویسند
وبعود بخور کنند ودر نشیب آتش دفن کنند واین هم گفته اند که اگر هزار الف در همان وقت یا در وقت طلوع عطارد مسعود
بنویسند وبگردن بیاویزند چنانچه محاذی سینه باشد صاحب آن ذکا وفطنت تمام حاصل شود حرف با برای عقد اعمال سابق است
در وقت طلوع شانزدهم دقیقه از دهم درجهٔ دلو بر پوست خر نویسند وبکندر بخور کنند حرف ج عقد اللسان را در وقت طلوع
سیوم درجهٔ سنبله بر کاغذ دائره بکشند وهفتده ج بر محیط آن بنویسند ویکی بر مرکز وبکمون بخور کنند ودائره را در موم کنند
ودر زیر خاک کنند حرف د هم در ضد اعمال الف راست در وقت طلوع چهارم درجهٔ جوزا نه د بر آبگینهٔ سفید نویسند ودر
ممر باد بیاویزند وبه اشنه بخور کنند حرف الهاء محبت راست در وقت طلوع پنجم درجهٔ ثور شش حرف ها بر پوست آهو
نویسند وبا هفت دانه فلفل وشکر در پیچد ودر موم گیرند ودر آستانهٔ مطلوب دفن کنند وبعنبر بخور کنند حرف الواو هم
محبت راست در طلوع ششم درجهٔ اسد دوازده واو بر تختهٔ مس نویسند ودر آتش دفن کنند وبمیعه بخور کنند حرف الزاء
عقد الرجال راست وآنچه بآن ماند در وقت طلوع هفتم درجهٔ جدی چهارده حرف زاء بر کرباس نو نویسند ودر پیچند با یک
دانگ کافور سفید ودر گل گیرند ودر لب چاه دفن کنند وبپوست نارنج بخور کنند حرف الحاء عقد النوم راست وآنچه بآن
ماند در وقت طلوع هشتم درجهٔ جوزا شانزده حرف حاء بر خشت خام نویسند وشب بر بالای آتش نهند وبپوست بادام
بخور کنند حرف الطاء ضد اعمال الف راست در وقت طلوع نهم درجهٔ عقرب نوزده حرف طاء بر برگ اسفیدار نویسند ودر
آب چاه اندازند وبحب البان بخور کنند حرف الیاء محبت راست وقت طلوع دهم قوس بیست ویک حرف یاء بر
پارهٔ حریر نویسند وفتیله کردند بر دهن زیت وبیفروزند وبسندروس بخور کنند حرف الکاف عقد الالسن را در وقت طلوع جوزا
به بیست درجه چهل حرف کاف بر کاغذ نویسند ودر زیر زبان گیرند یا در زمین دفن کنند وبقسط بخور کنند حرف اللام محبت راست
در وقت طلوع سی درجهٔ قوس هشت لام بر سفال آب نادیده نویسند ودر نشیب آتشگاه نهند وبصندل بخور کنند حرف المیم سر
محبت راست در وقت طلوع چهارم جوزا دوازده میم بر شکر نویسند وبا سعد بخور کنند شیخ ابو العباس بونی قدس سره گفته که

اگر چهل روز نظر بر شکل میم کنند وآن اینست مهمه وبر دایتی آیهٔ قل اللهم مالک الملک تا بغیر حساب بخوانند واو را
انواع جمعیت وفتوح حاصل شود النون هم محبت راست در وقت طلوع اسد درجهٔ اول پنجاه دقیقه
هشت نون بر کاغذ نویسند ودر روغن زیت وفلفل وعسل در شیشه کنند ودر نشیب آتش دفن کنند وبسکر
بخور کنند السین عقد اللسان را در وقت طلوع درجهٔ اول جوزا نه سین بر تخم مرغ نویسند ودر خاک دفن کنند
وبلبان بخور کنند العین محبت را در وقت طلوع اسد بیک درجه وده دقیقه چهار عین بر تختهٔ نحاس نویسند
ودر آتش دفن کنند وبصندل بخور کنند الفاء عقد الرجال را شاید در وقت طلوع بیک درجه وبیست دقیقه
نه فا بر شانهٔ گوسفند نویسند ودر گور کهنه دفن کنند وبنیل بخور کنند الصاد عداوت را شاید در وقت طلوع عقرب
بیک درجه وسی دقیقه بر پوست خر نویسند ودر آب اندازند وبپوست جوز بخور کنند حرف القاف دل سردی را
شاید در وقت طلوع دلو بیک درجه وچهل دقیقه بیست قاف در کاغذ کبود نویسند ودر ممر باد بیاویزند
وبصبر بخور کنند حرف الراء عداوت راست در وقت طلوع عقرب نه درجه وبیست دقیقه نه عدد حرف
را بر شانهٔ کهنه نویسند ودر ظرف آب اندازند وبعود بخور کنند حرف الشین عداوت را در وقت طلوع عقرب
بر پنج درجه وده دقیقه نه عدد حرف شین را بر کاغذ نویسند ودر آب اندازند وبافیون بخور کنند حرف التاء هم
بند زبان را شاید در وقت طلوع جوزا بشش درجه وپنجاه دقیقه بر سفال آب نارسیده سی عدد تا بنویسند ودر
زیر خاک دفن کنند وبزعفران بخور کنند حرف الثاء ضد اعمال الف است در وقت طلوع عقرب بهشت درجه نه عدد ثا
بر کاغذ نویسند ودر موم گیرند ودر قعر چاه آب اندازند وبکافور بخور کنند حرف الخاء عداوت راست در وقت طلوع دلو به نه
درجه وچهل دقیقه بحریر نویسند واز باد بیاویزند وبعود بخور کنند [illegible] حرف الذال دل سردی را شاید در وقت طلوع
عقرب بیازده درجه نه ذال بسفال نویسند ودر آب اندازند وبکافور بخور کنند حرف الضاد عداوت را شاید در وقت طلوع
دلو بدوازده درجه وچهل دقیقه بیست ویک ضاد بر کاغذ نویسند ودر ممر باد بیاویزند وبپوست سیر وپیاز بخور کنند حرف الظاء
هم عداوت را شاید در وقت طلوع دلو سیزده درجه وسی دقیقه نود بار بر شیشه نویسند ودر ممر باد بنهند وبفلفل بخور
کنند حرف الغین هم آنرا شاید در وقت طلوع دلو به نه درجه بیست بار بر کاسه نویسند وبر آب بشویند وبا تشنه
بخور کنند وآن کسانرا بخورانند **فصل** در وجهی چند از تقسیم حروف وخواص آن حروف باعتبار اقتران نقطه وعدم
اقتران بآن دو قسم است ومقترن بنقطه را حروف ناطقه میگویند ووجه مناسبت میان نقطه ولفظ با اشتراکی
در مادهٔ تألیف اسم ظاهر است وبر واقفان زبان رمز وایما اظهر وشیخ ابو العباس بونی قدس سره می آورد که حروف
غیر منقوطه سعد اند ومنقوطه نحس وهر چه سه نقطه دارد نحس محض است در نحوست وآنچه دو دارد متوسط وآنچه یکی
دارد سعدیت او غالب است بر نحس وحروف ناطقه بحسب استقرا با بجده است ب ت ث ج خ ذ ز ش ض ظ غ
ف ق ن ی و در خواص آن گفته اند که چون روز یکشنبه وقت طلوع شمس بمشک وزعفران بنویسد ودر نشیب سر نائم نهد
وبا آن میگوید یا متکلم کلم آن نائم بآنچه در ضمیر اوست ناطق شود بی آنکه از خواب بیدار شود وحروف غیر منقوطه را حروف
صامته میگویند وآن اینست ا ح د ر س ص ط ع ک ل م و ه لا وچهار اسم از ترکیب آن اعتبار نموده اند باین وجه
احد رسطع کلمو هلا ودر خواص آن گفته اند که چون روز بیست ونهم ماه یا در وقت کسوف آفتاب یا خسوف قمر بلوحی

از رصاص سیاه بنویسند و در شیب نگین نهند زبان بدگویان بر او بسته شود بمرتبه که هیچکس ذکر او بنقص نتواند کرد نه در حضور او و نه در غیبت او **تنبیه** مناسبت حروف ناطقه مذکور روز یکشنبه که بآفتاب که مظهر اسم ظاهر است منسوب است و ساعت طلوع شمس آن روز باتفاق نزد ذکی صاحب جبرت اظهر من الشمس است و تعیین این دو طیب که هر دو منسوب اند بشمس با مناسبت رایحه فایحه آن با نطق که مظهر کل است هم ظاهر و همچنین مناسبت حروف صوامت در وقت اجتماع کسوف و خسوف که وقت اختفاء احد النیرین است با اسکات و هماناً متفطن لبیب بمعونت تنبیهات استشمام بسی نفحات قدسیه تواند نمود اگر نسیم هدایت از مهب عنایت همراهی نماید و بحقیقت بمقتضای سواللذی ارسل الریاح بشرا بین یدی رحمته نسیم الطاف لا شرقی و لا غربی در چمن اکوان در سیر آن وزان است قابل می‌نماید که خیاشیم فطرت اصل را از مواد فاسده شوبات عقلی و تقلیدات نقلی پاک کرداینده توجه نماید تا استشمام آن تواند بود **بیت** ز کوی یار می آید نسیم باد نوروزی ازان باد ار مدد جویی چراغ دل برافروزی **فصل** در اشارتی اجمالی باستخراج حوادث و وقایع از حروف استخراج آن از حروف و مرکبات بر آن وجه است که آیتی از آیات قرآنی یا حدیثی از احادیث نبویه یا سخنی از اکابر اولیا و حکماء یا مثلی از امثال سائره یا غیر آن بطرق متفننه از تصرفات عددی بملاحظه زبر که مسمیات است یا بینات که فضل اسم بر مسمی است یا مجموع ایشان در طبقه اولی یا ثانیه تا بهفت طبقه کلامی استخراج نمایند مشعر بوقوع حادثه معینه یا بغیر عددی آنکه بطریقی از طرق مثل تغییر ترتیب و تصحیف یا غیر آن مشعر بحدوث حادثه استخراج نمایند مثل آن که از بعضی مشایخ مغرب منقول است حکم کرده بودند که در سال هفتصد از هجرت زلزله عظیمه پیدا میشود بحکم اذا زلزلت الارض زلزالها نیز زلزله در مغرب پیدا شد و آنکه از امام جعفر علیه السلام منقولست که از لفظ حجاب حب حا استخراج نموده و از شیخ سعد الدین حموی ما ثور است که روزی با استدعای بعضی اصحاب بضیافتی میرفتند و در راه صفدعی پیش پای مرکب ایشان آمد شیخ فی الحال ازان صوب مراجعت نمود و بآن ضیافت نرفت و بعد ازان معلوم شد که جمعی که در آن ضیافت بوده اند بهدم خانه هلاک شده اند و از بعضی افاضل متاخرین منقولست که از اسم شاه رخ استنباط نموده بودند که مائه تامنه از هجرت سلطنت تعلق بمسمی این اسم خواهد بود و از نوادر که بلطائف متعلقه باین مبحث آنکه در سنه ثلث و سبعین و ثمانمایه که سلطان مرحوم ابو سعید بهادر کورکان از سمرقند که مستقر سریر او بود بر عراق آمد و از آنجا عبور کرده قصد روم نمود و باردبیل که یکی از بلاد آذربیجان است چند گاهی برای مخالفتی که میان او و میان سلطان مؤید منصور جهانگیر جهانبان وارث ملک کیان ابو النصر حسن بیک بهادر سلطان لا زال ریاض الدین مزهرة بفیض معدلته و حیاض الآمال مشرعة من زلال عاطفته بود توقف نمود این فقیر را بجهت مصاحبت بعضی از پادشاهزادگان سابق که بسبب حلول نکبت و زوال دولت بسیار مرحوم بوده اند و استدعاء مصاحبت این فقیر تضرع می‌نمودند و سوابق حقوق صحبت مانع رد التماس می‌شد القصه بطوع یا بجبر بعسکر سلطان ابو سعید مشار الیه شد و بعد از ده و سه روز که در آنجا بود بغتةً بخاطر آمد که امسال بحسب عدد سال صحیح است و متعارف است که موتی را در دعا بر دامنه منجعه کوبند و نویسند و بر دوت با سمرقند مناسبتی تمام دارد بسی بنابراین در خاطر افتاد که البته سلطان ابو سعید درین سال وفات خواهد کرد و بعد ازان روزی در شهر اردبیل در کریاس بقعه شیخ بزرگوار شیخ صفی الدین اردبیلی قدس الله سره العزیز که از اکابر مشاهیر اولیاست فیلی که ازان مشار الیه بود می کشتند و این فقیر با بعضی از اصحاب خود در عبور بود فی الحال که نظر این فقیر بآن فیل افتاد بی اختیار بر زبانم جاری

شد که الم تر کیف فعل ربک باصحاب الفیل و متوکد ظن سابق شد و بنابرین با اصحاب این معنی اظهار نمودم و ایشان نظر بر اسباب صوری کرده نمودار انکشت تعجب بدندان تفکر می‌گزیدند تا بعد از دو ماه این فقیر بعراق رسیدم خبر انهزام او و کشته شدن او رسانیدند و از نوادر اتفاقات آنکه بعد از وصول خبر وفات او ظاهر شد که مقتل سلطان ابو سعید تاریخ این سال بود و این از غرائب لطائف حروفی است چنانکه درین قطعه که متضمن بر تاریخ وفات اوست منظوم گشته **نظم** سلطان ابو سعید که از فر خسروی ❁ چشم سپهر پیر جوانی چو او ندید ❁ قانع نشد بملک خراسان و تخت غور ❁ آمد بسوی ملک عراق از پی مزید ❁ زانجا عبور کرده در ویش بروم کرد ❁ ناگاه روزنامه عمرش بسر رسید ❁ مسکین دراز بود امیدش ولی فلک ❁ ز رود رش بتیغ قهر طناب امل برید ❁ الحق چه گونه کشته نگشتی چو کشته بود ❁ تاریخ سال مقتل سلطان ابو سعید ❁ غافل مشو که هر نفسی تازه میرسد ❁ از جلوه های یار کهن صورتی جدید ❁ شاید که سال وضع شود وضع دهر خوب ❁ از فیض فضل حضرت فعال ما یرید ❁ و طرق استنباط بسیار است و عدد آن بتفصیل درین مقام متعذر و آنچه اشارتی اجمالی بآن توان نمود آنست که هر حرفی را اسمی است و مسمائی مثلاً حرف الف اسم آن ملفوظ است که در اول او واقع است و فضل اسم بر مسمی را بینات میگویند و نفس مسمی را زبر خوانند پس هر گاه که اسم احمد را بسط کنند چنین شود الف حا میم دال و همچنین الی حیث شئنا لکن اهل فن در اکثر زیاده از هفت مرتبه اعتبار نکنند این یک طریق از طرق استنباط معانی است از اسما و طریق دیگر آنکه عدد هر حرفی را اعتبار نمایند همچنانکه در اسم مذکور واحد و ثمانیه و اربعین و اربعه اعتبار نمایند و این سر غالباً از هفت مرتبه تجاوز ننماید و گاه باشد که خلط نمایند و این طریق چندان ملایم و منضبط نیست و چون تفاصیل مناسب این مختصر نیست دران امعان نمی رود **فصل** از لطائف طرق استنباط آنکه از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام منقولست که نام خود را با نام هارون الرشید بسط و تکسیر کرد و در زمام یازدهم صورت قرار پیدا شد تمام یازده سال در کوهها شام متواری شد و خود را بدشمنان ننمود و در نام هارون الرشید نظر کرده بصورت شهید دید و در شیب آن هلاهل پیدا آمد دانست که او را زهر خواهند داد و تاریخ ازان زمام بیرون آورد و حکم فرمود که دران تاریخ او را زهر خواهند داد و همچنان شد این صورت را در جای دیده بهمان طریق نقل کرد و در پیدا شدن هلاهل در زمامات یکسر این دو اسم نظر است چه ها در غیر موضعی واحد نیست بلی هلاهل ممکن است و اگر کسی را ذوق تحقیق این معنی باشد بعمل آورد و شاید که ها را بجهة خصوصیتی اضافت فرموده باشند والله اعلم **فصل** ازین مقوله آنکه از حضرت شیخ نجم الدین کبری رحمه الله منقولست که در وقت چنگیز خان و سلطان محمود خوارزم شاه بجهت دانستن حال ایشان حروف این دو اسم را تکسیر و ترتیب فرمود و ازان این بیرون آمد خ راب ی اج ه ان ام دوش و د ران و بجهة حال خود نام خود را نام ایشان برابر تکسیر کرد و بجهة ترکان حرف تا اضافت کرد ش ه ا د ت ش ی اخ بیرون آمد بعد ازان فرمود که انا لله و انا الیه راجعون مریدان آن سئوال کردند که چه حالت شیخ فرمود که در اعمال جفر نظر کردم خرابی جهان آمد و شهادت شیخ بعد ازان بهفت سال چنگیز خان آمد و جهان خراب شد و شیخ شهید و خون ریزش که هم ازان ترکیب بیرون می آمد پیدا شد **تنبیه** این اعمال نموداریست طالب بصیر را اگر شمع هدایت رهبری نماید و خاطر مصفی از کدورات نفسانی و هواجس شیطانی دستگیری کند و شرایط توجه و تصفیه بجای آورد و در اصل فطرت باید که شخص را لطافت نفسی جبلی و طهارت اصلی باشد تا عرایس غیب در غرفات خاطر او جلوه نماید و چون حقایق حرفی و خواص معانی آن بحریست بی کران

چنانچه از مطاوی مقدمات سابقه معلوم شد بهمین مقدار اختصار نموده شروع در خاتمه که متضمن بیان وصایای اهل این
فن است و شرایط اعمال که قوم تعیین فرموده است میرود والتوفیق من الله تعالی **خاتمه** اکابر این فن گفته اند که ای میدان
و مکوومی بینی و منمای وامام جعفر صادق رضی الله عنه در اول جفر جامعه میفرماید یا عبد الحروف خزانتی فاذا دخلت خزانتی
فلا تخبر احداً بانک دخلت خزانتی والا فانت خاین وعمده شرایط این فن طهارت ظاهر و باطن است اما طهارت ظاهر بتجلی
شرایع نبوی و نوامیس الهی و اما طهارت باطن بتخلی از اخلاق ذمیمه و خصال ناپسندیده بل از غیر حق مطلق واز جمله شرایط که
مبالغه دران باب بسیار است آنکه اعمالی که موجب ضرر شخصی از اشخاص شود اصلا نکند مگر آنکه ضرورتی شرعیه بآن داعی باشد
مثل آنکه ظالمی باشد که بهیچ وجه دفع نتوان کرد یا کافری باشد چه توسل جستن بحروف مقتضی آمد و بجای آن که امانت الهی است
که آن خزانه رحمت نامتناهی بر دست روح القدس بانبیا و رسل فرستاده و از ایشان بکافه عباد رسیده با ضرر کسی که مستحق
نباشد البته مستلزم انعکاس است بمقتضای من حفر بئراً لاخیه وقع فیه و بر تقدیر آنکه حالا صورت انعکاس آن ظاهر
نشود البته باطال مستلزم وخامت عاقبت است هم در دنیا و هم در آخرت. و حکایات و قصص مشتغلان باین فن که استعمال
در غیر موضع لایق نموده اند و شوم آن اعمال بایشان بازگشته بسیار است و در کتب اصل این فن مسطور و دیگر از شرایط
این فن تسلیط وهم و همت است بر مطلوب چه هرگاه که نفس انسانی مناسبت با مبادی عالیه درست کرد هر آینه اورا
اتصال معنوی با ایشان حاصل شود و از صفات ایشان متأثر شود از علم محیط و قدرت بر تصرف در عناصر و ذرات عالم
کون و فساد مطیع ایشان گردد همچنان آهنی که بآتش میسوزد و آثار آتش ازو بظهور میشود و آهنی که بمقناطیس شد جذب
آهن دیگر می نماید و بعضی از سالکین حکما گفته اند که نفس انسانی ذو جهتین است چه مجرد است ذاتاً و مادیست فعلا از
وجه تجرد مناسبت با مبادی عالیه دارد و ازین وجه متأثر است در ما تحت او که بدنست و از وجه تعلق مناسبت با
اجسام دارد و ازین رو متأثر است از مافوق او پس در او قوت فعاله و منفعله هر دو باشد و قوت فعاله تعلق بقهر و استعلا
می دارد و قوت منفعله بمحبت و تشغل پس او را قوت قهر و محبت هر دو باشد و برین ازدواج حقیقی است بآنکه اورا
نکاح ساری در جمیع ذراری گویند چه انتظام جمیع افراد عالم باین دو قوت است اولی درجه ذکورت دارد و ثانی درجه
انوثت در جمیع مراتب عوالم روحانی و جسمانی ساریست پس هرگاه که کسی مطلوبی از مطالب داشته باشد البته از
یکی ازین دو قسم بیرون نخواهد بود و اگر از باب قهر و غلبه باشد تحریک قوت قهری که در نفس مکنونست باید نمود و توسل
درین باب بحروف ملایم این مطلوب بحسب طبیعت یا بحسب معنی و ضعی و بخورات لایقه و اوقات مناسبه
و اوضاع ملایمه مثل نظرات مریخ و کواکب بر طبیعت او باشد باید نمود و اگر از باب محبت باشد تحریک قوه محبت باید کرد
و اختیار اوقات مناسب آن و اوضاع ملایمه و از جمله شرایط ریاضات مناسبه است مثل ترک حیوانات و اقل ایام آن هفت روز
تعیین کرده اند و اکمل آن چهل روز و این شرط در حق هندسی است مثل نظرات زهره و مشتری و دقایق کلمات اسمائی و بخورات
ملایم چنانچه در مواضع آن بتفصیل مقرر شده و این حقیر از بعضی فقرا شنیده که اصل در استشعار حوادث قبل از وقوع آنست که
شخصی التزام صدق نماید در ماضی و مستقبل و حال چنانچه اصلا دروغ ازو صادر نشود بآنکه اخبار از ماضی و حال بخلاف واقع نماید
و وعده خلاف اصلا نکند و تخیل دروغ نیز ننماید چه میان تخیل و گفتن نزد ارباب حقیقت هیچ فرقی نیست چه هر دو موجب
تلطیخ نفس مصوره خبیثه غیر مطابقه میشود و چون نفس متعود بصدق شد و این ملکه در او راسخ گشت هر چه بخاطر

او آید البته صدق خواهد بود و عمده در تاثیر و تسخیر آنکه مطالب خود را منحصر در صلاح عالم و عالمیان سازد چه هرگاه که چنین
شد و این ملکه در او راسخ شد تعلق ارادت او بشئ متین نشانه تعلق عنایت اول بآن چیز چه عنایت الهی البته
متعلق است بنظام اصلح و آنچه خیر است البته بظهور میرسد والله یقول الحق و هو یهدی السبیل **تمت** هذه
الرساله بعون الله تعالی علی ید العبد الجانی مصطفی سحت رئیس الاطباء السلطانی فی سنه ٢٤٦

رسالة فی الحجج العشرة لابن سینا رحمه الله

هذه رساله لابن سینا رحمه الله الی بعض اخوانه فی السعادة والحجج العشرة علی ان النفس الانسانیه جوهر وانها لا تقبل
الفساد وفی استعدادها من الفیض الالهی وفی ان الاجرام العلویة ذوات انفس ناطقة وفی احوالها عند مفارقتها
وفی الطرق المؤدیة الی السعادة الحقیقیة و حبایبة الشقاوة المقابلة لها قال لو طرق للعاقل الی صرف الموروف الی التقرف
خصوصاً اذا کان الموروف افضل عصمة تمسک بها من سعد بالجاه والمصروف به الیه اولی من تخلص له الغبطة
لطوریث العزم دون ما ارومه وقصرت الهمة فیما احاوله وما من موروف اسدی نفعه من الهدایة الی
السعادة التی هی البقاء السرمدی فی الغبطة الخالدة فی جوار من له الخلق والامر تبارک وتعالی وبین ان یناسب
الهدایات بعضها الی بعض وما من غایة یتجردها الانسان افضل فی ذاتها من السعادة اذا کانت الغایات ما حلاها
اذا طلبت علی سنن الخیریة علی الحقیقة او علی الحسبان انما یقصد بها السعادة او علة موصولة الیها کیف ما کانت
حقیقة او حسبانیة وظاهر انه لیس شئ منها مطلوباً لذاته واما عین السعادة فلو اوثرت لشئ آخر لکانت المرتبة
الاخری والغایة الثانیة هی السعادة لا الاولی وقد وضعنا ان الاولی هی السعادة وذلک خلف ولکانت الغایات
مترتبة الی ما لا یتناهی وذلک محال فمن البین ان السعادة علی الحقیقة هی المطلوبة لذاتها والمستأثرة لعینها
ومن الظاهر ان ما یستأثر لذاته وسائر الاشیاء یستأثر لاجله افضل فی حقیقة ذاته مما یستأثر لغیره ولا یطلب
لذاته فقد تبین ان السعادة افضل ما یسعی الحی الی تحصیلها وقد کنا وضعنا ان یناسب الهدایات بعضها الی بعض
علی تناسب الغایات فاذاً الهدایة الی السعادة افضل هدایة وازکی موروف وصنیعة وهذا وما من احد من
المعارف افرض فی الهدایة من الاخ الشفیق فجدیر علی العاقل ان یلقی افضل ولی بافضل هدایة ثم السعادة قد
نظن بها انها اللذات الحسیة والریاسات الدنیاویة وبین لمن تحقق الامور ان اللذات العاجلة لیس شئ منها
بسعادة اذ کل واحد منها لن یصفو المتعاطیها عن شرب المکروه ولن یأمن متوخیها او نائلها عن وشیک النقص
منها انها لم تتعری عن تعقیب الملال اما فی ذواتها او فی الخصایص المستفادة بها فان الملک وان لم یمل بذاته
فانه لن یخلص عن الاملال فی المعانی التی یطلب الملک لاجلها مثل تعاطی لذة صادرة عن تعاطی الشهوة او تنفیذ
مقدرة صادرة عن قوة الغضب وما ضاهاهما ومنها ان کل مرتبة ینلیت من جملتها ان یقنع المطمئن الی زخارفها
دون البدار الی حوز ما فوقها ومنها ان کل واحدة منها یمکن التقاصر عنها من غیر اخلال من محض الانسانیة فی العاجل ونیل
الفوز فی الاجل ومنها ان کل ما یعاطی منهمکاً فیها انقطعت السکنات الالهیة عن صدره وامتنع الفیض الربانی
عن الحلول فیه لا امتناعه عن قبوله کما قال علیه السلام ان الحکمة لتنزل من السماء فلا یدخل قلباً فیه هم فقد تبین حقیقة

ذلک لمن تأمل حاله بتجریده نفسه لشیء من النیات الخالصة یزکو نفسه بها بقوتها العملیة او یبادره الی تحقق مسئلة حکمیة تقر
بها عین نفسه التی بها تبصر وهی قوتها النظریة فانه مهما سعی لاحدهما لم تیات له وصوله الا بعد قطع الهمة عن جمیع العلایق
الدنیاویة والدواعی الشهوانیة ومعلوم ان ما خالطته هذه النقایص فلیس مطلوبا لذاته وما لیس مطلوبا لذاته فلیس بالسعادة
الحقیقیة فقد اتضح ان هذه المطالب التی من حق المرء من ذاته ان یسعی فیها ویقوم لها غیر منخرج فی قیامه ولا مفتر فی سعیه
منقسمة الی قسمین احدهما السعادة التی اتیانا بها والثانی السنة المؤدیة الیها فظاهر ان السعادة لیست داخلة تحت المطالب
التی قصصناها فیجب ان تفحص هل هی سنة مؤدیة الی السعادة وای سنة یکون کذلک ومن البین ان من انهمک فی شیء منها
تعذر علیه اخلاص النیة الالهیة الصادرة عن حلو النفس النطقیة من غیر معاوقة همة دنیاویة او مصادمة طلبة طلبة عاجلة
النیة حتی یرجی بها نیل السعادة واختیارها علی ما سنبین بعد ویصعب علیه ایضا حد الاتصال بالفیض الالهی العلوی الذی
به تقارن الکمال ویزایل به حدقة نفسه النطقیة الکمه الموجود فیها مع انحصارها فی البدن ووجودها فی محل الغربة فتبین ان هذه
المطالب خارجة عن السعادة ولیس لها مواصلة الیها فلا حاجة بنا بعد هذا الی ایضاح سفالتها وانها لن یستحق ان ینصب
طلبته همه اذ یعرف من حالها ان حقیقتها البطول وان وجودها الزور فعمس ان یتبع ذرع الحر لرفضها بل ان یضیق صدره بنیلها
ویستبشر بما الفی موادها منحسمة عنه واغراضها متأبیة علیه واعراضها منقصمة دونه وان یتفرغ بکلیته لنیل السعادة التی هی
کماله فان اقصی غایة تتأتی لاحد الموجودات الوصول الیها هو الکمال المختص به وما انحط عنه فهو نقصان بالحقیقة وان
کان کمالا بالاضافة الی حال ما دونه ان کانت وما اخس المرء ان یرضی بالنقص دون الکمال وما من دابة ممن دونها الا ومن
شانها الاطراد الی اقصی ما لها فی ذاتها من الکمال ما لم یعقها عائق وبالحری ان یکون السعادة المطلوبة غیر محصلة لنا فی
العالم الحسی اذ النفس فیه غیر محصلة مستعدة للفوز بافضل احوالها فیقدر علی تحصیل افضل غایاتها فاذا السعادة المطلوبة
فی دار اخری غیر هذه الدار فانت ایها الاخ الشفیق لما اعرف من حنینک وتعطفک علی حقیق بان احازیک علی کفایة المعذرة
فامحض لک النصیحة فی توالیف الحیلة الموصلة الی الخیر الاجلی کما محض لی النصیحة فی تسدید لک التکسب الخیر العاجلی واهدیک الی ما
یحوز به الزلفی عند ملک العقبی الباقیة کما یتجرد لهدایتی الی ما احوز به القربی الی ملوک الدنیا الفانیة لعلی اکافیک کان الله یرشدک
ویکافیک وسیعسر علیک تحقیق ما اقوله الا بعد ان اوضح لک ان صورتک الموسومة بالنفس الناطقة غیر فاسدة ولا فانیة وان لها
دارا اخری افضل من دار الدنیا وان لها لذة فی حوزها اکرم من اللذة التی تطالعها فی دار غربتها ببراهین واضحة وحجج شافیة رجاء نیل الرضا
من الملک الاعلی الحجة الاولی فی ان النفس جوهر یجب ان یحقق ان الانسان بما هو انسان تباین سائر الحیوانات بقوة تخصه
من بین جملتها بها یتمکن من ادراک المعقولات الکلیة وقد جرت العادة بتسمیة هذه القوة العقل الهیولانی والنفس الناطقة
وبها تسمی الانسان ناطقا وهذه القوة موجودة فی کل واحد من الناس طفلا کان او بالغا مجنونا کان او عاقلا مریضا کان او سلیما
فاول ما یحصل من هذه القوة من المعقولات هی المسمات ببدایة العقول والاراء العامیة اعنی المعانی المحققة بغیر حاجة الی قیاس وتعلم
اذ لو کان لکل واحد من المعقولات حاجة الی تقدم تعلم وقیاس لاتصل الامر الی ما لا یتناهی وذلک محال فظاهر ان من المعقولات
معقولات اول لا یحتاج الی قیاس وتعلم فی ان یکون معقولات ویجب ان یکون حصولها فی النفس فی اول مرتبة لانها یجب
ان یکون هی العلة لسائر المعقولات فی ان یکون معقولات فان کل واحد مما هو اول فی کل واحد من المعانی علة لما هو ثان
فی ذلک المعنی من حیث ذلک المعنی ولا بد من تقدم وجود هذه المعانی فی القابل لها من الانسان ثم لا یخلو اما ان یکو

هذه المعانی جواهر فی ذات الانسان او اعراضا حالة فیها ولکل من نفی کون النفس الناطقة داخلة فی حقیقة الجوهر
فانه یسمی هذه المعانی بالعرضیة فلنجعلها اعراضا ثم من المعلوم المقبول عند کل واحد من الفرق ان العرض لا یستتم قوامه بذاته ما
لم یختلط بحامل جوهری الذات یحله اذ اسم العرض موضوع لهذا المعنی ولا بد من ان یکون لهذه المعانی علی هذا الوضع حامل من ذات
الانسان یحملها وهذه المعانی کلیة لان من حکم بان الشیء لا یصدق علیه نعم ولا معا ولا یکذبان علیه متقابل بصدق احدهما ویکذب
الاخر فلیس یطلقه الا اطلاقا کلیا وکذلک من قال ان الکل اعظم من الجزء وکذلک من قال ان الاشیاء المساویة لشیء واحد
متساویة فلننظر من هو حامل هذه المعانی الکلیة من ذات الانسان وهل هو جسم او جوهر غیر جسم ومن البین ان حاملها لو
کان جسما لامتنع ان یصل شیئا من المعانی المعقولة الکلیة من ذات الانسان وذلک انه لیس شیء من هذه منقسما الا الی
الاجزاء الحدیة ان کانت له او الاجزاء الرسمیة ان کانت له او الاجزاء القولیة ان کانت له واما من جهة الکمیة وکلا وسنبین ذلک
انفا ثم من البین ان کل صورة لابست جسما من الاجسام فانها ینقسم الی ما نهایة له بالقوة بانقسام الجسم الحامل لها فتبین
ان هذه الصورة الکلیة ان کان محلها جسما فانها ینقسم بانقسام الجسم ثم من الممتنع ان یکون انقسامها من جهة الکمیة وذلک
ان الاجزاء التی ینقسم الیها الصورة المعقولة لا یخلو اما ان یکون لها او لبعضها شیء من معنی الکل او لا یکون لها او لبعضها شیء
من معنی الکل فان کان هذا القسم فالصورة العقلیة اذا ستترکب من اجزاء لیس لها شیء من معنی الکل واذا کانت
اجزاء فهی خالیة عن صورة وانما یحصل فیها الصورة عند اجتماعها فلیست باجزاء الصورة بل هی اجزاء قابل الصورة فاذا
لیست الصورة التی وضعناها بمنقسمة فی ذاتها الی هذه الاجزاء بل هی حالة فی هذه الاجزاء وقد کنا وضعناها منقسمة وهذا
خلف فبقی ان کانت الصورة الکلیة منقسمة بان ینقسم الی اجزاء لها معناها وذلک علی قسمین اما ان یکون لکل واحد
منها او لبعضها تمام صورتها ومعناها فیکون صورة الکونیة محمولة علی هذه الاسماء اما اشخاص تحتها واما انواع ومن
البین انا اذا وضعنا الصورة الکلیة نوعا من الانواع الاخرة ان هذه الاجزاء یکون اشخاصا یحمل علیها معنی الصورة
الکلیة ثم عند ترکها یحصل المعنی الکلی وذلک محال علی ما تبین علی لسان المنطقیین ولسان الفاحصین عن الفلسفة
الاولی ثم مع ذلک ان یکون الانقسام عارضا لها بل موضوعاتها التی یحمل علیها وذلک غیر الموضوع وبقی انها اذا
انقسمت فانها ینقسم الی اشیاء لیس لها تمام معناها ولا هی ایضا غریبة وتلک هی اجزاء الحد او الرسم فاذا
انما ینقسم الی اجزاء حدیة او رسمیة ولا یخلو اما ان یکون هذه الاشیاء کلیة او شخصیة فان کانت شخصیة فحد الکلی
مرکب من اجزاء شخصیة وذلک محال علی ما تبینه المنطقیون وان کانت کلیة فالمسئالة راجعة من الراس وکل واحد
من الاجزاء فاما ان یذهب القسمة الی ما لا یتناهی فیکون صورة کلیة مرکبة من مبادی صورة کلیة لا نهایة لها بالفعل
وذلک محال واما ان ینتهی الی صورة کلیة لا ینقسم فی ذاتها مثل الاجناس الاول وتبین ان هذه الصورة الکلیة
لیس من شانها الحلول فی جسم من الاجسام لاجل امتناعها عن الانقسام فاذا ولا الصورة التی هذه الصورة
مبداها وجزء حدها بحالة فی الجسم والا فیکون الانسان موجودا ولا حیوان وهذا محال فتبین ان الصورة الکلیة
لن یحل جسما من الاجسام البتة ولا ایضا فی قوة جسمانیة اذ حال القوة الملابسة للجسم فی الانقسام کحال الجسم
فقد اتضح ان محل الحکمة فی ذات الانسان جوهر غیر جسمانی قائم بذاته وذلک ما اردنا ان یتبین الحجة الثانیة من
البین انه لیس شیء من الاجسام من حیث هو جسم محل الحکمة والا لزم ان یکون کل جسم من الاجسام محلا لها وذلک

خلاف المشاهدة اللهم الا ان يقول قائل ان الفيض الالهى يصيب بالقصد منها واحداً دون الآخر واما جميعها
منتهى لقبوله الا ان مثل هذا القصد لن يصدر الا عن تقدم علم والعلم لا يستقر اضافته الى الجزئيات المتغيرة فى ذواتها
اذ هى فى ذواتها غير متناهية فاذاً القصد لا يقصر عن واحد دون الآخر بل الفيض فيض كلى على ان هذا يؤدى ايضا الى
نسبة الامور الالهية الى حرمان المستعدات لكمالاتها والبخل بها عليها وهذا محال بل الجود الالهى على كل موجود والرحمة واسعة
لكل انية والبخل منفى الذات عنه الا ان الاشياء تتفاوت فى قبول الجود على حسب تفاوتها فى الاستعداد ولهذا البحث
كلام خاص ليس هذا موضعه فقد تبين كذب من ظن ان الافاضة تتناول واحداً واحداً من الجزئيات دون واحد
واحد على القصد بل التفاوت من قبل القوابل فالجسم اذاً لا يمكنه قبول شئ من الاشياء بذاته ما لم ينضف اليه قوة او معنى
صورة او شئ تتلقى الفيض بالقبول ثم ذلك المعنى او القوة ان كانت يحتاج فى ادراكها وتصورها الى جسم من الاجسام
فيبين انها مهما ادركت معقولاً قوياً لم تقو عند الرجوع عنه الى ادراك معقول اضعف منه فاذاً من شان الانفعال القوى
فى الجسم ان يمنع الجسم عن الحس بعد ادراك القوى منها يضعفها عن ادراك ما هو دونه بل ربما ادى ذلك الى فساده ونحن
نشاهد الجوهر الذى هو محل الحكمة مهما قويت الصورة الحالة فيه ازداد بذلك قوة ولو كان جسما او جسمانياً لكان
الامر بالضد فاذاً ليس الجوهر الذى به يعقل الانسان جسماً بل هو جوهر غير جسمانى وذلك ما اردنا ان نبين الحجة الثالثة
لو كانت الصور المعقولة تحل جسماً من الاجسام ويلابسه لامتنع ادراك المتضادين بادراك واحد معاً لان صورتى
الضدين وبالجملة المتقابلات لا تحل فى جسم معاً ولكن الامر فى محل هذه الصورة مخالف لهذا فانه مهما حل فيه صورة
احد المتقابلين وجب ضرورة ان يحل معه صورة المقابل الثانى اذ علم المتقابلان يكون معاً فتبين ان هذا الجوهر اعنى القابل
للعلم غير جسم بل هو جوهر ليس جسمانياً وذلك ما اردنا ان نبين الحجة الرابعة الجسم اذا وصفناه محلاً للحكمة بذاته
او بمشاركته معنى ما فيه فمن الواجب ان يكون منفعلاً عند قبوله الصورة الحكمية اذ كل جسم من الاجسام مهما قبل
صورة من الصور صح عليه جزم القول بالانفعال ثم الجوهر الذى يعقل النتايج انما يعقلها بالاستخراج منه لها بالتركيب
والتحليل للصورة التى فى ذاته وذلك فعل لا انفعال ولو كان جسماً لكانت هذه المعانى اما غير موجودة واما انفعالات
وقد تبين انها افعال وموجودة فاذاً ليس بجسم بل جوهر غير جسمانى وذلك ما اردنا ان نبين الحجة الخامسة من البين
ان الاجسام الواقعة تحت النمو تاخذ فى سن الشيخوخة فى الضعف وكذلك جميع القوى الملابسة لها ولو كان محل العلم
جسماً او قوة جسمانية تتعلق تنميتها بكمال الجسم وقوتها بقوته لكانت الشيخوخة على الاضطرار تضعف القوة المميزة
او الجوهر التميزى من ان يعقل الحكمة ولا يوجد احد من الناس الا وهو فى تلك الحال يضعف منه فى الاحوال التى كان
الجسم والقوى الجسمانية فيه قوية جداً وقد نرى من يكبر سنه ويأخذ جوهره الجسمانى بالذبول وهو اقوى تميزاً مما كان
اولاً بل ذلك على الاكثر ولو كان الموضوع جسماً لما كان يوجد هذا فى حال ابداً فاذاً موضوع العلم جوهر غير جسمانى وذلك
ما اردنا ان نبين الحجة السادسة قد تبين من الآراء الطبيعية وغيرها ان بدن الانسان مؤلف تاليفاً لا يقع به
ممانعة من اجزائه فى افعاله الصادرة عنها وانفعالاتها وبالجملة فى كمالاتها بل كل واحد من اجزائها فى حال الصحة اما ان يقوى على
الآخر على خالص كماله او يمسك عنه راساً بل انما يحصل به النظام فى امر حياته وذلك بين اذا تصفح قوة كل واحد منها وتركيبه
وبذلك يتضح ان بعضها غير معاوقة لبعض فى حال الصحة فى شئ من ذلك ثم الشئ الذى به يعقل الانسان مهما اراد ان يعقل

فعله الخاص من تعقل او خلاص نية او امتناع عن القوى المفسدة والمستخرة اياه على مطابقتها لم يقو على ذلك الا بمانعتها
ومغالبتها لتمكنها عن مغالبته وممانعته فتبين ان هذا الجوهر غير جسمانى وذلك ما اردنا ان نبين الحجة السابعة الاجسام مهما
بقيت قواها الخاصة وكانت على اجتماع ما يتصل بذلك قوى متنعنتة عن بعضها ببعض مؤدى الى فعل بعضها ببعض
وانفعال بعضها من بعض لم يتمكن المنفعل عن التخلص عما عرض له الا بمفارقته مكانه ومباينته الجسم الفاعل ومن الظاهر
ان الجوهر الذى به يعقل الانسان مهما انفعل من القوى الجسمانية الاخر ثم دافع ما عداه منها لم يضطر الى ذلك اذ قد يصدر هذا
المعنى من العاقل وجميع اجزائه لازمة محلها فتبين ان الجوهر العاقل غير جسمانى وذلك ما اردنا ان نبين الحجة الثامنة الصور
الهندسية والعددية والحاصلة عن تركيب ذوات المقابلة له على المناسبات غير متناهية فى ذواتها فالشئ الذى يدرك
به يعقل الانسان له قوة على ان يعقل ايّها واحدة كانت منها ومهما ازداد منها ازداد فى القوة وليست الصورة التى من شانها
ان يعقلها بجفوه الذوات عن جملتها فتبين ان قوته غير متناهية ثم من البين انه ليس فى الاجسام ما لا يتناهى ولا فيها
قوة غير متناهية اذ القوة الغير المتناهية غير متصفة وكل قوة جسمانية متصفة بتنصيف الجسم الذى هى فيه فاذاً محل
الحكم جوهر غير جسمانى وذلك ما اردنا ان نبين الحجة التاسعة لو كان العلم عرضاً حالاً فى الجسم لوجب من ذلك
انه متى زال عنه بنسيان او بغيره لا يعود الا كما حصل اولاً اذ فراغ الجسم القابل فى الحالتين بمرتبة واحدة ولكنا نرى المرء
يعرض له ما يزيل عنه الصورة المعلومة ثم اذا زال عادت بغير حاجة الى استيناف الحد فتبين ان محل العلوم ليس
بجسم بل هو جوهر غير جسمانى ولا يلزم هذا على الجوهر الذى نضعه نحن فان هذا الجوهر اذ ليس بجسمانى فليس بمحال ان
يتزاحم الامور عليه والصور المعلومة فانه ربما يزول عنه هذه الاسباب لاهاله على تصور شئ من الامور العاجلية
البدنية عند مرض او شغل قلب يعرض له ولا تزول عنه هذه الصورة العارضة الصور المستحفظة فى ذاته على الاطلاق
لاجل انه روحانى السنخ بل يكون فى ذاته بنوع قوة لا كقوة الصبى على الكتابة بل قوة الكتابة الممنوع والممسك عن الكتابة
ثم اذا زال اشتغاله عنها عاود بنوع فعل تلك الصورة المستحفظة فيه مهما اراد واما الجسم فلا يمكن عليه ان تزاحم صور مختلفة
مدركة ولا استحفاظها بوجه من الوجوه الا ترى ان الحواس لا يمكن ان يستحفظ فى ذاتها صورة ويقبل صورة اخرى
لان الجسم ما لم يخل عن احدى الصورتين لن يحل الثانية فيه ولا معاودته للصورة وقبوله لها بنوع فعلى بل بنوع انفعالى
فاذاً لا يتقرر بهذا العذر ما ذا ليس هذا الجوهر المذكور بجسم ولا فى جسمانية لانها ان احتاجت الى وقوع الصورة فى الجسم
ليفعلها فالمسئلة قائمة وان كفت بذاتها فليست جسمانية بل هى الجوهر الذى نصف وذلك ما اردنا ان نبين الحجة
العاشرة الجوهر الذى يعقل به الانسان ليس يعقل بما هو جسم ان وصفناه جسمياً لما تقدم بل ان كان يعقل بقوة عاقلة
هى فيه وقوامها به فظاهر ان هذه القوة قد يعقل ذاتها غير خارجة عن ذاتها بل من داخل ذاتها لا كما يقولون انها يعقل
المعقول بان يتصور فى الجسم وخارجاً من ذاتها وكذلك هذه القوة اذا عقلت شيئاً من الاشياء فانها يعقل من
ذاتها انها عقلت مع ما عقلت بذاتها فيها لا بشئ خارج من ذاتها راجعة فى ذلك على ذاتها والى ذاتها بذاتها فان هذه القوة
قد يصدر عنها افاعيل من ذاتها بمجردها لا بشئ آخر خارج عن ذاته فهو جوهر قائم بذاته والا فالفعل افضل من الجوهر والذات
وقد وضعت هذه القوة غير قائمة بذاتها وذلك خلف فاذا هذه القوة فى ذاتها جوهرية الحقيقة وذلك ما اردنا ان نبين
بيان ان النفس لا تقبل الفساد بعد ما تقرر من هذه البراهين انها جوهر واذا وضحنا ان النفس الانسانية جوهر لا

حاجة له فی الجسم الی قوام الذات ولا استحفاظ الصور العقلیة ولا فی الافعال الخاصة بها الا انها ربما تقوم لها فی اکتسابها
المعقولات مقام الالة ثم اذا اکتسبتها لم یحتج الیه البتة واما اذا قویت فی ذاتها فقد بلغت من الکمال ما لا یقع لها
حینئذ حاجة عند التعقل الی شیء جسمانی ولا قوة جسمانیة بل یکره اعراض شیء علیها ویتجرد بتجرید ذاتها لاصدار فعلها
فلیس اذا فساد البدن یوجب بطلان ذاتها ولا یمنع ذاتها ولا یمنع فعلها ولا زوال الصورة العقلیة عنها ولن یعرض لها
البطلان ما وراء ذلک بوجه من الوجوه لان الجوهر لن یبطل الا لفساد عارض فی موضوعه اعنی ضعفاً یفرق بینه وبین
صورته الممسکة له علی القوام ولو کان موضوع القوة العقلیة مما یقبل الضعف والفساد لکان ذلک فی اضعف افعالها اعنی
کونها معلولة فی البدن مقهورة ممنوعة عن لبس کمالاتها عریة عنه فاما اذا تمکنت من الصور المعقولة فلبستها ثم تجردت
بذاتها وزال عنها الدنس الملابس لها فلیست بقابلة للفساد اصلاً من جهة ضعف الذات اذ لیس بهذا حال یعرض
لموضوعها فی ضعف ذاته علی ان الاعراض الضعف علیه لیس مما یفسده ولا من جهة زوال الصورة عنه بمعاوقة ضد
اذ الصورة المعقولة لا ینافی فی الاضداد وفی الحلول فی الموضوع اذ اتضح ان علها واحد وحلولها فی الجوهر الناطق فان لم یکن النفس
الانسانیة بفاسدة وهی فی البدن فلیست بفاسدة ابداً وذلک ما اردنا ان یتبین ایضاح القول فی ان النفس الانسانیة
انما یستمد من فیض الهی تتصل بها وبنیلها طبیعة وهو فی ذاته جوهر وهو مما جرت العادة بتسمیة العقل الکلی والنفس الکلی
المعانی الکلیة الاولیة المتعلمة مهما حصلت فی النفس فاما ان یحصل بتصفح الجزئیات او بفیض یتصل بها علوی علی طریقة
الالهام لکن المعانی الکلیة الاولیة لو کانت یستفاد باستقراء الجزئیات لما کان ثقة بل وما کانت الکلیات بالحقیقة
ومن البین ان هذه المعانی فی غایة الصحة والثقة وهی علة الثقة بغیرها والصحة لغیرها فاذاً حصولها بفیض علوی ونور
الهی یتصل بها فیخرجها من حد القوة الی حد الفعل وبالاتحاد بالفیض یعقل مثل النور اذا اتصل بالبصر فاخرجه عن حد کونه
مبصراً بالقوة الی حد الفعل وبالاتحاد به یبصر ثم من الظاهر ان هذا الفیض ان کان ایضاً له بالنفس ینطبع فیها صور المعقولات
اذ هذه الصورة موجودة فی ذاته فاذاً هو عقل بالفعل ولا کذلک النور فانه باتصاله وحده لا ینطبع فی البصر صورة شیء من المحسوسات
ما لم ینضف الی ذلک معنی آخر فلذلک لم یجب ان یکون فی ذاته صور المحسوسات فتبین من ذلک ان هذا الفیض عقل بالفعل
وقد اتضح ان العقل بالفعل یجب ان یکون جوهراً فواضح ان هذا العقل جوهر وذلک ما اردنا ان یتبین اصول القول فی
ان الاجرام العلویة ذوات انفس ناطقة کل متحرک فاما ان یتحرک بالقسر او بالطبع او بالنفس والحرکة القسریة لن
یدوم فی ذاتها بل یعرض لها البطلان وکذلک کل شیء قسری اذ الطبیعی اول للقسری ولن یستولی القسری علی الطبیعی فی
الدوم وقد تبین فی الآراء الطبیعیة ان الحرکة الفلکیة غیر منقطعة الی حرکة اخری او سکون ما دام العالم فتبین انها لیست
بقسریة فهی اما طبیعیة او نفسانیة لکن الحرکة الطبیعیة هی حرکة الشیء الی مرکزه الطبیعی مهما یأتیه شوقاً الی السکون فیه
ومن البین ان هذه الحرکة لیست علی هذه الصفة فلیست بطبیعیة فبقی ان یکون نفسانیاً ثم ان النفس الفلکیة لن
یکون نباتیة لمعنیین احدهما ان النفس النباتیة لیست بمبداء للحرکة النقلیة والثانی ان الفلک غیر متغذ ولا نام ولا مولد
فلو کانت النفس النباتیة موجودة له لکانت معطلة ولا معطل فی الطبیعة ولا الحیوانیة لان النفس الحیوانیة اما
دراکة واما فعالة اما الحواس الظاهرة فالحاجة الیها لاجل التوقی عن المضار الخارجیة وللبدار الی المنافع الخارجیة
الواقعتین تحت الحس وهذه المعانی غیر مقررة فی الجوهر الفلکی فاذاً لو کانت له الحواس الظاهرة لکان وجودها فیه

معطلاً

معطلاً فاما الحواس الباطنة فمن الظاهر ان وجودها متعلق بسبق الاولی وما لم یوجد الاولی لم
یوجد هی واعنی الاولی الحواس الظاهرة فاما القوة الفعالة المرسومة بالشوقیة فانها یتعلق افعالها بالتخیل
والحس المشترک وقد بینا خلو الجوهر الفلکی عنها فاذاً وجودها فی الجوهر الفلکی معطل فاذاً هی غیر موجودة فیه فبقی ان
النفس الفلکیة هی النفس الناطقة ومما یوضح ان الاجرام العالیة ذوات نفوس ناطقة ان المانع للاجسام عن قبول الفیض
الالهی الذی ذکرناه لبسها الصورة المتضادة واکتسابها کثافة الطبیعیة بذلک والبعد عن الاعتدال الا تری ان
الاجسام البسیطة اذا ترکبت ازدادت فی قبول الفیض الالهی لان الترکیب ینقص من التضاد حتی اذا ترکبت فی غایة
الاعتدال او غایة البعد عن التضاد استعدت لقبول ذلک الفیض امکن ما یمکن قبوله والتأثیرات الالهیة
من البین انها یظهر اولاً فی الاجرام العلویة ویبتدی من الجرم الاقصی والمتحرک الاقصی المرسوم عند ارباب الشرایع بالعرش
وتبوسط هذه الاجرام العلویة یبلغ الی الاجسام السفلیة الارضیة علی ما اوضحته بالبراهین الشافیة العیانیة معدود آراء
الغلاسفة فتبین ان هذه الافاضة اول ما ینال الاجرام العلویة ثم ان الاجرام العلویة فی ذواتها علی اقصی غایة الصفاء
والتهیؤ لقبولها لبعدها عن التضاد اقصی بعد لاعتدالها فی ذواتها ولولا ذلک فی جوهرها لما صلحت ان یکون اقرب الاشیاء
من الامر الالهی واول الاشیا قبولاً حتی جری علی لسان اکثر الامم ان الله تعالی علی السماء وعلی العرش والیه یرفع الایدی فی
جمیع الادعیة فتبین ان هذه الاجسام لن یخلو عن قبول هذا الفیض انما الفیض انما یحصل اولاً فیها ویصل الینا
بتوسطها وکلما قبل من الفیض جرم اعلی فهو ازلی فی ذاته حتی ینتهی الفیض الی فلک القمر واما الاجرام البسیطة التی دون فلک
القمر فانها لما کانت بعیدة عن الصفو متضادة فی الصور لم یصلح لقبول ذات ذلک الفیض بل قبلت ظل الفیض وهو
الصورة المکملة لذوات الاجسام الارضیة اعنی الطبیعیة ثم کل ما یخلص منها من المواد خلاصة التی ذات منها وابعد
عن التضاد قبلت زیادة من الفیض حتی ینتهی الموالید الی لباب العالم الارضی وهو الانسان فلانه اصفی جواهر
العالم الارضی واعدلها وابعدها عن التضاد صار لمناسبته بهذه الصفات للاجرام العلویة مستعداً لقبول الفیض الالهی کقبولها
فمن هذه الاقاویل اتضح ان الاجرام العالیة ذوات نفوس ناطقة وذلک ما اردنا ان یتبین القول فی احوال النفس عند
مفارقتها النفس الانسانیة اذا فارقت وهی هیولانیة لم یتصور بعد بشیء من الصور المعقولة التی بها یقوم بالفعل
عقلاً فقد اختلفت الحکماء فی قوامها دون البدن واما الاسکندر الافرودیسی المفسر فانه کان یری ان هذه القوة
یبطل عند فساد البدن وعلیه تأول قول ارسطو واما ثامسطیوس فانه یخالفه فی هذا الظن ویری ان هذه القوة
باقیة بعد فساد البدن وعلیه تأول قول فیلسوف وهذا القول هو الصحیح وبه نأخذ فلنذکر الآن ما یعرض لهذه القوة
بذاتها فانها مستعدة لقبول المعقولات الاولی من الفیض الالهی من غیر حاجة الی شیء من الاشیاء دون ذواتها
وانما کان یمنعها من ذلک اول ما یقع فی الجسم الانسانی غمور الجسم لها وقصوره عن التهیؤ لذلک لکونه غیر مستحکم الترکیب
بعد فاذا زال عنها هذا المعنی سواء کانت فی الجسم او مباینة له وقعت فیها صور المعقولات الاولیة والتذت بذلک علی حسب
النیل ولم یتمکن من المعقولات الثانیة لانها محتاجة فی ذلک الی تقدیم الحواس الظاهرة والباطنة واستعمال القیاسات
والبراهین ولن یستعد لذلک الا فی الجسم الانسانی فاذاً هذه اللذة التی ینالها وان کانت قلیلة بحسب النیل هی لذة ما
وحالة عریة عن الالم لاجل عدم المعانی المولمة التی نذکرها بعد وهذه الحالة لا عریة عن اللذة بالاطلاق ولا نائلة لها علی

الاطلاق ولذلك قيل ان نفوس الاطفال بين الجنة والنار اى انها لا عديمة السعادة على الاطلاق ولا مصيبة
لها على الاطلاق، واما النفوس العامية اعنى التى يتصور المعقولات الاولى فقط فانها اذا فارقت احسن حالها قسمين
فاما ان يكون عارفة بشان العقائد ومعتقده منها عقايد وهمية فاسدة كانت او غير فاسدة غير مستعدة بالعقائد
العقلية فحكمها انها اذا فارقت البدن وبطلت القوى الوهمية بجميع عقائدها وبقيت مجردة عن العقايد التى كانت لها وفى
ذاتها انها عقائد فانها فوق العقائد الاولى الا انها غير معروفة عندها فانه حثها الشوق الغريزى على تحصيلها واشتاقت اليها
وهى كمالها، وكل واحد من الاشياء مشتاق الى كماله الطبيعى غير متوان دونه مالم يعقه عائق فاذا زالت العوائق عاد الامر
الطبيعى كذلك النفس وان كانت فى البدن غير منبعثة الاشواق الى الكمالات الخاصة بها لاجل العوائق فانها اذا فارقت
البدن وزالت العوائق وعادت الشوق الطبيعى الى كمالها اذ عرفت انه ذاتى لها وقد بطلت العقائد الوهمية ولا سبيل
الى العقائد العقلية لمثلها الا بالقوى البدنية فهى متشوقة على الابد الى الكمال وغير نائلة فى حاله فهى سقيمة فى ذاتها مريضة فى
جوهرها عمياء فى بصرها صماء فى سمعها لا قرار لها ولا راحة ابد الابدين ودهر الداهرين مشتاقة الى حالتها الاولى كما قال تعالى
حاكياً عنهم، رب ارجعون لعلى اعمل صالحاً نعوذ بالله من هذه الحالة، ولذلك اذا كانت لها لقت القوى البدنية فى
افعالها الخبيثة حتى اذا استلذت بها واعتادتها فانها اذا فارقت البدن نزعت اليها وطلبتها وتمنى لها بها وقد بطلت
القوى والالات الموصلة اليها والى هذا ينصرف قوله تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون، فهى فى ذلك جليقة هم ودرنيقة
محبيعة الا ان هذا الخطب ايسر اذ العادة مما تزايل فاما الحالة الاولى فهى الباخعة العظيمة والنكبة الاليمة اذ الطبيعة
مما لا تباين، واما ان يكون غير محتجة بشان العقائد فانها اذا فارقت مع الصور الاولى كان القول فيها كالقول فى
نفوس الصبيان ولذلك قيل اكثر اهل الجنة البله، وان كانت اعتادت الامور البدنية فانها ينال لذلك الالم على ما
بينا الا انها فى عاقبة الامر تفارقها، واما النفس الكاملة فى العلم المعتصرة فى العمل الصالح الراكنة الى الزخارف الدنياوية
فانها بكمال ذاتها ناجية الا انها متألمة بما يفوتها من المطالب الدنياوية على حسب ما بينا ولكن الراحة من هذا الالم
آتية لا محالة ولذلك لم ير اهل السنة خلود اهل الكبائر من المؤمنين، واما اذا كانت النفس زكية فى ذاتها غير
اليفة لعادات السوء متعهدة فى عالم غربتها الاوضاع الشرعية بها يصفو النية الخالصة التى تجرد ذات النفس الى
الاطلاع على عالمها والشوق الى خالقها كما نوضحه بعد وكانت مع ذلك بالغة فى العلم مرتبة بتجريد ذاتها التصور المعقولات وكانت
عقلية مبادى الموجودات والصور المفارقة فانها اذا فارقت اتصلت بالفيض الالهى عند سدرة المنتهى تحت عرش الرحمن وفى
جواره وفى عنايته الاولى ناظرة الى ذاته كما قال تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد انكشف لها جميع الحقايق
وقد كانت تلتذ فى دار الغرور والغربة بين ايدى الاعداء باصابة حقيقة واحدة فكيف عند انكشاف جميع الحقايق ثم هى
مع ذلك لاتصالها فى ذاتها الى جوهر الفيض الالهى الذى ذكرناه لاتصالها به وهو مدبر هذا العالم ينال رياسة العلم وتدبيره
ويصير ملكاً للعلم وقد وصف الله تعالى هذه الحالة فقال عز من قائل واذا رايت ثم رايت نعيماً وملكاً كبيراً ثم ان
الاعظم والسعادة الكبرى ومعشوق جميع الموجودات واليه حركتها وبتشبه الوصول اليه سكونها وبالعشق له قوامها اعنى الحق
المحض والخير المحض والمعشوق بذاته والمعقول الحق بذاته جل ذكره فاى فرحة ولذة ينالها النفس مثل هذه الفرحة واللذة
بل اى نعمة كهذه النعمة بل اى ملك كهذا الملك فما اولى العاقل ان يسعى لتحصيلها ويكتفى اقتنائها ويحترز عن الاحوال

المضادة المهروب عنها لذاتها كما ان هذه مرغوب فيها لذاتها وهى السعادة التى كنا لوحنا بها ونذكرها صدر
هذه الرسالة القول فى الطرق المؤدية الى نيل هذه السعادة ومباينة الشقاوة المقابلة لها جملة ما يلزم
النفس من العوارض الضارة لها الحائلة من مرتبتها مما قدمنا ذكرها انما هى لمطابقتها القوى الفاسدة والطمأنينة
اليه وهذه القوى على قسمين اما عرافة واما فعالة والعرافة الفاسدة اذا اطمأنت النفس اليها فى عقايدها ثم
فارقتها عرض لها من السوء ما قدمنا ذكره فالنفس الانسانية غير متخلصة من حبال هذه القوة الا بعد تقديم تعرف
الحقايق باتقان العلم الفلسفى فالواجب ان لا يتقاعد عن تحصيل الفلسفة التى هى المنجاة عند خدعة هذا القسم من القوى
النفسانية الضارة بذات النفس النطقية، واما القوة العاملة وهى المسماة بالشوقية فانها تنقسم الى قوة شهوانية وغضبية
وقوة المدبرة وقد يصدر عن القوة الغضبية والشهوانية افعال باشتراك مثل المطعم وما اشبهه وقد يصدر عنها افعال محضة
بالاضافة الى واحدة منها دون الاخرى فان النفس النطقية اذا كانت هذه القوى فى افعالها الذاتية فانها ان لم يكن فى جوهر
ذاتها دنية غير مستقبحة فيما خلا الانسس فانها دنية بالاضافة الى افعال النفس النطقية كزمانة ذواتها عند ذاتها اكتسبتها
عادات يتقدم ذكر اضرارها فيجب ان يخالف هذه القوى والافعال الصادرة عنها بالاشتراك والانفراد ولم يمكنها التخلص
عن ضررها اذا سكنت عنها فان احد المتنافيين ان كان متحركاً نحو مقصده ويلقاه الاخر ساكناً او شك ان يقهر الساكن
بل الواجب ان تقابلها ايضاً بالتحرك الى قهرها وقمعها واذا كانت هذه القوى غير معطلة فى ذات الانسان اذ لا معطل فى
الطبيعة فلا يجب ان يعطلها كل التعطيل وايضاً من البين ان افعالها الصادرة عنها مستفادة من الجود الالهى
اذ كمال كل شئ بجوده ووجود الاشياء للاتصال بفيض جود الله الواسع ظلم ما لم تضر ذلك بما فوقها من المرتبة فحينئذ
تقصير ايديها اصوب، وايضاً لا بد فى بقاء العالم من استعمال القوى الشهوانية اذ اتصال بقاء الانواع بها ومن
استعمال القوى الغضبية فى الذب عن المدن الفاضلة والامر بالمعروف والنهى عن المنكر فاذاً ليس من الواجب
ان يعطل هذه القوى كل التعطيل بل الواجب ان يتوسط بين طرفى الافراط والتفريط فلا يكون خامد الشهوة ولا
فاجراً بل متوسط بينهما فيكون عفيفاً ولا جبان القلب ولا متهوراً بل بينهما فيكون شجاعاً ولا مدبراً بهوية المدبرة
عن تدبير الامور الدنياوية غبياً ولا مقبلاً اليها كل الاقبال فيكون جربزاً بل يتوسط بين الامرين ليكون ذكياً فطيناً
فاذا غلب على الانسان احد طرفى الافراط والتفريط عالجه بالتانى حتى يعود الى الوسط فاذا حصل للانسان هذه
المعانى الثلثة صار عدلاً واذا انضم الى الثلثة كمال القوة النظرية كان حكيماً فيلسوفاً ثم اذا تعهد مع ذلك بتعويد نفسه
الشوق الى عالمه والنزاع الى مبدعه بقطع التهمة عن هذا العالم والامتناع عن جميع عوارضها الضارة ورفع التهمة والنية
الخالصة التى هى تجريد ذاتها للاطلاع الى عالمها ومبدعها حتى يصير ذلك ملكة فيها ويقطعه عما سوى ذلك فيصير كالمجرد
بذاتها ويصير لها بذلك قوة على استيناف الصور المعقولة والاشواق العقلية بنوع فعل عن نوع قوة كما وصفنا فيما
سلف وذلك لا يمكن الا باستعمال حركات وميقات اذا تجردت النفس لاصدارها عن ذاتها تنبهت بخلوص النية
وشغلت بها عن الامور الدنية وكانت النية الخالصة عنها اكثر ومعها لتلك الامور الدنية اقهر وهى الاوراد الشرعية
التى يثقلها على الطبيعة والنفوس الحيوانية يعود الاستيلاء عليها بالقهر والنية الخالصة بالنية ولذلك وضع كلها
شاقة مثل الحركات الصلاتية والالم الجوعى والمشقة السفرية عند قطع البلاد القاصية قصداً نحو الهيا كل الالهية فاذاً

النفس تعهدت هذه الافعال صارت فاضلة بالفعل دائمة الشوق الى ما من حقها ان يشتاق اليه وطلبت الفرار
عمّا من حقها ان يفارقه وشاكلت فى طبيعتها الجزئية الى ذلك وبيّن انّ هذه الملائكة وان كان جوهر الملائكة غير
مدرك للجزئيات مدركة لها بمعنًى عارض عليها لا من حيث جوهرها وذلك المعنى تعقله فى واحد واحد من الجزئيات يسوق
الطبيعة الملابسة لها الى ابراز كمالها الخاص بها وظاهر مما تكلم فيه الالٓهيون انّ صور بعض الملائكة لا يلتبس على بعض
بل بعضها لبعض كالمرايا فلذلك يدرك بعضها افاعيل بعض ويوف بذلك الغايات الحاصلة من افاعيلها فى الامور الجزئية
ثم هذه النفس الزكية اذا اطلعت على ما فى ذواتها واقتنت بذلك تقدمة المعرفة بالامور الجزئية وصدق الفراسة صلح
للوحى والالهام فى حال النوم واليقظة فى الدنيا ثم يصير بذلك مشاكلة الصورة لصورتها الحاصلة عند النشاة الثانية فى
الآخرة فيتيسر بذلك الكمال فى الصورة فى العاقبة فيجب ان لا يتولّى الحكيم عن الاوضاع الشرعية فامّا الجهال فلن يحصل
لهم باستعمال الاوراد الشرعية اخلاص نيّة وهو المقصود منها وكيف ليت شعرى يتشوقون الى الدار الآخرة والمبدع
الاول وما عرفوهما الّا بالتوهم فاى نفس جمعت هذه المناقب فقد فازت بالسعادة العظمى فى الآخرة واىّ نفس
ضادت هذه الافاعيل بافاعيلها فهى ممتحنة فى الآخرة بالشقاوة العظمى التى قررنا امرها فيما سلف وبمفارقة الملائكة فى الدنيا
واعراضهم عنها لاجل مضادة طباعهم ربما قصدت الملائكة الاضرار بهم فاستعمل ايها الاخ الشفيق هذه السيرة الفاضلة واحترز
عن اضدادها واكتسب السعادة الحقيقية واحترز عن الشقوة الحقيقية فبالحرى ان يخاف الالم الابدى وترغب
فى الغبطة الابدية وتقبل نصيحة اخيك وعليك بترك الاغترار بزخارف هذه الدار وتقبل على كسب خيرات الدار الالٓهية
اقول قولى هذا واستل الله ان يرشدك لما ارتجيه فيك بفضله واحسانه انه ولى ذلك وحسبنا الله وحده والحمد
لله رب العالمين تمت الرسالة

رسالة فى اجوبة مسائل عشرة لابن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نقتى

قال الشيخ الرئيس ابو على الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله الحمد لله الموفق والملهم والمسدد والعاصم
وصلواته على رسوله محمد وآله الطاهرين وبعد هذه اجوبة عن عشر مسائل سئلنا عنها فاجبنا بمقدار الطاقة
مؤثرين للايجاز المسئلة الاولى حكايتها العلة الاولى لما فارقت العلل بعضها فارقت ام بغيرها الجواب عن ذلك
هذا السؤال يفهم على وجهين احدهما انّ المبداء الاول هل هو مفارق لغيره بمفارقة معقولة او هو مفارق لذاته
من غير مفارقة فالوجه الثانى هو انّ المبداء الاول سواء كان مفارقا بمفارقة اولم يكن فهل لكونه مفارقا معنى موجب
وسبب لاجله تحصلت المفارقة ان كانت مفارقة فنقول انّ القايل اذا قال انّ المبداء الاول مفارق فلم يذهب الى المفارقة
المكانية فانّ المفارقة المكانية انما تصح حيث يصح مواصلة مكانية وفقدان هذه المواصلة فما من شانه ان يكون له هو
المفارقة وليس ايضا يذهب فى انه مفارق الى انه مفارق بالمعنى مفارقة البياض للحلاوة فانّ هذا امر غير مشكوك فيه
ومع ذلك فغير مختص به الاول تعالى بل يعنى به مفارقة الذات للذات على انه لا يحله ولا هو يحل فيه ولا كلاهما يحلان
فى محل واحد فمثال ما هو بخلاف القسم الاول انّ البياض مفارق المعنى للثوب لكنه يحله ومثال الثانى الثوب فانه
مفارق للبياض فى المعنى ولكن يقبله فالبياض يحل فيه ومثال الثالث البياض والحلاوة فانّ كلّ منهما يفارق

صاحبه ولكن يحلان فى محل واحد والاول يمتنع عليه ان يكون بينه وبين شئ من الاشياء هذه الوصلة بل هو مفارق لها فى
ذاته كل المفارقة وهذه المفارقة معنى سلبى ومع السلبى اضافى ويجرى مجرى المغايرة والمخالفة فليس هو ذاته ولا ذاته هو انه
مفارق وكيف وذاته ليس بالقياس الى الغير وكونه مفارق هو بالقياس الى الغير وهذا وما اشبهه علائق متوهمة ليس لها
وجود قائم فى الاعيان والّا فيكون لكل شئ علائق غير متناهية موجودة فيكون ما لا نهاية له مرارا اقتضاء بل هذا حكم يعرض
فى العقل عند مقايسة يتولاها الوهم فكما يقاس مقايسة يلحق معه فيه مناسبة اذ المقايسة عمل الوهم والعقل وليس شيئا ثابتا فى الوجود
وذلك بالحقها ويتبعها فاذن الاول مفارق ويعقل له مفارقة لكنه لذاته وحيث يجب ان يعقل له هذه المفارقة ولو كان لسبب
لكان مصيره عن الاشياء ومباينا فعله وذلك خصوصية وجوده اذ خصوصية وجود كل شئ هو ما صار به غير الاشياء ومنفردا
بقوامه ولو كان لخصوصية وجوده المنفرد المستحيل عليه المواصلة علة لكان لذات الاول علة هذا خلف فاذن ذاته تقتضى ان
يكون بريئة من المواصلات متنزهة عنها من غير سبب داع او موجب فهذا جواب هذه المسئلة الاولى المسئلة
الثانية حكايتها حقيقة الطبع ما هى وما معنى الطبيعة فى قول الاطباء الجواب عنها الطبع عند الحكماء اسم مشترك يقع
على معان فيقال طبع لفعل الصانع الذى هو ايجاد الطبيعة التى سنذكرها فى مادة الجسم ويقال طبع لصدور الفعل والحركة عن الطبيعة
التى سنذكرها ويقال طبع لكل مقتضى ذات الشئ كان طبيعة او غير ذى طبيعة ولهذا يقال انّ النفس محبّة للعقل بالطبع
وانّ الانسان مدنى بالطبع واما الطبيعة فى كلام الفلاسفة فيقال على معنيين فيقال طبيعة لما عليه نظام الوجود
فاذا قالوا انّ كذا اعرف عند الطبيعة وكذا اعرف عندنا لم يريدون بالطبيعة الطبيعة التى سنذكرها بل عنوا به الوضع
المستقيم فى نظام الوجود ويقال طبيعة للقوة الحاصلة فى الاجسام التى يصدر عنها التحريك والتسكين المتفق على جهة
واحدة فيما هى فيه بالذات لكنّ الاطباء يقولون طبيعة للمزاج فالطبيعة التى هى المزاج غير موجودة فى البسائط اذ المزاج
عند التركيب بل بعده اذا تفاعلت القوى المتضادة واستقرت على حد ويقولون طبيعة لهيئة التركيب كما يقولون
انّ بعض الابدان طبيعة لمن يكثر به السدد وذلك هو لضيق المسام ويقولون طبيعة لكل قوة بدنية يحرك من غير ارادة
حتى يسموا النفس النباتية طبيعة والفلاسفة يسمونها نفسا فانها يحرك حركات متضادة فى جهات النشو جذبا وتوزيعا
وتحليقا وتعليقا وتفعل بآلات وذلك خلاف ما حد وابه الطبيعة المسئلة الثالثة حكايتها حقيقة النفس الكلية والعقل
الكلى والروح الكلية ما هو وهل ذلك جواهرا وغير الجواهر وكل ذلك احياء ام لا وكل ذلك فارق غيره باحكامه واوصافه
الذاتية فارق ام بغيره الجواب عنها الكلى يقال بمعنى معقول يشترك فيه كثيرون ويقال لشئ واحد فى الوجود ينسب
الى كثيرين او الى كل فاذا عنى النفس الكلية الكلى بالمعنى الاول كان هو المعقول العام للنفس كلها الذى يطابقه حد النفس
العامة ولم يكن له وجود قائم بل كان حاله حال البياض الكلى والحركة الكلية وكذلك حكم العقل الكلى والروح الكلية واما
النفس الكلية بالمعنى الآخر فيستعمل عندهم على معنيين فيقال تارة جرم الكل بجملة الاجسام كان الاجرام العنصرية لصغرها
وسقوط قدرها لا نسبة لها الى الكل وكذلك يقال الكل وتارة يقال جرم الكل للجوهر الاقصى الذى هو محيط الكل
ويحرك مثل حركة الكل فكذلك يقال لحركته خاصة حركة الكل وكذلك يقولون نفس الكل ويعنون به النفس المحركة
للفلك الاعلى الذى يسمى فى الشرايع عرشا ومعنى النفس التى بها الجرم الاقصى حتى يقولون عقل الكل ويعنون به العقل
المفارق عنه الذى عنه وجود نفس ذلك الجرم اعنى بتوسطه وبسببه وان كان الاول مبداء كل شئ وربما قالوا

نفس الكل ويعنون جملة الانفس المحركة للافلاك كلها كانها نفس واحدة والافلاك جرم واحد وكذلك يقولون
عقل الكل لجملة تلك العقول المفارقة التي لا شي منها في جسم ولا تحرك جسم الا كما يجري المثال المسبوق اليه والمرتسم امره
وفي تحقيق هذه المسماة عقولاً فعالة والنفوس المسماة نفوساً قدسية والفصول بينهما صعوبة لا نوردها ثم لا تكشفها
الا النظر المستقصى المتصل اليه بالتدريج واما الروح الكلية بهذا المعنى مما لا يجري في الفاظ الفلاسفة ويكثر ذكره في الكتب الالهية
ويشبه ان يكون الاشارة فيها الى هذه العقول التي هي من حيز الامر الالهي كما ان الاجسام من حيز الخلق الالهي وفي تحقيق
ذلك ايضاً صعوبة وكل هذه جواهر فان وجودها غير مفتقر الى موضوع البتة وهذا معنى كون الشي عند الفلاسفة جوهراً
وكلها احياء لكن الحيات العقلية اشرف من الحيات النفسية وكل حيات فمع ادراك **المسئلة الرابعة** حكايتها
الشمس والقمر وسائر الكواكب احياء ام لا وهو يجري معلقة من شي او راسخة في شي او يجري من غير ان يكون لها تعلق
بشي الاجابة عنها ان الجسم بما هو جسم ان يكون حياً البتة بل انما يقال له حي اذا كان فيه مبتدا الحركة الاختيارية
والادراك وهذا هو ان يحركه ويدبره ويستعمله نفوس وهو جوهر روحاني من سنخ الملائكة وقد اتفق ارباب الشرايع
والحكماء المتقدمون على ان كل جرم من الاجرام موكول امره الى ملك حتى المطر والريح وانما خالف هذا قوم خرجوا
عن الامور المتقررة في الشريعة والحقايق المثبتة بالحكمة وارباب الشرايع ادوا ذلك عن الوحي الالهي والحكماء
جمعوا الى ما سمعوه منهم النظر البرهاني واصحاب الشرايع لم يفصلوا ما اعطوا من ذلك كعادتهم ما يعبدونه انهم يؤتون
الناس اصولاً فيولونهم بسطها وشرحها لكن الحكماء لخصوا وبسطوا واجتهدوا وحققوا ان الملائكة المحركة
للحركة المستديرة ان يكون الا محركة لها بارادتها فلان فان الملائكة المحركة للحركة المستقيمة التي ليست صادرة عن قصد
انما تحركها على تسخير وطاعة كانها آلات ملائكة اخرى عندها الارادة ومبداء التدبير فصح لهم من جنس هذا النظر
بعد الاستقصاء المحصل ان محرك الاجرام السماوية اعني المحرك القريب جوهر روحاني تحرك بالحركة والارادة وكل
جسم تحركه ويدبره روح فهو حي فالاجرام السماوية على هذه الجملة احياء وقول الله تعالى وكل في فلك يسبحون يدل على
ذلك فان الجمع بالواو والنون لا يكون الا للعقلاء واما حال الكواكب في اماكنها فالمذهب الصحيح هو انها مركوزة
في نفس جرم الكرة العظمى واما المتحيرة خلا الشمس ذلك مركوز في كرة تدوير ومركوزة في كرة فلك حامل خارج المركز وهذه
الكواكب اكرات واما الشمس والامر فيها مشكل اذ لا دليل قاطع على ان جرمها مركب في كرة تدوير او كرة خارج المركز وهذه
الكواكب وكرات تداويرها الكرات المكتنفة للكرات تداويرها من الكرات المسمات بالحركة والشبيهة
وناقلة الاوج والمتممات والفواعل في بعضها لاختلاف العرض كلها اجسام مصمتة قوية لم تخلق خلقة تقبل القطع
والشق وليس حصولها على سبيل تاليف اجزاء متجزية او غير متجزية بل بسيطة لا ينفعل من جهة النشر والقطع وكل
واحد منها يتحرك على نفسه حركة حول مركزه ويعرض من اختلاف حركاتها امر واحد هو ضد المرئي **المسئلة الخامسة** حكايتها
هل يجوز ان يكون القديم اكثر من واحد فان كان الواحد فلذاته كان قديماً او لغيره وان كان اكثر من واحد فما المشاركة بينهما
في ذلك الجواب عن ذلك كل ما تعلق وجوده بغير هو مبداء وجوده فهو مسبوق في ذاته فكل مسبوق في ذاته فغير
قديم اللهم الا ان نعني بالقديم ما لم يسبق بزمان اما على الاطلاق واما بالقياس اما الذي على الاطلاق فهو الذي لا شي
كان موجوداً قبله في زمان لم يكن هو فيه واما الذي بالقياس فهو الذي لا زمان دخل فيه هذا المسبوق الا وقد كان سابقه

داخلاً فيه واما القسم الاول من هذين القسمين فيصير له الجسم والحركة الكلية والزمان نفسه وجميع الامور التي لا تخلو عن الزمان
ولا تخلو عنها الزمان قديمة وان كان لوجودها مبداء واما القسم الثاني فيصير له كلما هو اسبق واعتق قديماً بالقياس الى ما هو اقرب
عهداً وليس غرضنا في القديم هذا الوضع بل نعني بالقديم هو الذي لا يسبق في الوجود والذي لا يسبق في الوجود هو الذي يجب له الوجود لا لغيره
فيسبقه والوجود بل بذاته فالقديم الحق هو الواجب الوجود بذاته وهو واحد فان وجوب الوجود لا يحتمل التكرار والتكثر فان وجوب الوجود
بذاته وجوب وجود من جميع جهاته واذا كان وجوب الوجود حاصلاً لشي فيجب ان يكون له دون غيره عن وجوب والا ما يمكن ان يكون
وجوب الوجود حاصلاً له فكان غير واجب لما هو وجوب وجود ان يكون حاصلاً له فكان حاصلاً حصوله لكل واحد لا لانه وجوب وجود
بل لعلة وكان الانفصال بعد وجوب الوجود بشرط آخر ان كان شرطاً في وجوب الوجود كان شرطاً في الجانبين فلم يكن به انفصال وان لم
يكن شرطاً تحقق وجوب الوجود دونه فكان عارضاً لا حقيقة فلم يتكثر دونه وبعد هذا كله كلام يحوج الى رياضة كثيرة **المسئلة السادسة**
حكايتها حقيقة الواحد ما هي الجواب عن ذلك ان الواحد يقال على معان مختلفة تتشابه والواحد الذي اظن ان البحث
عنه يدل على معان اربعة يقال واحد لما لا يشاركه في حقيقته الخاصة غيره ويقال واحد لما لم يحصل ذاته عن كثرة انتلفت لا اجزاء قوام
ولا اجزاء حد كصفات متغايرة المفهومات في الذات على حسب السلوب والاضافات ووجوب وجود واحد على هذه الصفة
محال وان كل شي يسلب عنه كثرة ويضاف اليه كثرة بموافقة او مخالفة ويقال واحد لما لم يعه من كاله شي ولهذا لا يقال
للنصف والثلث ونحو ذلك للذي تقديره للكثرة على انه مبداء مادي او فاعل **المسئلة السابعة** حكايتها الفرق بين
فعل الارادة وبين فعل الطبع ما هو الجواب عن ذلك فعل الارادة فعل يتبع علماً او تصوراً او تخيلاً يميل له المريد
الى احد طرفي النقيض من فعل الشي ولا فعله بعد ان ينسب اليهما نسبة الامكان والجواز واما فعل الطبيعة فهو فعل دائم
يصدر عن مبداء في الجسم الذي يصدر ذلك الفعل عنه على سبيل التسخير والوجوب الا ان يمنع ان كان يقبل المنع واما
العلة فليس كل علة يصدر عنها فعل بل احدى العلل الاربع وهي علة الفاعلة وهي اعم من الفاعل بالارادة ومن الفاعل
بالطبيعة ومن الفاعل بالقسر فان كل ذلك علة اللهم الا ان يعني بالعلة مبداء الكل ففعل ذلك المبداء افادة الكل وجوده
الذي في امكانه غير مفتقر الى آلة او مثال وهذا الفعل هو الابداع وهو اعطاء الوجود المطلق بازاء العدم المطلق وفي تحقيق
هذا صعوبة **المسئلة الثامنة** حكايتها المعدوم ما هو الجواب عن ذلك المعدوم لا ماهية له وما لا ماهية له فمحال ان يقال
ما ماهيته بل الماهية للموجود في الاعيان او الموجود في الاوهام ولا غير لكن المعدوم يدل عليه بالسلب **المسئلة التاسعة**
حكايتها حد الموجود ما هو الجواب عنه ليس لكل شي ذاحد وذلك لان كل حد مؤلف عن معان مفردة فلو كان لكل شي
ذاحد وذلك لان كل حد مؤلف عن معان مفردة فلو كان اول لكل شي حد لكان يكون لكل معنى مفرد ايضاً حد وكان لكل معنى مفرد
آخر مفرد وذهب ذلك الى غير النهاية والحد يفيد التصور كما ان البرهان يفيد التصديق وكما انه ليس على شي برهان الى ان ينتهي الى مبادي
يقع التصديق بها لذاتها لا ببرهان مثل القضايا الواجب قبولها كذلك ليس لكل شي حد بل ينتهي الى مبادي يقع التصور لها لا بحد
وكما انه لا اتصال لم الكل اعظم من الجزء كذلك الاتصال على الموجود ما هو بل الموجود متصور لذاته والبسط من كل تصور واول كل تصور
ومتصور بذاته فاذا اريد ان يتصور فانما يراد ذلك على سبيل التنبيه للغفلة فيعرف اما باسم مرادف لاسمه كالثابت والحاصل
او باقسامه وهو انه الذي منه جوهر ومنه عرض وما اشبه ذلك واما بالحقيقة فهو متصور بذاته وهو حد له **المسئلة العاشرة**
حكايتها تعلق الفعل بالفاعل ما هو الجواب عن ذلك الفعل قد يتعلق باربع علل بالمادة على انه فيها وانها بالقوة قابلة لها

كالنجارة في السرير وتتعلق بالصورة على انه يفيدها ويحصلها وتتعلق بالغاية على انه يراد لاجلها فلولا الغاية لما ارتد الفعل المراد وتتعلق بالفاعل على انه عنه في غيره فكل وجود متعلق بوجود آخر على انه ليس فيه بل عنه وليس لاجله فهو فعل وما عنه فاعله وربما وقع الفعل من وجه بالفاعل وذلك بحسب ظاهر الظن كالطبيب يعالج نفسه لكن هو من حيث هو يعالج غيره من حيث هو متعالج والمعالج ابتداؤه من النفس والمتعالج ابتداؤه من البدن فالفعل من الفاعل في القابل لاجل الغاية لتحصيل الصورة • وذلك آخر ما كتبناه والله الموفق للخير بمنه ولطفه

رسالة في اجوبة المسائل لابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الرئيس ابو علي الحسين ابن عبد الله بن سينا رحمه الله تعالى الحمد لله رب العالمين حسبنا الله ونعم الوكيل الناصر والمعين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين **وبعد** هذه رسالة الى ابي ريحان البيروني في اجوبة مسائل انفذ بها من خوارزم **اعلم** هداك الله بنيل ما تهواه ووا[ستعك] بجميع ما تمناه وقسم لك السعادة الدارين وصرف عنك جميع ما تكرهه في المحلين • سألت ادام الله عن مسائل منها ما يراه جديراً ان يوجد على ارسطوطاليس اذ تكلم عنها في كتابه الموسوم بكتاب السماء والعالم ومنها ما النقطه بما اشكل عليك فاجبتك الى ملتمسك وشرعت في شرحها وابانتها على الايجاز والاختصار فان بعض الاشغال المختلطة المعترضة قصرتني عن بسط القول في كل مسئلة منها على قدر استحقاقها بداً ولم يتيسر لي تأخير اصدارها الى هذه المدة الآ ان يعوره المعصوم عندك في كتابه اليك وانا اورد ما سألت عنه بلفظك ثم اتبع كل مسئلة منها الجواب على الاختصار **المسئلة الاولى** لم اوجب ارسطاطاليس للفلك عدم الخفة والثقل بعدم وجود حركة له من المركز واليه فانا نستطيع ان نتوهم فيه انه من أثقل الاجسام توهماً لا ايجاباً لان ذلك لا يوجب ان يكون له حركة الى المركز من اجل ان حكم الجهات متشابهة واذا كان كل جزء من اجزائه متحركاً بالطبع الى المركز ثم كانت متصلة لم توجب الا الوقوف بحال المركز وكذلك نستطيع ان نتوهم انه من اخفها ولا يوجب ذلك حركة من المركز الا بعد الاتفاق والافتراق ووجد الخلا خارجه واذا تقرر ذلك وصح عدم الخلاء خارج الفلك كان الفلك وان كان ثقيلاً او خفيفاً كانه منحصر مجتمع واما الحركة المستديرة فقد يمكن ان لا يكون له طبيعية وذلك كحركات الكواكب **الطبيعية** الى المشرق والحركة العرضية اللازمة لها قسراً الى المغرب • فان قيل ان تلك ليست بعرضية لان لا انضاد في الحركات المستديرة ولا خلاف في جهاتها كان التمويه والسفسطة ظاهرة في لوازم هذا القول اذ لا يمكن ان نتوهم للشيء حركتان طبيعيتان احداهما الى المشرق والاخرى الى المغرب وما هذا الاختلاف في اللفظ مع الاتفاق في المعنى حيث لا نسمي الحركة الى المغرب ضد الحركة الى المشرق وهذا مسلم فاذا تنوزعنا في الالفاظ فلنعقبل على المعاني **الجواب** قد كفيتني اسعدك الله المؤنة في اثبات ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف بمقدماتك التي سلمت فيها انه ليس فوق الفلك موضع يتحرك اليه ولا ايضاً يمكنه ان يتحرك الى تحت ولا ان له في التحت موضعاً طبيعياً ينتقل اليه فاذا ادى ذلك الى القيام دون ضاه منفعاً لان ذلك يؤدي الى نقل جميع العناصر عن مواضعها الطبيعية او اثبات الخلاء وذلك غير جائز في العالم الطبيعية فاذن ليس للفلك موضع طبيعي من تحت ولا فوق يتحرك اليه بالفعل والوجود ولا بالامكان والوهم لانه يؤدي ذلك الى المحالات المستشنعة التي ذكرها اعني تحرك العناصر كلها عن مواضعها الطبيعية او وجود الخلاء وليس شيء ابطل مما لا يمكن ان يثبت لا بالفعل ولا بالامكان والتوهم فاذن تسلم من ذلك انه ليس في الفلك موضع طبيعي لا تحت

ولا فوق ولكل جسم موضع طبيعي ونضف الى هذه المقدمة مقدمة صغرى وهي قولنا والفلك جسم وينتج من الضرب الاول من الشكل الاول ان للفلك موضعاً طبيعياً واذا نقلنا النتيجة الى القياس الوضعي المنفصل فقلنا وموضعه الطبيعي اما فوقه واما تحته واما حيث هو او استثنينا سلب كونه فوق او تحت انتج ان موضعه الطبيعي فليس بخفيف ولا بثقيل بالفعل والفلك في موضعه الطبيعي فليس بخفيف ولا ثقيل ان الخفيف ما يتوجه الى موضعه الطبيعي صعداً ولا يمكن ان يكون ما في موضعه الطبيعي صعداً خفيفاً لانه يلزم فيه بما قدمت ان يكون في موضعه الطبيعي لا في موضعه الطبيعي وذلك خلف وكذلك الثقيل لان الثقيل ما يتحرك الى اسفل بالطبع وموضعه الطبيعي اسفل لان كل متحرك بالطبع فحركته الى موضع الطبيعي وبالتبيين الاول يتبين ان الذي في موضعه الطبيعي ليس ينتقل بالفعل فاذا ضممنا نتيجتي المقدمتين كان مجموعهما ان الذي في موضعه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف بالفعل وقد ثبت ان المقدمة الثانية الصغرى وهو ان الفلك في موضعه الطبيعي حق والنظم منتج فالنتيجة صحيحة وهي ان الفلك ليس بثقيل ولا خفيف بالفعل وليس ايضاً بالقوة والامكان برهان ذلك ان الثقيل والخفيف بالقوة اما ما هو كذلك بكليته كالاجزاء والعناصر الثابتة في مواضعها الطبيعي فانها وان كانت لا خفيفة ولا ثقيلة بالفعل فذلك فيها بالقوة لامكان انتقالها بحركة قسرية عن مواضعها الطبيعية وعودها الى مواضعها الطبيعية بحركة طبيعية اما صاعدة واما هابطة واما ما هو كذلك في اجزائه لا بكليته كالكليات من العناصر فانها ليست بحقيقة ولا يقبله بكليتها لانها اذا تحركت صاعدة فمن الضرورة ان يتحرك بعض منها هابطاً لكونها كرية الاشكال والوجوه كثيرة بل الخفة والثقل في اجزائها فالفلك ان كان ثقيلاً او يجب خفيفاً بالقوة فكذلك في كليته وقد اثبتنا الحركة بالطبع الى فوق او الى اسفل مسلوبة عن كلية الفلك وتعلقنا في اثبات ذلك ببعض مقدماتك فثبت لنا ان الفلك ليس بكليته بخفيف ولا ثقيل واقول ولا هو بثقيل ولا خفيف بالقوة في اجزائه لان الاجزاء الخفيفة والثقيلة يتبين حقها ونقلها بحركتها الطبيعية الى موضعها الطبيعي والاجزاء المتحركة الى موضعها الطبيعي اما ان يكون متحركة عن مواضعها الطبيعية بالقسر عائدة اليها بالطبع او متولدة متحركة الى مواضعها الطبيعية كجزء النار المتولد من الدهن تتحرك الى الفوق ولا يمكن ان يتحرك جزء من الفلك عن موضعها الطبيعي بالقسر لانه يلزم ان يكون لذلك مجرد ومحرك خارجاً لا عن ذاته اما ان يكون ذلك جسماً او لا جسم والاشياء المحركة التي ليست باجسام مثل ما يسميه الفلاسفة الطبيعة والعقل الفعال والعلة الاولى ان يجوز عليها ان تحرك حركة قسرية واما الطبيعة فذلك بين فيها واما العقل والعلة الاولى فامتناع ذلك عليها موكول الى العلم الالهي واما العلة الجسمية فيجب ان يكون ان امكن واحداً من الاسطقسات او مركباً منها اذ لا جسم آخر غير هذه المحتة البسيطة والمركبة من الاربعة منها وكل جسم حرك بذاته او فعل بالعرض فانه يماس المتحرك والمنفعل عنه وبيان ذلك في كتاب الكون والفساد في المقالة الاولى فليس يمكن ان تحرك جزءاً من الفلك جسماً الا اذا اتصل به بحركته اليه اما بالقسر واما بالطبع والتي بالقسر فعن محرك خارج مماس له ينتهي الى فتحرك الى تلك الجهة بالطبع اول محرك للباقيات بان كان بالطبع فهو اما نار بسيطة او مركبة غالب عليها اجزاء النارية فاما النار البسيطة فليس يفعل في الفلك لانه لما كان مماساً له في كل الجوانب وفعل الاجسام في الاجسام بالمماسة فليس جزء من الفلك اولى في الانفعال في جزء اللهم الا ان يكون بعض الاجزاء اضعفها اقوى على القبول وضعف الجوهر لا يكون بذاته بل من مؤثر ويرجع المسئلة حينئذ

الى ما كانت عليه اولا واما المركب الغالب فيها الاجزاء النارية فانه لا يلبث حتى يصل الى مما رجة فى الفلك عند
وصوله الى حيز الاثير لاستحالته نارا محضة واشتعاله واحتراقه هنالك كما نشاهد من الشهب وان الطاه‍ت
فى الاستحالة لم يبلغ ايضا مماسة الفلك لان فيها اجزاء حادثة ثقيلة ارضية وغيرها ومماسة جزء من الفلك لا يمكن الا لنار
محضة. واما تجاوزه حيز العناصر الثلثة فقد يمكن بنار محضة وغير محضة والمركب ليس بنار محضة والذى ليس بنار محضة
يمكن عليه ان تجاوز حيز العناصر الثلثة ولكن ليس يمكن مماسة الفلك بالطبع واما الاسطقسات الاخر فلا يمكن عليها فى
كليتها ان يماس الفلك لانها لا ينتقل بكليتها عن مواضعها الطبيعية واما فى مركباتها واجزائها فلا يمكن ان يحصل منها
انفعال للفلك لانها لا يمكنها ان يماس الفلك لاحتراقها فى الاثير واستحالتها نارا والنار ليس تفعل فى الفلك
كما بينا وانما كان الاثير يعمر كلما يحصل فيه ومحرقة لانه حار بالفعل وحد النار بالفعل انه الممازج مع ذى جنسه المباين
لغير ذى جنسه المفرق بين مختلفة الاجناس الجامع بين متفقة الاجناس فمتى قويت النار على الجسم المنفعل عنه فرقته
ان كان مركبا من اجزاء مختلفة وقلبته الى طبيعته ولم يصيره لممازجته مخالف لجوهريته واما النار فليس كذلك ولان ان
النار اشد الاشياء فعلا واقواها تاثيرا والشىء الكلى فى موضعه الطبيعى يقوى جنسه والكلى اقوى من الجزئى فما ظنك
بجار فى موضعه الطبيعى كلى يحلى جزئيا يدخل فى حيزه ولا يفعل فيه ولا بغيره الى نفسه ولا يفارقه واجزاؤه المركبة منه
ان كان مركبا ممن هذه المركبات يتبين انه ليس يمكن ان يصل الى الفلك جزئى من الاسطقسات ولا مركب
واذا لم يصل اليه لم يماسه واذا لم يماسه لم يفعل فيه فليس شىء من الجزئيات ولا من المركبات يفعل فى اجزاء الفلك
واذا لم يمكن ان يفعل فيها غيرها من كليات الاجسام ولا جزئياتها البسيطة لم يمكن ان ينفعل ويتحرك بالقسر بذاتها
والاستثناء بايجاب المقدم وهو قولنا ولكن ليس يمكن ان يفعل فيها غيرها حق فالنتيجة فهو قولنا ليس يمكن ان ينفعل
ويتحرك بالقسر صحيح حق فليس للفلك خفيف ولا ثقيل بالقوة فى كليته ولا اجزائه وقد اثبتنا انه ليس كذلك ايضا
بالفعل فليس هو ثقيل ولا خفيف على الاطلاق وذلك ما اردنا ان نبين. ولك ان تسمى الفلك خفيفا من وجه
وذلك ان الناس قد يسمون الجرم الطافى على جرم اخر بالطبع اخف منه فمن ذلك الوجه يمكن ان يكون الفلك اخف
الاشياء. واما قولك ان حركته المستديرة فيمكن ان لا يكون له طبيعته فان قيل ان ذلك ليست بعرضية الى اخر
الفصل فليس احد ممن ينسب الحركة الطبيعية المستديرة للفلك من المحصلين يثبت له ذلك بما اوردت من الاعراض
عليك بل بوجوه لولا كراهية التطويل وايضا لم يفرد هذا القول مسئلة على حدة. واما انباتك ان حركة الافلاك
والكواكب متضادة فليست كذلك وانما هى مختلفة فقط لان الحركات المتضادة هى المتضادة الجهات والنهايات
ولولا كون العلو ضدا للسفل لما سمينا الحركة من المركز ضد الحركة الى المركز. وبيان هذا اللفظ فى المقالة الخامسة من
كتاب السماع الطبيعى. واما جهات ما بين الحركتين المستديرتين ونهاياتها بالوضع من تعريضنا لا بالطبع فانه ليس
بالطبع لحركات الفلك المستديرة نهاية فانها ليست بمضادة فليست الحركتان الدوريتان المتخالفتان بمتضادين
وذلك ما اردنا ان نبين **المسئلة الثانية** لم جعل ارسطاليس اقاويل القدماء الماضية والاحداث السالفة فى الافلاك ووجودهم
اياه على ما وجدوه حجة قوية ذكرها فى موضعين فى كتابه على ثبات الفلك ودوامه ومن لم يتعصب ولم يصر على الباطل
تحقق ان ذلك غير معلوم ولا يعلم من بعد الا ما اتى ما يدركه اهل الكتاب بكسرهم وما يحكى عن الهند وامثالهم من الامم فهو ظاهر

البطلان عند التحصيل لتعاقب الحوادث على مكان المعمور من الارض اما جملة واما نوبة وايضا فان حال المثال
كلها كذلك فى العدم وشهادة الاحداث بمثل تلك الشهادة مع ظهور الحدث فيها **الجواب** يجب ان يعلم ان ذلك
منه ليس بافادة البرهان وانما هو شىء اتى به فى خلال الكلام على انه ليس فى السماء كلام فى الجبال لان الامر وان
شاهدت الجبال محفوظة فى كلياتها فلم يتغير عن اختلاف العوارض فى جزئياتها من الحطام بعضها ببعض وتراكم بعضها على
بعض وانهدام اشكالها وما هو ايضا فوق هذا مما قد ذكره افلاطون فى كتبه فى السياسات وغيرها وكذلك احدثت هذا
الاعتراض عن يحيى النحوى المموه على النصارى باطنها الخلاف لارسطاليس فى هذا القول ومن هذا ومن نظر فى تفسيره الاخر
لا فى الكون والفساد وغيره من الكتب فيما عسى يخفى عليه موافقته لارسطاليس فى هذه المسئلة او عن محمد بن زكريا المتكلف
الفضول فى ولوغه فى الالهيات وتجاوزه قدره فى بط الجراحات والنظر فى الابوال والجراحات من فضح نفسه وابدى جهله
فيما حاوله وراءه. ويجب ان تعلم ان ارسطاليس فى ان العالم لا بد له ليس يعنى به انه فاعل له بل يريد ان يجعل بهذا القول
فاعله منزها عن التعطل عن الفعل فليس هذا موضع بيان ما يشبه هذا واما قولك ومن لم يتعصب ولم يصر على الباطل فهذه
المغالطة والمخاشنة قبيحة ولانه اما ان يكون قد وقفت على معنى قول ارسطاليس فى هذا الفصل او لم تقف فان لم تقف
فمحمك تحقيقك واستعفاؤك بمن قال قولا لم تقف عليه مجال وان كنت وقفت عليه فو ذلك بمعنى القول لكان يفرك
على تعاطى هذه المخاشنات متعرضا لما يصول عنه العقل فاحش لا يليق بك **المسئلة الثالثة** لم ذكر وذكر غيره ان الجهات ست
والتمثيل على المكعب فان الجهات الست منها تحاذى سطوحه واذا اضيف اليه من جهة سطوحه امثاله من المكعبات ست
كانت مماسة له من جهاته المذكورة فاذا تم من ذلك الشكل حتى عبر عن جملة الجسم المتولد سبعة وعشرين مكعبا حتى
يماس سائرها ماسه من جهة الاضلاع والزوايا واذا لم يعد الجهات ذلك العدد ممن اى جهة ماست هذه المكعبات الاول
على ان تلك الجهات معدودة فى الكثرة **الجواب** ليس جهات الجسم الذاتية من حيث هو جسم ما يحاذى سطوحه بل تلك الجهات
العرض فان الجهات الست التى عينتها الفلاسفة انما تحاذى نهايات طول الجسم وعمقه وعرضه. فانه لما كان
كل جسم متناهيا وبيانه فى المقالة الثالثة من كتاب السماع الطبيعى فى ذكر لا نهاية فى الضرورة ان طوله وعرضه وعمقه
متناهية ومن الضرورة ان لكل واحد منها نهايتين وجملتها ست وما يحاذى نهاية الطول مما يلى كون العالم فما يكون طولا
ينتهى الى جهة المركز فهو السفل ومقابله هو العلو وليس للجهات الاربع اسم فى كل جسم بل ذلك لجهات الجسم الحى لجهة
نهايات عرض الجسم الحى الذى منه يبطش ويخرج حركته هو يسمى يمينا ومقابله يسارا والجهة المحاذية لنهاية عمق الجسم الذى
اليها نقلتها ونحوها حاسة البصر به يسمى اماما ومقابلها يسمى خلفا وورا فهذه الجهات الست الضرورية فى كل جسم
واما ما تقبل الجهات الست عن الكرة فغير صحيح لانه ان كانت ضرورة الكرة جسما فلها طول وعرض وعمق وطولها متناه وعرضها
متناه ولكل واحد منها نهايتان والجملة ست والجهات المحاذية للنهايات الست ست لكن حق والتوالى كلها حق فالنتيجة ان
للكرة جهات ست حق وكيف يمكن ان يكون جهة الجسم الذاتية هو ما يحاذى سطحه ومن المعلوم ان الكرة لها جهات من جوانبها
مختلفة بالمشاهدة وليست جهة القطب الشمالى بجهة المغرب والمشرق والقطب الجنوبى وغيرها من الجهات وكذلك
على العكس فاذا كان السطح المحيط بالكرة واحدا فليس اذا فى الكرة جهة واحدة لا بالبرهان كما بينا ولا بالفرض
كما يلزم الجسم من جهة السطوح من الجهات بالفرض لا بالذات لانا بيناه. واما الاجسام المشكلة باشكال ذوات زوايا

فقد يمكن ان يجعل لها جهات من جهة السطوح لاستقامة سطوحها بالوضع والوضع لا بالذات فان الذى
يلزم الجسم بالذات من الجهات هى ما يحاذى نهايات ابعادها الثلاثة واياها عنت الفلاسفة ‹المسئلة الرابعة›
لِمَ استشنع ارسطو قول القايل بالجزء الذى لا يتجزى والذى يلزم القايل ان الجسم يتجزى الى ما لا نهاية اشنع وهو ان لا
يدرك متحرك ان يتحرك كان فى جهة واحدة ولو كان المتقدم منهما ابطاء حركة ويتمثل بالشمس والقمر فانه اذا كان بينهما
بعد مفروض وصار القمر سارقا الشمس فى ذلك الزمان مقدارا اذا ساره القمر صارت الشمس فى ذلك الزمان مقدارا
ايضا اصغر وكذلك الى ما لا نهاية وقد يراه يسبقها ويلزم اصحاب الجزء ايضا امورا اخر كثيرة معروفة عند المهندسين ولكن
الذى ذكرته مما يلزم مخالفهم اشنع وكيف المخلص من كليهما ‹الجواب› اما ان لا يتصل يمكن ان يتركب شئ متصل لا جسم
ولا سطح ولا طول ولا حركة ولا زمان من اجزاء غير متجزية اعنى غير ذى طرفين وواسطة تنضف عليها فقد بينه ارسطو
فى المقالة السادسة من كتاب سمع الكيان ببراهين منطقية قوية لا مرية فيها فاما هذا الاعراض فقد اورده على نفسه واجاب
عنه بجواب ما ولكن يجب ان يعلم قول ارسطو ان يتجزى الى ما لا نهاية ليس يعنى به انه يتجزا ابدا بالفعل بل يعنى به
ان كل جزء منه له فى ذاته متوسط وطرفان فبعض جزئيته الذين حدهما الطرفان والواسطة وهذه الاجزاء منقسمة بالفعل
وبعض الاجزاء وان كان لها فى ذاتها واسطة وينقسم فليس يقبل بصفوه الانقسام بالفعل وهذه الاجزاء منقسمة
بالقوة وفى ذاتها فمن قال ان الجسم يمكن ان يتجزا ابدا بالفعل لزمه هذا الاعتراض الذى اعترض به ضرورة ومن قال
ان الجسم بعض اجزائه منقسم بالفعل وبعض اجزائه غير منقسم بالفعل بل بالقوة كما بينا لم يلزمه لان الحركة بها يأتى على
تقسيم المتناهية من الاجزاء المنقسمة بذواتها الغير المنقسمة بالفعل فهذا هو السبيل المؤدى الى السلوك بين الشناعتين
اللازمتين فى كل الطرفين وأما اجاب به ارسطو عن هذه المسئلة وفسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة والمغالطة
ولولا اجتناب التفصيل لذكرت ذلك ولكن ذكره بعد بيان القصد حذر وفضل ‹المسئلة الخامسة› لِمَ استشنع ارسطو قول من قال
انه يمكن ان يكون عالم اخر خارج هذا الذى نحن فيه كاين على طبيعة اخرى لانا ما عرفنا فى الطبايع والاسطقسات
الاربعة الا بعد وجودها ايانا كما ان الاكمه لو لم يسمع من الناس ذكر البصر لما امكن ان يتوهم من ذات نفسه كيفية
البصر ولا حاسة تكون حاسة يدرك بها الالوان او يكون ايضا على مثل هذه الطبايع غير انها تكون متكونة على ان يكون
جهات وكانها خلاف هذه ويكون كل واحد من العالمين محجوبا عن صاحبه ببرزخ كانه لو كان ‹ا ج د ا ب› مثلا على الارض
واحد اقربها الى سطحها من ‹ب› ومن المعلوم ان الماء يسيل من ‹ب› الى ‹ا› والى ‹حد› وهما وكانا متضادتان الى موضع معلوم
‹الجواب› اما هذه المسئلة فليست هى حكاية ارسطو فى كتاب السماء والعالم فى انكاره وجود عوالم غير هذا العالم لانه لم
يتكلم فيه معا وقال ان عوالما لا يشبه بهذا العالم بوجه من الوجوه بل رد على من جعل عوالما فيها سموات وارضون
واسطقسات مختلفة موافقة لما فى هذا العالم بالنوع والطبع مغايرة له فى الشخصية واورد على هذه الدعوى حجة بان قال
ان لفظنا العالم والسماء بلا اشارة ولا بيان للعنصر اعم من لفظنا هذا العالم بلا اشارة وهذا العالم من هذا الجزء ومن العنصر
فاذن يمكن ان يكون عوالم كثيرة فوق هذا العالم المشار اليه العنصر والممكن فى الاشياء الابدية واجب فاذن كون عوالم
كثيرة واجب ومن الضرورة ان عوالم غير هذا فمنهم من جعلها متناهية ومنهم من جعلها بلا نهاية لها وكلهم احتجوا بهذا له
والفيلسوف قد نقض هذه الحجة فان كتاب السماء بما لعصه وبين انه لا يمكن ان يكون عوالم كثيرة فاذن هؤلاء ليس يصنعون

السطقسات

275

اسطقسات تلك العوالم كذا الاسطقسات هذا العالم موافقة لها بالطبع ‹ قال الحكيم اذا كانت اسطقسات
العوالم كثيرة غير مخالفة بعضها لبعض فى الطبيعة والاشياء المتفقة فى الطبيعة متحركة متفقة فى الحركة الطبيعية
التى تتحرك اليها والاسطقسات فى العوالم الكثيرة متفقة المواضع الطبيعية فاذا وجدت فى مواضع مختلفة فوق واحدة
وهى ساكنة فيها بالقسر والذى بالقسر بعد الذى بالذات فمن المعلوم انها كانت مجتمعة متحدة ثم افترقت بعد ذلك واولئك
يصنعونها متباينة ابدا وليست بمتباينة ابدا وهذا خلف لا يمكن والذى بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان اولا عليه
بالذات فتلك العوالم المفترقة يجتمع ثانيا وقد وضعوا اولئك انها لا تجتمع ابدا فيجتمع ولا يجتمع خلف لا يمكن ولا مخالفة فى ان الذى
بالقسر علة واما هذه الاجسام فلا يجوز ان يعسر بعضها ببعض الى التوق عن المواضع الطبيعية لانا بينا بما سلف ان
الاجسام القاسرة بعضها لبعض فى التحرك ينتهى الى جسم متحرك الى جهة بالطبع فان كان جسم يتحرك بالقسر الى موضع غير
طبيعى كاسطقسات العوالم فمن الضرورة ان جسما يتحرك الى تلك الجهة بالطبع ويستثنى بعض التالى وهو لا جسم
كذلك الا من هذه الاسطقسات لانا بينا انها ليس لشئ منها موضع غير هذه المواضع الطبيعية الموجودة كان حلقا ولا جسم
اخر غير هذه الاجسام مخالف لهذه وتبين صحة هذه فيما بعد فينتج بعض المقدم ان هذه الاجسام لم يقسر بعضها بعض
فى التحريك الى تلك الجهة لانه ليس شئ منها يتحرك الى تلك الجهة بطبع ولا غيرها اذ لا غير لها فى الجسمية فاذن لا علة جسمية
قاسرة ولا علة غير جسمية لان العلل التى ليست باجسام كالاشياء التى تسميها الفلاسفة الطبيعة والعقل والعلة الاولى
لا تنقل النظام الى ان لا نظام بل شانها ان ينقل لا نظام الى نظام او يمسك النظام على النظام فليست علة جسمية ولا لا
جسمية ذاتية تعمل ذلك واما العلل العرضية كالاتفاق فانها فان كانت عللا لها بالعرض فللعلل ثابت للذات ومن
اراد تبيين ذلك فلينظر فى المقالة الثانية من كتاب الفيلسوف فى سمع الكيان او فى تفسير نافى المقالة الاولى مما فوق
فى ما بعد الطبيعة فاذا قلنا ان كان لذلك عللا عرضية فلها علل ذاتية ايضا ويستثنى نقيض المقدم انه ليس لها علل عرضية
اتفاقية فاذن ليس ذلك بالاتفاق ولا يمكن ايضا ان يكون لا من علة ذاتية ولا من عرضية والعامة اكثرهم
يسمون هذا اتفاقا لان كون الشئ على هذا الحال محال حتى يكاد ان يكون هذا من اوائل العقول ولولا ان الكتب
مملوة بذكر بيان ابطال هذا القول لشرعت فى رده فاذا لم يكن لذلك علة ذاتية ولا عرضية وكان محالا ان يكون
لا من علة فممتنع وجوده فمحال ان يكون عوالم موافقة لهذا العالم كثيرة وذلك ما اردنا ان نبين واريد ان نشرع
فى طرف من القول مما تبين به انه لا يمكن ان يكون جسم مخالفا لهذه الاجسام فى الحركات والكيفيات فاما الحركات
فهى بالقسمة العقلية الضرورية اما مستقيمة واما مستديرة واذا كان لا خلا فحركة مماسة للاجسام ضرورية فاذن
المستقيم اما من المركز بالاستقامة وهى الآخذة من الطرفين او غير آخذة منها بل على محاذاتها ولكن الذى بالطبع
لا يجوز الا ان يكون من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة وبيان ذلك فى كتاب ارسطو مثبت
خاصة فى المقالة الخامسة فى كتابه الموسوم بالسماع الطبيعى وتفسير المفسرين لها وفى بعض اوضاعنا فمن هذا نعلم
ان الحركات الطبيعية المتناهية اما من المركز او من المركز فى جميع الاجسام بالدليل العقلى واما الكيفيات المحسوسة
فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وقد بينه الفيلسوف فى مقالة الثانية من كتاب النفس وشرح كالسطيوس
والاسكندر وغيرهما ولولا مجانبة التطويل لبسطت القول فيه ولكنى احوض فى طرف يسير منه فاقول الطبيعة

ممّا لم يوف على النوع الاتمّ شرايط النوع الّا بعض الاوّل بكماله لم يدخله فى النوع الثانى والمرتبة الثانية مثال
ذلك انّ ذات النوع الاوّل الاخسّ الانقص وهو الجسمية مالم يعطها الطبيعة جميع خصايص الكيفيات
الجسمية الموجودة فى هذا العالم لم يخط به الى النوع الثانى الاشرف بالاضافة وهى الثانية كالقوة الغاذية والنامية
والمولّدة فى النوع الاخسّ الاوّل ثم يجاوز به الطبيعة الى النوع الثالث الاشرف كرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية منقسمة
الى حسّ وحركة ارادية ممّا لم يحصل للنوع الآخر الادنى الاولى جميع الحواسّ المدركة لجميع المحسوسات فمن الواجب ايضاً ان لا
يتعدّى الطبيعة بالنوع الحيوانى الى النوع النطقى ولكنّ الطبيعة قد حصله فى المواليد جوهراً ناطقاً من الضرورة اوفت عليه
جميع القوى الحسية بكمالها فاتبعه افادة القوة النطقية فاذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات فاذن
لا محسوس ماخلا مايدركه الناطق فاذن لا كيفيات ماخلا ستّة عشرة المحسوسة بالذات والثلثة المحسوسة بالعرض
كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم متكيف بكيفية ماخلا هذه المعدودة فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات جسمية فاذن
ان كانت عوالم كثيرة فهى متفقة بالطبع وقد تبيّنا ان لا عوالم متفقة بالطبع كثيرة ممّا تقدّم فاذن العالم واحد وذلك ما
اردنا ان يتبيّن ، واعلم انه اذا سلك طريق ما ادركا فى هذه المسئلة ادّى ذلك الى نهاية ضرورية وابطل العلم بشئ من
الاشياء واسد ماتتخيله الفرقة السوفسطائية ومعالجة اولئك ليس بهذا الدواء بل ما دونه بغير هذا وبالله التوفيق
المسئلة السادسة وذكر فى المقالة الثانية انّ الشكل البيضى والعدسى محتاجان فى الحركة المستديرة الى فراغ موضع
خالٍ وانّ الكرة لا يحتاج الى ذلك فليس الامر كما ذكر فانّ البيضى متولّد من دوران القطع النافذ على قطره الاطول والعدسى
متولّد على دورانه على قطره الاقصر واذا لم يخالف فى ذلك لا الادارة فى الاقطار المتولّدة منها ذلك الشكل لم يعرض مما ذكره ارسطو
شئ البتّة ولم يلزم اللوازم الكثيرة فانّ البيضى اذا كان يجوز حركته قطره الاطول والعدسى اذا كان يجوز حركته قطره الاقصر دار
كالكرة ولم يحتاجا الى مكان خالٍ فيها ولكن ذلك يكون اذا جعل المحور البيضى قطره الاقصر والمحور العدسى قطره الاطول فحينئذٍ
يلزم ما ذكره مع هذا فقد يمكن ان يدور البيضى على قطره الاقصر والعدسى على الاطول ويتمكنان بالتعاقب من غير ان يحتاجا الى
الحركات الانخصاص فى جوف الفلك ولا خلاء فيه على رأى كثير من الناس وما اقول هذا اعتقاداً انّ كرة الفلك ليست بكرية
بل بيضى او عدسى فانّى قد اجتهدت فى ردّ هذا القول ولكن تعجباً من صاحب المنطق **الجواب** نعم ما اعترضت مدّ الله فى
عمرك على ارسطاطاليس فى هذا القول فانه ما يلزمه كما بيّنته فى بعض اوضاعى ولكن لكلّ واحد من المفسرين اعتذر لهذا القول
والذى حانى فى الحال ما قال ثامسطيوس فى تفسيره لكتاب السماء انه ينبغى ان يحمل قول الفيلسوف على احد الوجوه فنقول انّ
انّ الحركة الدورية على الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلا وقد يمكن ذلك للشكل البيضى والعدسى على انه ما اداك بهذا الاعتذار
يتبيّن قول ارسطو وليس يمكن ان يبرهن على بطلان كون شكل الفلك بيضياً او عدسياً ببراهين منها ما هى طبيعية ومنها
ما هى تعاليمية وهندسية ولولا الاكتفاء بما عندك من الفواهة فى العالم الرياضية وعند الفضلاء فى صناعة الهندسية
بناحيتك لحصب فى طرف منه على قدر القوة والطاقة وامّا قولك انّ الاشكال البيضية والعدسية قد لا يوقع فى حركتها كاشات بعدت
من الاجرام المتحركة فى جوف الفلك فهذا القول لا يغيّر ذلك وذلك انّ فى سنن العالم بحذاء الاجسام المتحركة اجساماً يماسها على
التعاقب وامّا الفلك اذا كان عدسياً ويحرك لا على قطره الاقصر او بيضياً ويحرّك لا على قطره الاطول يوقع الخلاء ضرورة لاجل
الامتناع عن وجود جسم ما وراء الفلك مماسّة جرم الفلك عند الحركة كما هو للاجسام الموجودة حشو الفلك **المسئلة السابعة** ذكر عند

ذكره

ذكره الجهات وتعيينها انّ اليمين هو مبداء الحركة فى كلّ جرم ثم عكس الامر بعد ذلك فقال انّ الحركة من السماء
كانت من المشرق لانه اليمين وهذا العكس غير جائز ويرجع فى التحصيل الى برهان الدور **الجواب** يثبت الفيلسوف
للفلك الحركة من المشرق من اجل انّ المشرق يمين بل اثبت به المشرق يميناً من اجل انّ حركته يظهر من المشرق والحركة من الحيوان
يظهر من اليمين والفلك المتحرك حيوان عندنا وتبيّن من ذلك انّ المشرق يمين للفلك فمن المحال ان يقصد العاقل اثبات
انّ الفلك يتحرك من المشرق فانّ هذا مما لا يشك فيه لانه من حيث يتحرك الفلك ابداً فهو مشرق بل قصد الفيلسوف ان يثبت
يمين الفلك بعد اثباته له اليمين **المسئلة الثامنة** يزعم انّ الكواكب اذا تحركت حمى الهواء المماس لها وقد علمنا انّ الحرارة
بازاء الحركة وانّ البرودة بازاء السكون وانّ الفلك اذا تحرك حركته السريعة حمى الهواء المماس له فكان منه النار المسمى اثيراً
كلّما كانت الحركة اسرع كان الاحماء ابلغ واشدّ ومن الواضح البيّن انّ اسرع الحركات فى الفلك التى فى معدّل النهار وانّ كلّ
ما قرب على القطبين يكون ابطأ ابطاء حركة فليكن الفلك ا ب ج د قطباها وحدّ معدّل النهار وليكن منتهى احاطة للهواء
بقطبنا معر ده اعبدها بانه لان   الحركة هناك اسرع ثم لا يزال يقرب من القطبين
ويقلّ الاحماء حتى يضمحلّ عند القطبين   فيبقى صورة النار على هذه الصورة الخارجة وصورة
الهواء على ما فى الداخلة وهذا امر واجب   من ذلك مع اتفاق الاوّلين على انّ شكل النار
كرة محيطة وكذلك الهواء وليس يوجب ما ذكرته الّا هذا الشكل المصوّر **الجواب** ليست النار عند اكثر الفلاسفة كاينة
بل هى جوهر واسطقس بذاتها ولها كرة وموضع طبيعى بذاته كغيرها من الاسطقسات وليس ما حكيت الّا مذهب من جعل
الاسطقس شيئاً واحداً من الاربعة او اثنين او ثلثة منها مثل الشمس جعلها الماء وكغوفليطس اذ جعلها ديوجانس
اذ جعلها طائراً بين الماء والهواء وانكسيمندرس حين جعلها سواء وجعل كلّ واحد منهم الآخر المولّدات عوارض يعرض
ذو الجسم الاوّل   ما وضعوه وانه ليس يكون عن جسم آخر ويقول انكسيمندرس القول الذى حكيته لانّ الجوهر الاوّل هواء
فاذا السبابه كيفية البرودة وصار ماءً واذا سخن من تحريك الفلك كان ناراً واثيراً امّا ارسطاطاليس فليس يجعل شيئاً من الكليات
الاربعة بكائن عن شئ آخر ونحو ذلك فى جزئياتها فليس اذاً هذا الاعراض يلزم ارسطوطاليس ولا من قال بهذا القول وهذا
القول السديد الصواب ، وامّا الشكل الذى شكلت فليس يجب ان يكون على ذلك فانّ زاويتى ه ر يلزمان على ذلك
الموضع الذى وضعت ولكنّ الشكل على قياس قولك على ما اشكله وهو انه يجب ان يصل قوس ا ر بقوس ر ب
على الاستدارة من غير وقوع زاوية فيما بينهما وكذلك قوس ا ه و ه ب بحسب هذه
المسئلة التاسعة ان كانت الحرارة سالكة من المركز فلم صار الحرّ يصل الينا من الشمس
والشعاعات وهى اجسام او اعراض او غير ذلك **الجواب** يجب ان نعلم انّ الحرارات
ليست سالكة من المركز لانّ الحرارة غير متحركة اللّهم الّا بالعرض لكونها فى جسم متحرك لكون انسان فى سفينة يتحرك
ويجب ان نعلم انّ جرم الشمس ليس يصل الينا بهبوطه من الشمس من فوق من وجوه احدها انّ الحرارة لا تتحرك
بذاتها والثانى انه ليس جسم حارّ يهبط من فوق وينزل الى السفل فليس لذلك ايضاً الحرارة هابطة بالعرض ولانّ
الشمس ايضاً ليست بحارّة وانّما الحرارة الحاصلة هاهنا ليست هابطة من فوق للوجوه الثلثة التى ذكرناها
ولكنها حادثة هاهنا من جهة انعكاس الضوء وسخونة الهواء كذلك كما شاهد ذلك فى المرايا المحرقة ويجب ان نعلم

ان الشعاعات ليست باجسام لانها لو كانت اجساما لكان جسمان في مكان واحد اعني الهوى والشعاع
وانما الضوء ذاتي للمشف من حيث هو مشف وقد حده ارسطاليس في كتاب النفس ومن كتاب الحس في
المقالة الاولى بانه كمال للمشف من حيث هو مشف المسئلة العاشرة استحالات الاشياء بعضها الى بعض اهو على
سبيل التجاور والتداخل ام على سبيل التغير وعمل بالهوى والماء فالماء اذا استحال الى الهوائية يصير هواء بالحقيقة ام تتفرق
فيه اجزاؤه حتى يغيب عن حس البصر فلا يرى الاجزاء المتبددة الجواب استحالات الاشياء بعضها الى بعض ليس كما ظننت
من استحالة الماء الى الهوى بان يتفرق اجزاؤه تتفرق في الهوى حتى يغيب عن الحس بل ذلك بتخلية هيولى الماء صورة المائية
وملابسته صورة الهوائية ومن اراد ان يعرف ذلك على الشفا فلينظر في تفسير المفسرين لكتاب الكون والفساد وكتاب
الآثار العلوية والمقالة الثالثة من كتاب السماء ولكن ابين ذلك بطرف مما يثبتوه واورد مثالا استقرائيا مما اثبتوا به قولهم
فاقول ان زيادة الاجسام في كمياتها مثلا كما ملأنا به قمقمة وسددنا راسها واسخناها اسخانا شديدا فيتصدع القمقمة لطلبها
مكانا اوسع من مكانها لزيادتها في اقطارها لتحول اجزاءها هواء اما ان يكون لتخلل الخلاء في اجزائها واما ان لا يكون بسبب التغير
تفرق الاجزاء لكن الخلاء محال وجوده فمن الضرورة القسم الثاني حق وهو انه ليست بسبب تفرق الاجزاء وانما هو قبول
الهيولى لصورة مائية فان قيل القمقمة يدخلها هواء او شيء آخر ويزيد في كمية الجملة قلنا هذا محال لان الملو لا يمكن
ان يدخل فيه جسم آخر الا بعد خروج الجسم الاول والماء ليس يخرج من القمقمة المسدودة الراس لعدم المنفذ وقد
عاينت قمقمة صغيرة وسددنا راسها ووضعناها في الاتون فما لبثنا حتى انشق وفوخ كل ما كان فيها نارا ومن المعلوم
ان الماء الذي كان فيها لم يمازج اجزاءه المتفرقة شيء آخر حدث منه تغير لان النار لم يكن في القمقمة اولا ولا دخلت ثانيا
لعدم المنفذ في القمقمة فمن المعلوم ان استحالتها كانت على سبيل التغير في ذاتها الى الهوائية والنارية لا على سبيل تفرق الاجزاء
فقد اوردنا مثالا لما نؤيد قول ارسطاليس الكون والتغير من جزئيات الطبيعة والكيفيات فان بسطه كثير المؤنة وهذا الفصل
قد يجي فيه اعتراضات كثيرة فان يثبت شيئا منها فيجب ان يمر على جادة السلوك لاشرحه لك ان شاء الله تعالى فهذا
جواب المسائل العشرة التي سالتها من كتاب على ارسطاليس والشروع في جواب المسائل الاخر باعون الله تعالى المسئلة
الاولى اذا كانت زجاجة بيضاء صافية مدورة ملئت من ماء صاف قامت مقام البلورة المدورة في الاحراق
واذا كانت خالية من الماء الصافي مملوءة من الهوى لم يحرق ولم يجمع الشعاع فلم صار الماء يفعل ذلك والهوى لا يفعله
ولم صار لها هذا الاحراق وجمع الشعاع الجواب ان الماء جسم كثيف صقيل له في ذاته لون قليل وكل ما كان كذا
انعكس عنه الضوء عن الزجاجة المملوة ماء ويحصل عن الانعكاس والتراكم القوي احراق واما الهوى فليس مما
ينعكس عنه بل هو ما ينعكس فيه لانه المشف في الحقيقة فاذا كان في الزجاجة هواء لم يحصل منها انعكاس قوي
المسئلة الثانية ما الصحيح من قول من قال احدهما يقول ان الماء والارض يتحركان الى المركز والهواء والنار يتحركان من
المركز والآخر يقول ان جميعا يتحركان نحو المركز ولكن الاثقل منهما يسبق الاخف في الحركة اليه الجواب قول الخصم
الثاني باطل لان النار لو تحركت الى المركز فاما ان يصل عند حركتها الى المركز او لا يصل ابدا فليست بمتحركة البتة بل انما
يتحرك الى حيث يصل اليه وان كانت يصل الى المركز فهذا خلف فانه ما شوهد نار قط يتحرك منهبطة الا ما يكون
بالقسر كنار الصواعق وغيرها وما يقول هذا القايل في نار يتحرك الى السفل اتتحرك بالطبع ام بالقسر فان قال بالقسر

فمن

فمن الضرورة جرم آخر تتحرك الى ذلك الجانب بالطبع وهو الذي يحركه اولا بالقسر كما بينا وقد قال انه لا جرم
يتحرك الى فوق بالطبع جرم موجود يتحرك بالطبع الى فوق وليس جرم موجود يتحرك بالطبع الى فوق خلف لا يمكن لان
بينا من الاجرام الاربعة يتحرك الى فوق والفلك ايضا ليس يتحرك كليته الى فوق وليس بجزئيته لما اثبتنا وليس
جرم يتحرك الى فوق واذا تحرك جرم بالقسر الى فوق لزم جرم يتحرك اليه بالطبع فيلزم من ذلك الخلف لكن التالي مسلوب
فيبقى القسم الثاني وهو ان النار يتحرك الى فوق بالطبع وذلك ما اردنا ان يبين المسئلة الثالثة كيف الادراك
بالبصر ولم لا يدرك ما يكون تحت الماء وشعاع البصر ينعكس على الاجرام الصقيلة وسطح الماء صقيل الجواب الابصار
عند ارسطاليس ليس هو بخروج شيء من العين وانما ذلك قول افلاطون وعند التحصيل لا فرق بينهما فان افلاطون اطلق
هذا القول اطلاقا عاما على حسب ما يجوز العامة وقد بين ذلك الشيخ ابو النصر الفارابي في كتابه في اتفاق راي
الحكيمين لكن الابصار عند ارسطاليس انما هو الانفعال في الرطوبة الجليدية في العين لمماسة المشف المستطيل الى
الالوان القابل لها المؤدي لها على المحاذات للجسم المؤدي لونه ولما كانت الرطوبة الجليدية مشفة استحالت واستعدت
وانفعلت عن اللون ومتى استحالت هذه الرطوبة التي جعلت آلة يحس بها القوة الرائية ادركت هذه
القوة ما ظهر فيها من التاثير وكان ذلك ابصارا وبيان القول فيه في تفسير المفسرين للمقالة الثانية من كتاب
النفس للفيلسوف وتفاسيرهم لكتاب الحس له فاذا كان كذلك والهواء والماء جسمان مشفان مؤديان لها
الى الحواس الرائية كيفيات الالوان ارتفع ذلك الشك المسئلة الرابعة لم استحق الربع من الارض من العمارة
دون الربع الشمالي الآخر والربعين الجنوبين واحكامهما كاحكام الشماليين الجواب الاشياء المانعة عن عمارة البقاع
اما شدة الحر واما شدة البرد واما البحار وسبب شدة الحر انعكاسات شعاعات الشمس على زوايا قائمة على المركز
ودوام طلوع الشمس في تلك البقعة كما يعرض في القطب الجنوبي وسبب شدة البرد انعكاسات شعاعات الشمس على زوايا
منفرجة واسعة الانفراج جدا ودوام غيبوبة الشمس عن تلك البقعة فهذا القدر ما يتعلق بصناعتي انا واما استخراج كمية
الموضع العاري من العمارة الموجب لبطلان العمارة فيه فهو من عمل اصحاب العلم الرياضي ولولا فراغتك في ذلك الباب
لحضضت في طرق من العلم الهندسي الموجب لذلك بحسب الطاقة المسئلة الخامسة ليكن اربع سطوح الجد على هذه
الصورة وليكن الخطوط التي بينها وهمية بلا عرض وتماس هذه السطوح على الاضلاع ظاهر وليس للسطح من الجهات
الا الطول والعرض فاذا كان سطح آ مماسا لسطح ب بطوله ولسطح ج بعرضه فباي شيء يماس سطح د
والظاهر ان الاشياء المتماسة لا يكون بينها شيء فاذا كان سطحا آ د متماسين فكيف يماس سطح ج سطح ب
الجواب اما قولك مد الله في عمرك وليس للسطح من الجهات الا الطول والعرض ففيه نظر فمن المعلوم ان السطح
ليس له من الجهات ما خلا الطول وليس له جهة عرض اذ لو كان له جهة عرض لكان له عرض ولو كان له عرض لكان
للعرض عرض وذهب ذلك الى ما لا نهاية فذلك محال فاذن من المحال ان يماس سطح آ سطح ج في جهة العرض
بل هو وان كان لا بد من جهة الطول اذ لا جهة للسطح ما خلا الطول واما قولك ان الاشياء المماسة ليس بينها شيء
فهذا مما لا يصح فان بين كل متناهيين فصل مشترك ويتبين هذا الامر عند الابانة عن التماس والاتصال والتوالي
بينها وان اي الاشياء يتماس واي لا يتماس ثم نعود الى الجواب عن المسئلة بتوفيق الله عز وجل فنقول ان

التماس على ما بيّنه الفيلسوف في المقالة الثالثة من السماع الطبيعي هو اجتماع نهايات المتماسات حتى ما ذهناك واجب
وجود فصل مشترك بين التماس فاذا تبيّن ان بين المتماسين شيئاً آخر واما الاتصال فهو اتحاد نهايات المتصلين
فالشي الذي له نهاية وطرف يمكن عليه الاتصال والتماس وما لا طرف له فليس يوجد منه اتصال وتماس وبهذا المعنى
الاجزاء التي لا تتجزى في المقالة السادسة وابطال القول والجسم يماس الجسم بسطحه الذي هو نهايته والسطح يماس
السطح بالخط الذي نهايته لا غير والخط يماس الخط بالنقطة التي هي نهايته لا غير والنقطة اذ كانت غير ذات طرف
ونهاية لانها نهاية النهايات لم يجز عليها التماس وكذلك حال الاتصال في كيفية وجودها بين الكميات المتصلة
الثلاث وامتناعها والنقطة بالجملة ما لا جزء له، ونقول الآن ان النقطة اذن توهم اجتماعاً ما فينبغي ان يعتقد
فيه انه خلاف الاتصال والتماس بل بنوع آخر معلوم الاسم، وينبغي ان يعلم ان الحال كذلك في السطوح والخطوط
فان السطوح اذا اجتمعت لا من جهة نهاياتها التي هي النقطة يسمى ذلك اتصالاً ولا تماساً ولم تحد تحديدها وينبغي
ان يعلم ان هذه الاشياء اذا اجتمعت هذا النوع من الاجتماع لم يعد اجتماعها حقاً ان كانت سطوحاً ولا سطحاً ان كانت
خطوطاً ولا خطوطاً ان كانت نقطاً وتجري على ترتيبها بل السطوح اذا اجتمعت لا من جهة نهاياتها وكذلك الخطوط ومثل
ذلك النقطة اذا اجتمعت لم يرد على سطح او خط او نقطة واحدة، برهان ذلك ان السطحين اذا اجتمعا على هذا
النوع فزادا على سطح واحد كان الزائد منهما عمقاً لا محالة والعمق كمية متصلة طرفاه سطحان ولم يبن السطحين كمية اخرى
مثل وضعنا سطحان فقط فمن اين هذه الكمية التي بينهما وان كان بينهما كمية قائمة فما اجتمعا بعد على حسب ما يوضع
منهما من الاجتماع والمتشابه للتماس والاتصال وان لم يكن تماساً ولا اتصالاً بل بينهما بعد لم يرتفع اللهم الا ان
يضع ذلك الاجتماع سيالاً ولسنا نضعه كذلك فاما السطحان لا يزيدان اذا اجتمعا على سطح واحد وكذلك الكثير
على هذا التدبير لان اثنين اثنين منهما اذا اجتمعا ولم يزيدا على واحد فالاربعة المجتمعة من اثنين اثنين يأخذ كل
قسم منها كالمجتمع من اثنين فقط وكذلك الامر في الخط والنقطة، فالآن نقول ان السطح ا ماس بطوله
سطح ب او اتصل به وماس او اتصل بسطح ج ايضاً من طول آخر فان النقط و د ز وقد اجتمعت نوعاً
من الاجتماع فان كانت السطوح متصلة والنقطة قد اجتمعت نوعاً من الاجتماع لزم فيها من جهة الاتحاد باحدث
النقط الثلاث فجاء منها زاوية ج وهي نقطة واحدة فيما بينها وضممنا الى السطوح الثلاثة المتصلة المتاخذة سطح د
مماس واتصل بخطية خط سطحي ج و ب ونقطة التي عليها ط النقطة المشتركة على سبيل المجاز بين السطوح
الثلاثة واذا وضعناها متصلة لم يكن سطح بالفعل فلم يكن المماسة موضوعة عليه فقط كما وضعت بل يجمع السطوح
المتحدة من جهة النقطة التي هي خطوطها الثلاثة التي صارت نهاية واحدة والتي
كانت النهايات غير متاخذة وسطح ا بالفعل ونقطة غير مقارنة بالنقطتين
اللتان لسطح ج وسطح ب فما الذي يمنع ان يماس سطح د بنقطة التي عليها
ط وكذلك الامر في سطح ه ج ب المسئلة السادسة اذا تقرر عندك ان لا خلاء داخل العالم ولا خارجه فلم صارت
الزجاجة اذا مصصت وكبت على الماء دخلها الماء متصاعداً الى آخر الفصل الجواب ليس ذلك لاجل الخلاء لان العلة
في ذلك ان القارورة اذا مصصتها فامتنع خروج الهواء عنها لامتناع الخلاء جرى المص للهواء الذي فيها على تتابع وحركات

قسرية

قسرية والحركات المتتابعة القسرية يحدث حرارة وسخونة والسخونة يحدث في الهواء انتفاشاً واذا انتفش
هواء القارورة طلب مكاناً اوسع فمن الضرورة ان بعضه يخرج وما يبقى في الزجاجة يبقى فاذا اصابته برودة
الماء تكاثف وانقبض واخذ موضعاً اقل وكان وقوع الخلاء ممتنعاً دخل الماء القارورة على نسبة الانقباض
الذي يحدث في الهواء المنتفش عند مماسة جسم بارد الا ترى انك لو لم تمص بل اتيت بالفعل المضاد
للمص وهو النفخ فنفخت في القارورة نفخاً متصلاً متتابعاً حتى اسخن حركات النفخ هواء القارورة ثم اكببتها
على الماء لحملت هذا العمل وذلك مجرب وكذلك لو اسخنت القارورة لحملت هذا العمل وهذا كفاية في الجواب
المسئلة السابعة ان كانت الاجسام تنبسط بالحرارة وتنقبض بالبرودة وكان انصداع القماقم وغير ذلك
فلم صارت الآنية تنصدع وتنكسر اذا جمد ما فيها من الماء الى آخر الفصل الجواب ان من تبقى المسئلة
ممكن ان يخرج لها جواب فانه كما ان الجسم لما انبسط عند التسخين طلب مكاناً اوسع فشق القمقمة كذلك الجسم
اذا انقبض عند التبريد واخذ مكاناً اصغر كاد ان يقع الخلاء في الاناء فانشق وانصدع لاستحالة ذلك ولهذا
من الطبيعة وجوه غير هذا وهو العلة الاكبر من هذا ولكن ما ذكرنا كفاية المسئلة الثامنة لم صار الجمد يطفو على الماء وهو
اقرب الى الارضية لتراكم البرودة فيه والحجرية الجواب لان الماء عند جموده ينحصر فيه اجزاء هوائية تمنعه عن الرسوب
الى اسفل فهذا جميع رسالته من المسائل ويجب ان اشكل عليك من هذه الفصول ان تمن علي بالمعاودة
والمطالبة بشرحها حتى اعجل في ايضاحها وانفاذها اليك وما عسى يتأخر هذه المسائل فاني لا امن عليها النقر
المعصومي اذا اقترني بالفراق بالفراغ عن نسختها كما قيل هذه المرة وبالله التوفيق تمت هذه الرسالة

رسالة في اقسام العلوم الحكمية لابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ملهم الصواب ومنوّر الالباب، وواهب العقل، والمتكفل بالعدل، وصلواته على محمد وآله وصحبه اجمعين
وبعد فقد التمست مني ان اشير الى اقسام العلوم العقلية اشارة تجمع الى الايجاز الاكمال والى البيان الاجمال والى
التحقيق التقريب، والى التبويب الترتيب، فبادرت الى ما ساعفتك، وتركت عند اقتراحك ولم اعد شرطك
ولا تجاوزت مقالك، واستعنت بمن حمّق للمجاهدين فيه الهداية وللمتوكلين عليه الرعاية، وهو ولي التوفيق في
ماهية الحكمة الحكمة صناعة نظرية تستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب في ما ينبغي
ان يكتسبه بعلمه لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى
الاخروية وذلك بحسب الطاقة الانسانية في اول اقسام الحكمة الحكمة تنقسم الى قسم نظري مجرد وقسم عملي والقسم النظري
هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الانسان ويكون المقصود انما هو
حصول رأي فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة، والقسم العملي هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات
فقط وانما يكون المقصود فيه حصول رأي في امر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو الخير منه فلا يكون المقصود
حصول رأي فقط بل حصول رأي لاجل عمل، فغاية النظري هو الحق وغاية العملي هو الخير اقسام الحكمة النظرية اقسام الحكمة
النظرية ثلثة العلم الاسفل ويسمى العلم الطبيعي والعلم الاوسط ويسمى العلم الرياضي والعلم الاعلى ويسمى العلم الالهي

وانما كانت اقسامه هذه الثلاثة لان الامور التي يبحث عنها لا يخلوا اما ان يكون امورا وجودها وحدودها
متعلقين بالمادة الجسمانية والحركة مثل اجرام الفلك والعناصر الاربعة وما يتكون منها وما يوجد من الاحوال خاصا لها
مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والكون والفساد والنشو والبلى والقوى والكيفيات التي عنها تصدر هذه الاحوال الافعال
وسائر ما يشبهها فهذا قسم واما ان تكون امورا وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلقة بها مثل التربيع
والتدوير والكرية والمخروطية ومثل العدد وخواصها فانك تفهم الكرة من غير ان يحتاج في تفهمها الى فهم انها من خشب او
ذهب او فضة ولا تفهم الانسان الا ويحتاج الى ان تفهم ان صورته من لحم وعظم وكذلك تفهم التقعير من غير
حاجة الى فهم الشيء الذي فيه التقعير ولا تفهم الفطوسة الا مع حاجة الى فهم الشيء الذي فيه الفطوسة ومع هذا كله فالتدوير
والتربيع والتقعير والاحديداب لا توجد الا فيما يحملها من الاجسام الواقعة في الحركة فهذا قسم ثان واما ان تكون امورا لا يكون
وجودها ولا حدودها مفتقرين الى المادة والحركة اما من الذوات فمثل ذات الاحد الحق رب العالمين واما من الصفات
فمثل الهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والجزئية والكلية والتمامية والنقصان وما اشبه هذه المعاني
ولما كانت الموجودات على هذه الاقسام الثلثة كانت العلوم النظرية بحسبها على اقسام ثلثة والعلم الخاص
بالقسم الاول يسمى طبيعيا والعلم الخاص بالقسم الثاني يسمى رياضيا والعلم الخاص بالقسم الثالث يسمى الاهيا

فصل في اقسام الحكمة العملية لما كان تدبير الانسان اما ان يكون خاصا بشخص واحد واما ان يكون غير خاص بشخص
واحد والذي يكون غير خاص هو الذي انما يتم بالشركة والشركة اما بحسب اجتماع منزلي علوي واما بحسب اجتماع مدني
كانت العلوم العملية ثلثة واحد منها خاص بالقسم الاول ويعرف به ان الانسان كيف ينبغي ان يكون اخلاقه وافعاله
حتى تكون حياته الاولى والاخرى سعيدة ويشتمل عليه كتاب ارسطاليس في الاخلاق والثاني منها خاص بالقسم
الثاني ويعرف منه ان الانسان كيف ينبغي ان يكون تدبيره لمنزله المشتركة بينه وبين زوجه وولده ومملوكه حتى تكون
حاله منتظمة مؤدية الى التمكن من كسب السعادة ويشتمل عليه كتاب اروسن في تدبير المنزل وكتب فيه لقوم آخرين غيره
والثالث منها خاص بالقسم الثالث ويعرف به اصناف السياسات والرياسات والاجتماعات المدنية الفاضلة
والردية ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله ما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه
كتاب افلاطون وارسطاليس في السياسة وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتاباهما
في النواميس والفلاسفة لا تريد بالناموس ما تظنه العامة من ان الناموس هو الحيلة والخديعة بل الناموس عندهم هو
السنة والمثال القائم الثابت ونزول الوحي والعرب ايضا تسمي الملك النازل بالوحي ناموسا وهذا الجزء من الحكمة العملية
يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الانسان في وجوده وبقائه ومنقلبه الى الشريعة ويعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية
المشتركة في الشرائع والتي تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان ويعرف به الفرق بين النبوة الالهية وبين
الدعاوى الباطلة كلها

فصل في اقسام الحكمة الطبيعية الحكمة الطبيعية منها ما يقوم مقام الاصل ومنها ما يقوم مقام الفرع
واقسام ما يقوم منها مقام الاصل ثمانية فقسم به تعرف الامور العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة
والطبيعة والانسان بالنهاية وغير النهاية وتعلق الحركات بالمحركات وانتهائها الى محرك اول واحد غير متحرك وغير
متناهي القوة لا جسم ولا في جسم ويشتمل عليه كتاب الكيان والقسم الثاني يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان

استيفاء نسخه

العالم

العالم وهي السماوات وما فيها والعناصر الاربعة وطبايعها وحركاتها ومواضعها ويعرف الحكمة في صنعها
وتنضيدها ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم والقسم الثالث يعرف به حال الكون والفساد والتولد والتوالد
والنشو والبلى والاستحالات مطلقا من غير تفصيل ويتبين فيه عدد الاجسام الازلية القابلة لهذه الاحوال ولطيف
الصنع الالهي في ربط الارضيات بالسماويات واستبقاء النوع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين التي
احدهما شرقية والاخرى منحرفة عنها ومواجهة اياها غربية وتحقق ان هذه كلها بتقدير عزيز حكيم ويشتمل عليه كتاب
الكون والفساد والقسم الرابع يتكلم فيه في احوال التي تعرض في العناصر الاربعة قبل الامتزاج لما يعرض لها من انواع
الحركات والتخلخل والتكاثف بتأثير السموات فيتكلم في العلامات والشهب والغيوم والامطار والرعد والبرق والهالة
وقوس قزح والصواعق والزلازل والبحار والجبال ويشتمل عليه ثلثة مقالات من كتاب الآثار العلوية والقسم الخامس
يعرف فيه حال الكائنات الجمادية وما في المعادن ويشتمل عليه كتاب الآثار العلوية القسم السادس يعرف فيه حال
الكائنات النباتية ويشتمل عليه كتاب النبات القسم السابع يعرف فيه حال الكائنات الحيوانية ويشتمل عليه
كتاب طبايع الحيوان والقسم الثامن يشتمل على معرفة النفس والقوى الدراكة والمحركة التي في الحيوانات وخصوصا التي
في الانسان ويتبين ان النفس التي للانسان لا تموت بموت البدن وانها جوهر روحاني الهي ويشتمل عليه كتاب النفس
والحس والمحسوس اقسام الحكمة الطبيعية الفرعية فمن ذلك الطب والغرض فيه معرفة مبادي البدن الانساني واحواله
من الصحة والمرض واسبابها ودلائلها ليدفع المرض ويحفظ الصحة ومن ذلك احكام النجوم وهو علم تخميني والغرض منه
الاستدلال من تشكل الكواكب بقياس بعضها الى بعض وبقياسها الى درج البروج وبقياس جملة ذلك الى الارض
وعلى ما يكون من احوال ادوار الفلك والملك والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والتسايير والاختيارات والمسائل
ومن ذلك علم الفراسة والغرض منه الاستدلال من الخلق على الاخلاق ومن ذلك علم التعبير والغرض منه الاستدلال
من المتخيلات الحكمية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب تخيلته القوة المتخيلة بمثال غيره ومن ذلك علم
الطلسمات والغرض منه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الاجسام الارضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا
غريبا في العالم الارضي ومن ذلك علم النيرنجات والغرض منه تمزيج القوى التي في جواهر العالم الارضي ليحدث
عنها قوة تصدر منها فعل غريب ومن ذلك علم الكيمياء والغرض فيه سلب الجواهر المعدنية خواصها وافادتها خواص غيرها
وافادة بعضها خواص بعض ليتوصل الى اتخاذ الفضة والذهب من غيرهما من الاجسام الاقسام الاصلية للحكمة الرياضية
وهي اربعة علم العدد وعلم الهندسة وعلم الهيئة وعلم الموسيقى علم العدد يعرف منه حال انواع العدد وخاصية كل نوع
في نفسه وحال النسب بعضها الى بعض وعلم الهندسة يعرف منه حال اوضاع الخطوط واشكال السطوح واشكال
المجسمات والنسب كلها الى المقادير كلها انما هي مقادير والنسب التي لها بما هي ذوات اشكال واوضاع ويشتمل عليه
اصول كتاب اقليدس وعلم الهيئة يعرف فيه حال اجزاء العالم في اشكالها واوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وابعاد
ما بينها وحال الحركات التي للافلاك والتي للكواكب وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التي بها تتم الحركات ويشتمل عليه
كتاب المجسطي وعلم الموسيقى يعرف منه حال النغم ويعطي العلة في اتفاقها واختلافها وحال الابعاد والاجناس والجموع
والانتقالات والايقاع وكيفية تأليف اللحون والهداية الى اتخاذ الآلات كلها بالبراهين والاقسام الفرعية للعلوم

الرياضية، من فروع [العدد] عمل الجمع والتفريق بالهندي، وعمل الجبر والمقابلة، ومن فروع الهندسة علم المساحة، وعلم الحيل المتحركة
وعلم جر الاثقال، وعلم الاوزان والموازين وعلم الآلات الحربية وعلم المناظر والمرايا وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة عمل
الزيجات والتقاويم، ومن فروع العلم الموسيقي اتخاذ الآلات العجيبة الغريبة مثل الارغن وما اشبهه، الاقسام الاصلية للعلم
الالهي هي خمسة، الاول منها النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف
والتضاد والقوة والفعل والعلة والمعلول، والقسم الثاني هو النظر في الاصول والمبادي كما مثل علم الطبيعيين والرياضيين
وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها، والقسم الثالث هو النظر في الاثبات الحق الاول وتوحيده والدلالة على تفرده
وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له في مرتبة وجوده وانه وحده واجب الوجود بذاته ووجود ما سواه يجب به ثم النظر
في صفاته وانها كيف تكون صفاته وان المفهوم من لفظ كل صفة ما هو وان الالفاظ المستعملة في صفاته مثل الواحد والموجود
والقديم والعالم والقادر تدل كل واحد منها على معنى آخر ولا يجوز ان يكون الشي الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه له معان كثيرة
كل معنى واحد منها غير الآخر وتعرف كيف يجب ان تفهم هذه الصفات له حتى لا توجب في ذاته غيرية وكثرة ولا تقدح
في وحدانيته الحقيقية الذاتية، القسم الرابع، وهو النظر في اثبات الجواهر الاول الروحانية التي هي مبدعاته واقرب
مخلوقاته منزلة عنده والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها والعياء الذي يتعلق بكل واحد منها في تتميم الكل
وهذه هي الملائكة الكروبيون، ثم في اثبات الجواهر الروحانية الثانية التي هي بالجملة دون جملة تلك الاولى وتعريف
طبقاتها ودرجاتها وافعالها وهذه هي الملائكة الموكلة بالسموات وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات
ما يتولد ويتوالد في عالم الكون والفساد، والقسم الخامس في تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والارضية لتلك الجواهر
الروحانية التي بعضها عاملة ومحركة وبعضها آمرة صورية عن رب العالمين وحيه وامره والدلالة على ارتباط الارضيات
بالسماويات والسماويات بالملائكة العاملة والملائكة العاملة بالملائكة المبلغة والممثلة وارتباط الكل بالامر الذي ما هو
الا واحدة كلمح البصر وبيان ان الكل المبدع تام لا تفاوت فيه ولا فطور في اجزائه وان مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض
وان الشر فيه ليس بمحض بل هو لحكمة ومصلحة فهو من جهة خير، فهذه هي اقسام الفلسفة الاولى اعني العلم الالهي
ويشتمل عليه كتاب متافيسيقا اي ما بعد الطبيعة ويعرف جميع هذا بالبرهان اليقيني الحقيقي فروع العلم الالهي من
ذلك معرفة كيفية الوحي والنبوة والدلالة على القوة التي بها يتلقى الانسان الموحى اليه الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي
الوحي وان الوحي كيف يتادى حتى يصير مبصرا او مسموعا بعد روحانيته وان الذي يأتي خاصة يكون له تصدر عنه المعجزات
المخالفة لمجرى الطبيعة وكيف يخبر بالغيب وان الابرار الاتقياء كيف يكون لهم الهام شبيه بالوحي وكرامات شبيه المعجزات
وما الروح الامين والروح القدس وان الروح الامين من طبقات الجواهر الروحانية الثانية وان روح القدس من طبقة
الكروبيين، ومن ذلك علم المعاد، ويشتمل على تعريف الانسان لو لم يبعث بدنه مثلا لكان له بقاء روحه بعد موته
ثواب وعقاب غير بدنيين وكانت الروح النفسية التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذي يوجبه
الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة وانها اجل من الذي صح بالشرع ولم يخالفه العقل انها تكون لبدنه الا ان
الله تعالى اكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بوعد بالجمع بين السعادتين الروحانية ببقاء النفس والجسمانية ببعث
البدن الذي هو عليه قدير ان شاء ومتى شاء وتبين ان تلك السعادة الروحانية كيف ان العقل وحده طريق الى معرفته واما

السعادة

واما السعادة البدنية فلا يفي بوصفها الا الوحي والشريعة وبمثل ذلك يعرف حال الشقاوة الروحانية التي للنفس
الفجار وانها اشد ايلاما وادامة الشقاوة التي اوعدوا بحلولها بهم بعد البعث ويعرف ان تلك الشقاوة على من تدوم
وعمن تنقطع، واما التي تختص بالبدن فالشريعة اوقفتهم على صحتها دون النظر والعقل وحده واما الشقاوة الروحانية
فان العقل طريق اليها من جهة النظر والقياس والبرهان، والجسمانية تصح بالنبوة التي صحت بالعقل ووجبت
بالدليل وهي متممة بالعقل فان كل ما لا يتوصل العقل الى اثبات وجوده او وجوبه بالدليل فانما يكون معه جوازه فقط فان
النبوة تعقد على وجوده او عدمه فصلا وقد صح عنده صدقها ويتم عنده ما صح وقصر عنه من معرفته، واذ قد اتى وصفنا على
اقسام الاصلية والفرعية للحكم فقد جاز لنا ان نعرف اقسام العلم الذي هو آلة للانسان موصلة الى كسب الحكم النظرية والعملية
واقية عن السهو والغلط في البحث والروية مرشدة الى الطريق الذي يجب ان يسلك في كل بحث ومعرفة حقيقة الصحيح
وحقيقة الدليل الصحيح الذي هو البرهان وحقيقة الجدلي المقارب للبرهان وحقيقة الاقناعي القاصر عنهما وحقيقة المغالطي
المدلس منها وحقيقة الشعري الموهم تخيلا وهو صناعة المنطق، اقسام الحكمة التي هي المنطق واقسامها التسعة،
القسم الاول يتبين فيه اقسام الالفاظ والمعاني من حيث هو كلية ومفردة ويشتمل عليه كتاب ايساغوجي تصنيف
فرفوريوس وهو المعروف بالمدخل، والقسم الثاني، يتبين فيه عدة المعاني المفردة الذاتية الشاملة بالعموم لجميع الموجودات
مع جمع ما هي تلك المعاني من غير شرط تحصيلها في الوجود او قوامها في العقل ويشتمل عليه كتاب ارسطاطاليس المعروف
بقاطيغورياس اي المقولات، القسم الثالث، يتبين فيه كيفية تركيب المعاني المفردة بالايجاب والسلب حتى تصير
قضية وخبرا يلزمه ان يكون صادقا او كاذبا ويشتمل عليه كتابه المعروف بباريرمنياس اي العبارة، القسم الرابع يتبين
فيه تركيب القضايا حتى يتألف منها دليل يفيد علما بمجهول وهو القياس ويشتمل عليه كتابه المعروف بانالوطيقا اي
التحليل بالعكس، القسم الخامس، يعرف منه شرائط القياس في تأليفه وقضاياه التي هي مقدماته حتى يكون ما يثبت به
يقينيا لا شك فيه وهو القياس البرهاني ويشتمل عليه كتابه المعروف بانالوطيقا الثانية وبابودقطيقي اي البرهان
القسم السادس، يشتمل على تعريف القياسات النافعة النافعة في مخاطبة من يقصر فهمه وعلمه عن تبين البرهان في كل
شي وفي التي لا بد منها للمحاورات التي يراد منها الزام خصم او تحرز عن الزام خصم والمواضع التي تكتسب منها الحجج في الجدل والوصايا
المجيب والسائل ويتضمنه كتابه المعروف بطوبيقا اي صحة المواضع وقد يسمى ايضا بديا لقطيقي اي الجدلي وبالجملة تعرف
منه القياسات الاقناعية في الامور الكلية، والقسم السابع، يشتمل على تعريف المغالطات التي تقع في الحجج والدلائل
والمجاز والسهو والزلة فيها وتعديدها باسرها كم هي والتنبيه على وجه التحرز منها ويتضمنه كتابه المعروف بسوفسطيقا
اي نقض شبه المغالطين، والقسم الثامن، يشتمل على تعريف المقاييس الخطابية البلاغية النافعة في المخاطبات الجمهور
على سبيل المشاورات والمخاصمات في المشاجرات او المدح والذم والحيل النافعة في الاستعطاف والاستمالة والاغراء والتصغير
الامر وتعظيمه ووجوه المعاذير والمعاتبات ووجوه ترتيب الكلام في كل قضية وخطبة ويتضمنه كتابه المعروف بريطوريقا
اي الخطابة، والقسم التاسع يشتمل على الكلام الشعري انه كيف يجب ان يكون في كل فن فن وما انواع التقصير والنقص ويشتمل
عليه كتابه المعروف بوسطيقا اي الشعر ويقال له فطوريقا ايضا، فقد دللنا على اقسام الحكمة وظهر انه ليس شي منها ما يشتمل على ما يخالف
الشرع فان القوم الذين يدعونها ويزيغون عن منهاجه انما يضلون من تلقاء انفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا لان الصناعة نفسها

توجبه فانها بريئة منهم ولنختم الآن مقالتنا هذه بالحمد لواهب العقل والتوفيق والصلوة على نبيه وآله اجمعين

رسالة الحدود للشيخ الرئيس ابن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق وتوكلي

الحمد لله رب العالمين وصلوته على محمد وآله الطاهرين اما بعد فان اصدقائي سئلوني ان املي عليهم حدود اشياء يطالبونني بتحديدها فاستعفيت من ذلك علماً بانه كالامر المتعذر على البشر سواء كان تحديداً او رسماً وان المقدم على هذا الجراة وثقة وحقيق ان يكون اتى من جهة الجهل بالمواضع التي منها تغفر الرسوم والحدود فلم يعفهم ذلك بل الحوا على بمساعدتي اياهم وزادوا اقتراحاً آخر وهو ان ادلهم على مواضع الزلل التي في الحدود وانا ساعدهم على ملتمسهم ومعترف بتقصيري عن بلوغ الحق فيما يلتمسون مني وخصوصاً على الارتجال والبديهة الا اني استعين بالله واهب العقل واضع ما يحضرني على سبيل التذكير حتى اذا اتفق لبعض المشاركين صواب واصلاح الحق به وميتدي قبل ذلك بالدلالة على صعوبة هذه الصناعة وبالله التوفيق فنقول اما الصعوبة التي تجب الحد الحقيقي فهي امر ليس بعادتنا واشفاقنا على انفسنا من الزلة انما هو بحسبها بل هذه الصعوبة اجل من ان توضع موضع ما يكون هو العايق والمتوقي مثل ان يكون واحد من السقاط الذين يلقيهم في كفهم عن مخالطة المحافل اوفى حشمة من الناس يدعي انه ينقبض عن المحافل والمعاشرات حذاراً ان يستخدمهم الملك بل نحن انما نعترف بالعجز والقصور ونستعفي عما سئلناه لقصورنا عن ايفاء الرسوم حقوقها والحدود غير الحقيقية خطها وامن الخطاء فيها فاما الحدود الحقيقية فان الواجب فيها بحسب ما عرفنا من صناعة المنطق ان تكون دالة على ماهية الشيء وهو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء الا وهو متضمن فيه اما بالفعل واما بالقوة والذي بالقوة ان يكون كل واحد من الالفاظ المفردة التي فيه اذا تحصلت وحللت الى اجزاء حده وكذلك فعل باجزاء حده الى آخر الامر الى اجزاء ليس غيرها ذاتي فان الحد اذا كان كذلك كان مساوياً للمحدود بالحقيقة اذا كان مساوياً له في المعنى كما هو مساو له في العموم لا كالحاس والحيوان اذ الحاس منهما مساو للآخر في العموم وليس مساو له في المعنى لان المراد بلفظ الحاس شيء ذو حس فقط وبالحيوان اشياء اخر مع هذا الشيء مثلاً جسم ذو نفس له بعد وهو حاس متحرك بالارادة فالحيوان اكثر في المعنى من الحاس في المعنى وان كان مساوياً له في العموم والحكماء انما يقصدون في التحديد لا التمييز الذاتي فانه ربما حصل من جنس عال ومن فصل سافل كقولنا الانسان جوهر ناطق مايت بل انما يريدون في التحديد ان ترتسم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة فكما ان الصورة الموجودة هي ما هي بكمال اوصافها الذاتية بالقوة او بالفعل فاذا فعلوا هذا تبعه التمييز فطالب التحديد للتمييز كطالب معرفة شيء لاجل شيء آخر فلهذا ما اشترط في التحديد وضع الجنس الاقرب ليتضمن جميع الذاتيات المشتركة فيها ثم امر باتباعه جميع الفصول فان كانت بواحد منها كفاية في التمييز فحتى قيل لا يقتصر في التحديد على الفصل الصوري دون الهيولاني ولا الهيولاني دون الصوري وان كفى احدهما بالتمييز فانظر من اين للبشر ان يحضره في التحديد اتفاقاً ان يأخذ لازماً مما لا يفارقه ولا يجوز رفعه في التوهم مكان الذاتي ومن اين له ان يأخذ الجنس الاقرب في كل موضع ولا يغفل فيأخذ الابعد على انه هو الاقرب فان التركيب لا يدل عليه والقسمة لا ضرورة فيها اصعب شيء واصطياد هذا بالبرهان عسر جداً ثم نضع انه قد حصل جميع ما حصله ذاتياً ليس فيه من اللوازم الغير الذاتية شيء واخذ الجنس الاقرب فمن اين للبشر ان يحصل جميع الفصول المقومة للحدود حتى كانت مساوية وان لا يغفله حصول التمييز في بعضها عن طلب الباقي وكيف يجد في كل واحد وجه الطلب

وكذلك

281

وكذلك في الاقسام التي تقع فيها بفصول متداخلة انه كيف يحفظ ذلك اذا كانت في الاجناس التي فوق الجنس القريب فيقسم ذلك الجنس على ضربين من القسمة المتداخلة وكيف يمكن ان يتحفظ في كل موضع فيطلب الجنس الاقرب من اولى القسمتين ومع ذلك لا يضيع الفصل الذي للقسمة الاخرى ان كان ذاتياً وان كان على ما يقوله بعض الناس ان الفصول الذاتية لا تكون متداخلة وانما يداخل الذاتي غير الذاتي فكيف يمكن الانسان ان يتحرز في كل موضع فيأخذ ما توجبه القسمة الذاتية دون غير الذاتية فهذه الاسباب وما يجري مجراها مما يطول به كلامنا هاهنا لو اشتغلنا به تمنعنا عن ان نكون مقتدرين على توفية الحدود الحقيقية حقها الا في النادر من الامر واما في الحدود الناقصة وفي الرسوم فاسباب عجزنا وتقصيرنا فيها كثيرة ذكرت في طوبيقا ولم تذكر بهذا الوجه والفرق بين الحد الناقص وبين الرسم ان الحد الناقص مع من الذاتيات اعني من اجناس وفصول بلغ بها مساوات الشيء في العموم ولم يبلغ بها مساواته في المعنى فمن ذلك انما يقع من التقصير في الجنس ومنه ما يقع في الفصل ومنه ما هو مشترك وهذا المشترك هو ايضاً مشترك في الحد الناقص والرسم فمن الخطاء في الجنس ان يوضع الفصل مكانه كقول القايل العشق افراط المحبة وانما هو المحبة المفرطة ومن ذلك ان توضع المادة مكان الجنس كقولهم للكرسي انه خشب يجلس عليه وللسيف انه حديد يقطع به فان هذين اخذ المادة مكان الجنس ومن ذلك ان يؤخذ الهيولي مكان الجنس كقولهم للرماد انه خشب محترق ومن ذلك اخذهم الجزء مكان الكل كقولهم ان العشرة خمسة وخمسة واورد الحكيم بهذا مثالاً آخر وهو قولهم ان الحيوان جسم ذو نفس وفيه نظر ومن ذلك ان توضع الملكة مكان القوة والقوة مكانها في الجنس كقولهم ان العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية اذ الفاجر يقوى عليها ايضاً ولا يفعل وقد وضع اذن القوة مكان الملكة لاشتباه الملكة بالقوة لان الملكة قوة ثابتة وكقولهم ان القادر على الظلم هو الذي من شانه وطباعه النزوع الى انتزاع ما ليس له من يد غيره فقد وضع الملكة مكان القوة لان القادر على الظلم قد يكون عادلاً ولا يظلم فلا يكون طباعه هكذا ومن ذلك ان ياخذ اسماً مستعاراً ومشتبهاً كقول القايل ان الفهم موافقة وان النفس عدد ومن ذلك ان يوضع شيء من اللوازم مكان الاجناس كالواحد والموجود ومن ذلك ان يضع النوع مكان الجنس كقولهم ان الشرير من يظلم الناس والظلم نوع من الشر واما من جهة الفصل فان ياخذ اللوازم مكان الذاتيات وان ياخذ الجنس مكان الفصل وان يحسب الانفعالات فصولاً والانفعالات اذا اشتدت تبطل الشيء وتقويها وان ياخذ الاعراض فصولاً للجواهر وان ياخذ فصول الكيف غير الكيف وفصول المضاف غير المضاف لا الى الاضافة واما القوانين المشتركة فمثل ان يعرف الشيء بما هو اخفى منه كمن حد النار بانها جسم شبيه بالنفس فان النفس اخفى من النار او حد الشيء بما هو مساو له بالمعرفة او متاخر عنه في المعرفة مثال المساوي له في المعرفة قولهم العدد كثرة مركبة من الآحاد والعدد والكثرة شيء واحد فلهذا قد اخذ نفس الشيء في حده ومن هذا الباب ان ياخذ الضد بالضد كقولهم الزوج هو عدد يزيد على الفرد بواحد ثم يقولون ان الفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد ثم يقولون المضاف في المضاف اليه كما فعل فرفوريوس اذ حسب انه يجب ان ياخذ الجنس في النوع والنوع في حد الجنس وفيه نظر واما المتقابلات بحسب السلب والعدم فلا بد من ان يؤخذ الموجب والملكة في حديهما من غير عكس واما الذي يأخذ المتاخر في حد الشيء فكقولهم الشمس كوكب يطلع نهاراً ثم النهار لا يمكن ان يحد الا بالشمس لانه زمان طلوع الشمس وكذلك التحديد المشهور الكمية بانها قابلة للمساوات وغير المساوات والكيفية بانها قابلة للمشابهة وغير المشابهة

والفصول اذا اشتدت تبطل الشيء وتقويها صح

فهذا واشباهه من المعانی الصادقة عن الحدود **حد الحد** ما ذکره الحکیم فی کتاب طوبیقا انه القول الدال علی ماهیة
الشیٔ ای علی کمال وجوده الذاتی وهو ما یتحصل له فی جنسه القریب وفصله **فی الرسم** الرسم التام قول مؤلف من جنس
شیٔ واعراضه اللازمة له حتی یساویه والرسم مطلقاً هو قول یعرف الشیٔ تعریفاً غیر ذاتی ولکنه خاص او قول ممیز للشیٔ
عما سواه لا بالذات **فصل** الباری عز وجل لا حد له ولا رسم لانه لا جنس له ولا فصل له ولا ترکیب فیه ولا عوارض تلحقه
ولکن له قول یشرح اسمه وهو انه الموجود الواجب الوجود الذی لا یمکن ان یکون وجوده من غیره او یکون وجود لسواه الا فائضاً
عن وجوده وهذا شرح اسمه ویتبع هذا الشرح انه الموجود الذی لا یتکثر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا باجزاء القوام ولا باجزاء الحد
ولا باجزاء الاضافة ولا یتغیر لا بالذات ولا فی لواحق الذات غیر مضافة ولا فی لواحق مضافة **حد العقل** العقل اسم مشترک
لمعانی عدة فیقال عقل لصحة الفطرة الاولی فی الانسان فیکون حده انه قوة بها یوجد التمییز بین الامور القبیحة والحسنة ویقال
عقل لما یکتسبه الانسان بالتجارب من الاحکام الکلیة فیکون حده انه معانی مجتمعة فی الذهن تکون مقدمات تستنبط بها المصالح
والاغراض ویقال عقل لمعنی آخر وحده انه هیئة محمودة للانسان فی حرکاته وسکناته وکلامه واختیاره فهذه المعانی الثلثة هی التی یطلق
علیها الجمهور اسم العقل واما الذی یدل علیه اسم العقل عند الحکماء فهی ثمانیة معان احدها العقل الذی ذکره الفیلسوف فی کتاب
البرهان وفرق بینه وبین العلم فقال ما معناه هذا العقل هو التصورات والتصدیقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم
ما حصل بالاکتساب ومنها العقول المذکورة فی کتاب النفس فمن ذلک العقل النظری والعقل العملی فالعقل النظری قوة
للنفس تقبل ماهیات الامور الکلیة من جهة ما هی کلیة والعقل العملی قوة للنفس هی مبدأ التحریک للقوة الشوقیة الی ما یختار
من الجزئیات من اجل غایة مظنونة ثم یقال لقوی کثیرة من العقل النظری عقل فمن ذلک العقل الهیولانی وهی قوة للنفس
مستعدة لقبول ماهیات الاشیاء مجردة عن المواد ومن ذلک عقل بالملکة وهی استکمال هذه القوة حتی تصیر قوة قریبة
من الفعل لحصول العقل الذی سماه فی کتاب البرهان عقلاً ومن ذلک العقل بالفعل وهو استکمال النفس من صورة ما او صورة
معقولة حتی متی شاء طالعها واحضرها بالفعل ومن ذلک العقل المستفاد وهو ماهیة مجردة عن المادة مرتسمة فی النفس
علی سبیل الحصول من خارج ومن ذلک العقول التی یقال لها العقول الفعالة وهی کل ماهیة مجردة عن المادة اصلا
فحد العقل الفعال اما من جهة ما هو عقل فهو انه جوهر صوری ذاته ماهیة مجردة فی ذاتها لا بتجرید غیرها عن المادة وعن
علایق المادة هی ماهیة کل موجود واما من جهة عقل فعال فهو انه جوهر بالحالة المذکورة من شانه ان یخرج العقل
الهیولانی من القوة الی الفعل باشراقه علیه **حد النفس** النفس اسم مشترک یقع علی معنی یشترک فیه الانسان والحیوان
والنبات وعلی معنی یشترک فیه الانسان والملائکة السماویة فحد النفس بالمعنی الاول انه کمال اول لجسم طبیعی آلی
ذی حیاة بالقوة وحد النفس بالمعنی الآخر انه جوهر غیر جسم هو کمال الجسم محرک له بالاختیار عن مبدأ نطقی ای عقلی
بالفعل او بالقوة فالذی بالقوة هی فصل النفس الانسانیة والذی بالفعل هو فصل او خاصة للنفس الملکیة ویقال العقل
الکلی وعقل الکل والنفس الکلی ونفس الکل فالعقل الکلی هو المعنی المعقول المقول علی کثیرین مختلفین بالعدد من العقول
التی لاشخاص الناس فلا وجود له فی القوام بل فی التصور واما عقل الکل فیقال لمعنیین لاجل ان الکل یقال
لمعنیین احدهما جملة العالم والثانی جرم الاقصی الذی یقال لجرمه جرم الکل ولحرکته حرکة الکل لان الکل تحت حرکته فعقل الکل
اما والکل فیه باعتبار المعنی الاول لتشرح اسمه انه جملة الذوات المجردة عن المادة من جمیع الجهات التی لا تتحرک بالذات

ولا بالعرض ولا تتحرک الا بالشوق وآخر عدة هذه الجملة هو العقل الفعال فی النفس الانسانیة وهذه الجملة هی مبادی الکل
بعد المبدأ الاول والمبدأ الاول هو مبدع الکل واما الکل منه بالاعتبار الثانی فهو العقل الذی هو جوهر مجرد
عن المادة من کل الجهات وهو المحرک لحرکة الکل علی سبیل التشوق لنفسه ووجوده اول وجود مستفاد عن الموجود
الاول واما النفس الکلیة ونفس الکل والنفس الکلیة هو المعنی المقول علی کثیرین مختلفین فی جواب ما هو والتی کل
واحد منها نفس خاصة لشخص ونفس الکل علی قیاس عقل الکل جملة الجواهر الغیر الجسمانیة التی هی کمالات مدبرة للاجسام
السماویة المحرکة لها علی سبیل الاختیار العقلی والجوهر الغیر الجسمانی الذی هو کمال اول للجرم الاقصی یحرک به لحرکة الکل علی سبیل
الاختیار العقلی ونسبة نفس الکل علی عقل الکل نسبة انفسنا الی العقل الفعال ونفس الکل هو مبدأ قریب لوجود الاجسام
الطبیعیة ومرتبته فی نیل الوجود بعد مرتبة عقل الکل ووجوده فائض عن وجوده **حد الصورة** الصورة اسم مشترک یقال
علی معان علی النوع وعلی کل ماهیة لشیٔ کیف کان وعلی الکمال الذی به یستکمل النوع استکمالاته الثوانی وعلی الحقیقة
التی تقوم المحل الذی لها وعلی الحقیقة التی تقوم النوع فحد الصورة بالمعنی الاول وهو النوع انه المقول علی کثیرین فی جواب ما هو
ولا یقال علیه آخر فی جواب ما هو بالشرکة مع غیره وحد المعنی الثانی کل موجود فی شیٔ لا کجزء منه ولا یصح قوامه دونه کیف
کان وحد الصورة بالمعنی الثالث انه الموجود فی الشیٔ لا کجزء منه ولا یصح قوامه دونه ولاجله وجد الشیٔ مثل العلوم
والفضائل للانسان وحد الصورة بالمعنی الرابع انه الموجود فی شیٔ آخر لا کجزء منه ولا یصح وجوده مفارقاً له لکن وجود
ما هو فیه بالفعل حاصلاً به مثل صورة النار فی هیولی النار فان هیولی النار انما یقوم بالفعل بصورة النار او بصورة اخری
حکمها حکم صورة النار وحد الصورة بالمعنی الخامس انه الموجود فی شیٔ لا کجزء منه ولا یصح قوامه دونه مفارقاً له ویصح
قوام ما هو فیه دونه الا ان النوع الطبیعی یحصل به کصورة الانسانیة والحیوانیة فی الجسم الطبیعی الموضوع له وربما قیل صورة
للکمال المفارق مثل النفس فحده انه جزء غیر جسمانی مفارق یتمیز به جزء جسمانی نوع طبیعی **حد الهیولی** الهیولی المطلقة
فهی جوهر وجوده بالفعل انما یحصل بقبول الصورة الجسمیة لقوة فیه قابلة للصور ولیس له فی ذاته صورة تخصه الا معنی القوة
ومعنی قولی لها هو جوهر هو ان وجودها حاصل لها بالفعل لذاتها ویقال هیولی لکل شیٔ من شانه ان یقبل کمالاً ما وامراً لیس فیه
فیکون بالقیاس الی ما لیس فیه هیولی وبالقیاس الی ما فیه موضوع **فی الموضوع** یقال موضوع لما ذکرنا وهو کل شیٔ من
شانه ان یکون له کمال ما وقد کان له ویقال موضوع لکل محل متقوم بذاته مقوم لما یحل فیه کما یقال هیولی للمحل الغیر
المتقوم بذاته بل بما یحله ویقال موضوع لکل معنی الحکم علیه بسلب او ایجاب **فی المادة** المادة قد یقال اسماً مرادفاً للهیولی
ویقال مادة لکل موضوع یقبل الکمال باجتماعه الی غیره ووروده یسیراً یسیراً مثل المنی والدم لصورة الحیوان فربما کان ما یجامعه
من نوعه وربما لم یکن من نوعه **فی العنصر** العنصر اسم للاصل الاول فی الموضوعات فیقال عنصر للمحل الاول الذی باستحالته
یقبل صوراً یتنوع بها الکائنات عنها اما مطلقاً وهو الهیولی الاولی واما بشرط الجسمیة وهو المحل الاول من الاجسام التی
یتکون عنه سائر الاجسام الکائنة بقبول صورها **فی الاسطقس** الاسطقس هو الجسم الاول الذی باجتماعه الی اجسام اولی
مخالفة له فی النوع یقال له اسطقس لها فلذلک قیل انه آخر ما ینتهی الیه تحلیل الاجسام فلا توجد فیه قسمة الا الی اجزاء
متشابهة **فی الرکن** هو الرکن هو جسم بسیط هو جزء ذاتی للعالم مثل الافلاک والعناصر فالشیٔ بالقیاس الی العالم
رکن وبالقیاس الی ما یترکب منه اسطقس وبالقیاس الی ما یتکون عنه سیما کان کونه عنه بالترکیب والاستحالة معاً

او بالاستحالة عنه عنصر فان الهواء عنصر للسحاب متكاثفة وليس لسطقساً له وهو اسطقس وعنصر للنبات والذهب وهو ركن وليس باسطقس ولا عنصر لصورة وللصورة موضوع وليس له عنصر ولا هيولى اذا اعني بالموضوع محلاً لامر فيه بالفعل ولم نعن به محلاً متقوماً بنفسه ونعني بالهيولى والعنصر محلاً هو بالقوة شي ما يكون عنه ولم نعن بالهيولى الجوهر المتشكل بكمال محله وهذه الاشياء هي الهيولى والعنصر والمادة

الطبيعة مبداء اول بالذات لحركة ما هو فيه بالذات ولكونه بالذات وبالجملة لكل تغير وثبات ذاتي . ولقوم الذين جعلوا في هذا الحد زيادة اذ قالوا انها قوة سارية في الاجسام هي مبداء كذا وكذا فقد سهوا واخطوا لان الحد القوة المستعملة في هذا الموضع انما هو مبداء تغيير في غير المتغير فكانهم قالوا ان الطبيعة هي مبداء تغير ما هو مبداء وهذا هذيان وقد يقال الطبيعة للعنصر وللصورة الذاتية والفلكية وللحركة التي عن غير الطبيعة بتشابه الاسم والاطباء يستعملون اسم الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى هيئة الاعضاء وعلى الحركات وعلى النفس النباتية ويسمى كل واحد من هذه الطبع هو كل هيئة يستكمل بها نوع من الانواع فعلية كانت او انفعالية وكانها اعم من الطبيعة وقد يكون الشي عن الطبيعة وليس عن الطبع مثل الاصبع الزائدة ويشبه ان يكون هو بالطبع بحسب الطبيعة الشخصية وليست بالطبع بحسب الطبيعة الكلية الجسم اسم مشترك يقال على معان فيقال جسم لكل متصل محدود ممسوح في ابعاد ثلثة بالقوة ويقال جسم لصورة يمكن ان يعرض فيه ابعاد كيف شئت طولاً وعرضاً وعمقاً ذات حدود متعينة ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة بهذا الصفة والفرق بين الكم وبين هذه الصورة ان قطعة من الماء او الشمع كلما بدل شكله تبدلت فيه الابعاد المحدودة الممسوحة ولم يبق واحد منها بعينه واحداً فيه بالعدد وبقيت الصورة القابلة لهذه الاحوال وهي جسمية واحدة بالعدد من غير تبدل ولا تغير وكذلك اذا تكاثف وتخلخل لم تستحل صورته الجسمية واستحال ابعاده فاذن فرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكم وبين الصورة التي هي من باب الجوهر الجوهر اسم مشترك يقال جوهر بالذات لكل شي كان كالانسان او كالبياض ويقال جوهر لكل موجود لذاته لا يحتاج في الوجود الى ذات اخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل وهذا معنى قولهم الجوهر قائم بذاته ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شانه ان يقبل الاضداد بتعاقبها الغير عليه ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في محل جوهر ويقال لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلح الفلاسفة القدماء منذ عهد ارسطو في استعمالهم لفظة الجوهر وقد فرقنا من الموضوع والمحل قبل هذا فيكون معنى قولهم الموجود لا في موضوع الموجود غير مقارن الوجود للمحل قائم بنفسه بالفعل مقوم له ولا باس بان يكون في محل لا يتقوم المحل دونه بالفعل فانه وان كان في محل فليس بموضوع فكل موجود وان كان كالبياض والحرارة . والحركة فهو جوهر بالمعنى الاول والمبداء الاول لا جوهر بالوجه الثاني والرابع والخامس وليست جوهراً بالمعنى الثاني والثالث والرابع ولا مشاحة في الاسماء العرض اسم مشترك فيقال عرض لكل موجود في محل ويقال عرض لكل موجود في موضوع ويقال عرض للمعنى الكلي المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم وهو العرضي ويقال عرض لكل معنى موجود للشي خارج عنه عن طبعه ويقال عرض لكل معنى

يحمل

يحمل على الشي خارج عن طبعه ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشي لاجل وجوده في آخر يقارنه ويقال عرض لكل معنى وجوده في اول الامر لا يكون فالصورة عرض بالمعنى الاول فقط والابيض اي الشي ذو البياض يحمل على الققنس والثلج ليس هو عرضاً بالوجه الاول والثاني وهو عرض بالوجه الثالث وذلك لان هذا الابيض الذي هو محمول غير مقوم هو في جوهر ليس في موضوع ولا في محل بل البياض هو كذلك ثم البياض لا يحمل على الققنس والثلج الا بالاشتقاق ولا يحمل كما هو وحركة الارض الى اسفل عرض بالوجه الاول والثاني والثالث وليس عرضاً بالوجه السادس والخامس والرابع بل حركتها الى فوق هو عرض بجميع هذه الوجوه وحركة القاعد في السفينة عرض بالوجه السادس والرابع **حد الملك** هو جوهر بسيط ذو حيوة ونطق عقلي غير مايت وهو واسطة بين الباري عز وجل والاجسام الارضية فمنه عقلي ومنه نفسي ومنه جسماني **حد الفلك** هو جوهر بسيط كري غير قابل للكون والفساد متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه **حد الكوكب** هو جسم بسيط كري مكانه الطبيعي نفس الفلك من شانه ان ينير غير قابل للكون والفساد متحرك على الوسط غير مشتمل عليه **حد الشمس** هو اعظم الكواكب كلها جرماً واشدها ضوءاً ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة **حد القمر** هو كوكب مكانه الطبيعي في الفلك الاسفل من شانه ان يقبل النور من الشمس على اشكال مختلفة ولونه الذاتي الى السواد **حد الجن** هو حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة وليس هذا رسمه بل هو معنى اسمه **حد النار** هي جرم بسيط طباعه ان يكون حاراً يابساً متحركاً بالطبع عن الوسط ليستقر تحت كرة القمر **حد الهواء** هو جرم بسيط طباعه ان يكون حاراً رطباً مشفاً لطيفاً متحركاً الى المكان الذي تحت كرة النار وفوق كرة الماء والارض **الماء** جوهر بسيط طباعه ان يكون بارداً رطباً مشفاً متحركاً الى المكان الذي تحت كرة الهواء وفوق الارض **الارض** جرم بسيط طباعه ان يكون بارداً يابساً متحركاً الى الوسط نازلاً فيه **العالم** هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل **الحركة** كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وان شئت قلت هو خروج من القوة الى الفعل لا في آن واحد واما حركة الكل فهي حركة الجرم الاقصى على الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط واسرع منها **حد الدهر** هو المعنى المعقول من اضافة الثبات الى النفس في الزمان كله **الزمان** هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتاخر **الآن** هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان وقد يقال آن لزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنبه **النهاية** هي ما به يصير الشي ذو الكمية الى حيث لا يوجد وراءه مزاد شي فيه **حد ما لا نهاية له** هو كم اي اجزائه اخذت وجدت منه شيئاً خارجاً عنه غير مكرر **النقطة** ذات غير منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط **الخط** هو مقدار لا يقبل الانقسام الا من جهة واحدة وايضاً الخط هو مقدار لا ينقسم في غير جهة امتداده بوجه وهو نهاية السطح **السطح** مقدار يمكن ان يحدث فيه خطان متقاطعان على قوايم وهو نهاية الجسم **البعد** هو كل ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين والاشارة المشير من جهته ومن شانه ان يتوهم فيه ايضاً نهايات من نوع تلك النهايتين والفرق بين البعد وبين المقادير الثلثة انه قد يكون بعد خطي من غير خط وبعد سطحي من غير سطح مثاله انه اذا فرض في جسم لا انفصال في داخله بالفعل نقطتان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما خط وكذلك اذا توهم فيه خطان متقابلان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما سطح لانه انما يكون ذاتها سطحاً اذا انفصل بالفعل باحد وجوه الانفصال وانها يكون فيها خط

اذا كان فيها سطح فرق بين الطول والحد والعرض والسطح لان البعد الذي بين النقطتين المذكورتين
هو طول وليس بخط والبعد الذي بين الخطين المذكورين هو عرض وليس بخط بسطح وان كان كل خط
ذا طول وكل سطح ذا عرض **المكان** هو السطح الباطن من الجوهر الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي ويقال
مكان للسطح الاسفل الذي يستقر عليه جسم ثقيل ويقال مكان بمعنى ثالث الا انه غير موجود وهي ابعاد مساوية
لابعاد المتمكن تدخل فيه ابعاد المتمكن فان كان يجوز ان يبقى من غير متمكن كانت نفسها هي الخلاء وان كان لا يجوز الا
ان يشغلها جسم كانت هي ابعاد غير ابعاد الخلاء الا ان هذا المعنى من لفظ المكان غير موجود **الخلاء** بعد يمكن ان تفرض
فيه ابعاد ثلثة قائم لا في مادة من شانه ان يملأه جسم وان يخلو عنه **الملاء** هو جسم من جهة ما يمانع ابعاده دخول
جسم آخر فيه **العدم** الذي هو احد المبادي هو ان لا يكون في شيء ذات شيء من شانه ان يقبله ويكون فيه **السكون**
هو عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك بان يكون هو في حال واحد من الكم والكيف والاين والوضع زمانا ما
فيوجد عليه في آنين **السرعة** كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير **البطوء** كون الحركة قاطعة لمسافة
قصيرة في زمان طويل **الاعتماد والميل** هو كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمانعه عن الحركة الى جهة ما **الخفة**
قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالفعل بالطبع **الثقل** قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع
الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتجانسات ويفرق المختلفات
ويحدث تخلخلا من باب الكيف في الكثيف وتكاثفا من باب الوضع فيه بتحليله وتصعيده اللطيف **البرودة**
كيفية فعلية تفعل جمعا من المتجانسات وغير المتجانسات بحصره الاجسام بتكثيفها وعقدها الذين من باب
الكيف اقول يجب ان يسقط من الحدين ما اورد التفهيم للفظ المشترك ويستعمل الباقي **الرطوبة** كيفية انفعالية
يقبل الحصر والتشكيل الغريب بسهولة ولا يحفظ ذلك بل يرجع الى تشكل نفسها ووضعها الذين بحسب جرمها
في الطبع **اليبوسة** كيفية انفعالية عسرة القبول للحصر والشكل عسرة الترك له والعود الى تشكل طبيعي **الخشن**
هو جرم سطحه ينقسم الى اجزاء مختلفة بالوضع **الاملس** هو جسم جرم سطحه ينقسم الى اجزاء متساوية الوضع **الصلب**
هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه الى داخل الا بعسر **اللين** هو الجرم الذي يقبل ذلك بسهولة **الرخو** جرم لين الذي سريع
الانفصال **الهش** جرم صلب سريع الانفصال **المشف** جسم ليس له في ذاته لون من شانه ان يرى ما بتوسطه
ما وراءه **التخلخل** اسم مشترك فيقال تخلخل لحركة الجسم من مقدار الى مقدار اكبر يلزمه ان يصير قوامه ارق مع وجود
اتصاله ويقال تخلخل لكيفية هذا القوام ويقال تخلخل لحركة اجزاء الجسم عن تقارب منها الى تباعد فيتخللها جرم ارق
منها وهذه حركة في الوضع والاول في الكيف ويقال تخلخل لهيئة وضع اجزاء على هذه الصفة ويفهم حد
التكاثف من حد التخلخل ويعلم انه مشترك يقع على اربعة معان مقابلة لتلك المعاني واحد منها حركة في الكم والاخر
كيفية والثالث حركة في الوضع والرابع وضع **الاجتماع** وجود اشياء كثيرة يعمها معنى واحد والافتراق مقابله
المتماسان هما اللذان نهاياتهما معا في الوضع ليس يجوز ان يقع بينهما شيء ذو وضع **المداخل** هو الذي يلاقي
الآخر بكليته حتى يلقاهما مكان واحد **المتصل** اسم مشترك يقال لثلثة معان احدها هو الذي يقال له متصل
في نفسه الذي هو فصل من فصول الكم وحده انه من شانه ان يوجد من اجزائه حد مشترك ورسمه انه القابل

الانقسام

الانقسام بغير نهاية والثاني والثالث بمعنى المتصل فاولهما من عوارض الكم المتصل بالمعنى
الاول من جهة ما هو كم متصل وهو ان المتصلين هما اللذان نهايتاهما واحدة والثاني حركة في
الوضع لكن مع وضع فكل ما نهايته ونهاية شيء آخر واحد بالفعل يقال انه متصل مثل خطي زاوية
والمعنى الثالث هو من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو في مادة وهو ان المتصلين بهذا
المعنى هما اللذان نهاية كل واحد منهما ملازم لنهاية الاخرى في الحركة وان كان غيره بالفعل مثل
اتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال الرباطات بالعظام واتصال المزنيات بالغراء وبالجملة كل
مماس ملازم عسر القبول المقابل المماسة **الاتحاد** اسم مشترك فيقال اتحاد لاشتراك اشياء في محمول
واحد ذاتي او عرضي مثل اتحاد القطن والثلج في البياض والثور والانسان في الحيوان ويقال
اتحاد لاشتراك محمولات في موضوع واحد مثل اتحاد الطعم والرائحة في التفاحة ويقال اتحاد لاجتماع
الموضوع والمحمول في ذات واحدة كحصول الانسان من البدن والنفس ويقال اتحاد لاجتماع
اجسام كثيرة اما ببنيان كالمدينة واما بالتماس كالكرسي والسرير واما بالاتصال كاعضاء الحيوان
واحق هذا الباب باسم الاتحاد هو حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع اجسام كثيرة لبطلان خاصياتها
بالاتصال **التتالي** كون الاشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها **التوالي** هو كون شيء
بعد شيء بالقياس الى مبداء محدود وليس بينهما شيء من بابها **العلة** كل ذات وجود ذات اخرى بالفعل
من وجودها هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل **المعلول** كل ذات وجوده بالفعل من وجود
غيره ووجود ذلك الغير ليس من وجوده ومعنى قولنا من وجوده غير معنى قولنا مع وجوده فان كان
قولنا من وجوده هو ان تكون الناس الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود وانما يجب وجودها
بالفعل لا من ذاتها بل لان ذاتا اخرى موجودة بالفعل يلزم عنها وجود هذا الذات ويكون لها في نفسها
بلا شرط الامكان فيكون لها في نفسها بشرط العلة الوجوب ولها في نفسها شرط لا علي الامتناع وفرقا
بين قولنا بلا شرط وبين قولنا بشرط لا كالفرق بين قولنا عود ابيض لا وبين قولنا عود لا ابيض
واما معنى قولنا مع وجوده فهو ان يكون اي واحد من الذاتين فرض موجودا لزم ان نعلم ان الاخر
موجود واذا فرض مرفوعا لزم ان الاخر مرفوع والعلة والمعلول بمعنى هذين اللزومين وان كان
وجها للزومين مختلفين لان احدهما وهو المعلول اذا فرض موجودا لزم ان يكون الاخر قد كان بذاته
موجودا حتى وجد هو بذاته واما الاخر وهو العلة فلما فرضت موجودة لزم ان يتبع وجوده وجود
المعلول واذا كان المعلول مرفوعا لزم ان يحكم ان العلة كانت اولا مرفوعة حتى صح رفع هذا
لا ان رفع المعلول اوجب رفع العلة فاما العلة فاذا رفعناها وجب رفع المعلول بايجاب رفع
العلة التي رفعها **الابداع** اسم لمفهومين احدهما تاسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة الشيء
والمفهوم الثاني ان يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته ان لا يكون موجودا
وقد افقد الذي له في ذاته افقادا تاما **الخلق** اسم مشترك فيقال خلق لافادة وجود كيف كان

ويقال خلق لافادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان، ويقال خلق لهذا المعنى الثاني بعد ان
يكون لم يتقدمه وجودها بالقوة كما يلازم المادة والصورة في الوجود **الحدوث** يقال على وجهين
احدهما زماني والآخر غير زماني ومعنى الاحداث الزماني ايجاد شيء بعد ما لم يكن له وجود في زمان سابق
ومعنى الاحداث الغير الزماني هو افادة الشيء وجودا وليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان
دون زمان بل في كل زمان كلي الامرين **القديم** يقال على وجوه فيقال قدم بالقياس وقدم مطلقا والمطلق
والقديم بالقياس هو شيء زمانه في الماضي اكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس اليه واما القديم المطلق
فهو ايضا يقال على وجهين بحسب الزمان وبحسب الذات، اما الذي بحسب الزمان فهو الشيء الذي
في زمان ماض غير متناه واما القديم بحسب الذات فهو الشيء الذي ليس لموجود ذاته مبداء به وجب
فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له مبداء زماني، والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبداء يتعلق به
وهو الواحد الحق تعالى، تمت رسالة الحدود لابن سينا

رسالة في اسباب حدوث الحروف واسباب اختلافها لابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم، قال الشيخ الرئيس رحمه الله تعالى الحمد لله حمدا أستاهله لعظمة ذاته وسعة
رحمته وفيضان جوده، وصلواته على نبينا وآله **وبعد** فليس كل قابل هدية محتاجا اليها ولا كل طالب
بحثه فاقدا لها بل ربما آثر الغني في ذلك اكرام الفقير وتوخى الكبير به التبسط من الصغير والشيخ الكريم
الاستاد ابو منصور محمد بن علي ادام الله فضله وهو الذي ما سبقه فيه من نفسه من الجابر الباهرة
وعندي وفي ذمتي من المنن الظاهرة التمس متي التماسا باسطا لا محتاج ان اكتب باسمه ما حصل
عندي بعد البحث المستقصى من اسباب حدوث الحروف باختلافها في المسموع في رسالة وجيزة جدا
فتلقيت ملتمسه بالطاعة وسالت الله ان يوفقني بالصواب الرشد والحق انتهى، وهو ولي الرحمة
وقد صنعت الكتاب فصولا ستة **ا** في سبب حدوث الصوت **ب** في سبب حدوث الحروف
ج في تشريح الحنجرة واللهات **د** في الاسباب الجزئية بحرف حرف من حروف العرب **ه** في الحروف الشبيهة
بهذه الحروف **و** في ان هذه الحروف قد يسمع من حركات غير نطقية **الفصل الاول** في سبب حدوث
الصوت، اظن ان الصوت سببه القريب تموج الهواء ودفعه بسرعة وبقوة من اي سبب كان والذي
يشترط فيه من امر القرع عساه ان لا يكون سببا كليا للصوت بل كانه سبب اكثري ثم ان كان سببا كليا
فهو سبب بعيد ليس السبب الملاصق لوجود الصوت والدليل على ان القرع ليس سببا كليا للصوت ان الصوت
ايضا قد يحدث عن مقابل القرع وهو القلع وذلك ان القرع هو تقريب جرم ما الى جرم مقاوم لمزاحمته تقريبا يتبعه
مماسة عنيفة بسرعة حركة التقريب وقوتها ومقابل هذا تبعيد جرم ما عن جرم آخر مماس له منطبق احدهما على
الآخر تبعيدا ينقلع عن مماسته انقلاعا عنيفا لسرعة الحركة في التبعيد وهذا يتبعه صوت من غير ان يكون
هناك قرع ولكنه انما يلزم في كلي الامرين شيء واحد وهو تموج سريع عنيف في الهواء اما في القرع فلاضطرار
القارع الهواء الى ان ينضغط وينفلت من المسافة التي يسلكها القارع الى حسها بعنف وشدة وسرعة

في القلع فلاضطرار القالع الهواء الى ان يندفع الى المكان الذي اخلاه المقلوع منهما دفعة بعنف وشدة
وفي الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للشكل والتموج الواقع هناك وان كان الوقعي اشد انبساطا
من القلعي ثم ذلك التموج يودي الى الهواء الراكد في الصماخ فيموجه فيحس به العصبة المفروشة في سطحه فاذن العلة القريبة
كما اظن التموج والتموج علتان قرع وقلع وان ذهب ذاهب الى ان القرع القلع يحدث قرعا في الهواء وراه هو السبب
للصوت فليس ضعيف هذا القول مما يحتاج ان يتكلف لاثباته **الفصل الثاني** في سبب حدوث الحروف اما نفس
التموج فانه يفعل التموج، واما حال التموج في نفسه من اتصال اجزائه وتملسها وتشظيها وتشذبها فيفعل الحدة والثقل
اما الحدة فيفعلها الاولان واما الثقل فيفعله الثانيان واما حال التموج من جهة الهيئة التي يستفيدها من المخارج
والمحابس في مسلكه فيفعل الحرف والحرف للصوت عارضة له يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع
والحروف في الحقيقة مفردة وحدوثها عن حبسات للصوت او للهواء الفاعل للصوت يتبعها اطلاق دفعة وبعضها
مركبة وحدوثها غير تامة لكن مع الاطلاقات، والحروف المفردة هي الباء والتاء والجيم والدال والصاد والطاء ايضا من وجه
والقاف والكاف واللام والميم ايضا من وجه، ثم سائر تلك مركبة يحدث عن حبسات غير تامة بل يكون الحبس
مع الاطلاق معا وهذه المفردة يشترك في ان وجودها وحدوثها في آن الفاصل بين زمان الحبس وزمان الاطلاق
وذلك لان زمان حبس التام لا يمكن ان يحدث فيه صوت عن الهواء وهو مسكن بالحبس وفي زمان الاطلاق
ليس يسمع شيء من هذه الحروف البتة لانها لا يمتد البتة انما هي مع ازالة الحبس فقط، واما الحروف الاخرى
فانها يشترك في انها يمتد زمانا ويفنى مع زمان الاطلاق التام وانما يمتد في الزمان الذي يجتمع فيه الحبس مع الاطلاق
ويعرض اشتراك كل واحدة من الطائفتين في العلة العامية فقد يختلف بسبب اختلاف اجرام التي يقع عندها
وبها الحبس والاطلاق فانها ربما كانت الين وربما كانت اصلب وربما كانت ايبس وربما كانت ارطب
وربما كان الحبس في نفس رطوبة تنفقع ثم تنفقا اما مع انفصال وامتداد واما في مكانها وقد يكون الحابس اصغر
واعظم والمحبوس اكثر واقل والمخرج اضيق واوسع ومستدير الشكل ومستعرض الشكل مع دقة والحبس اشد والين
والضغط بعد الاطلاق احقر واسلس وسياتي منها البيان ولواحد واحد من هذه الاقسام بالتفصيل

الفصل الثالث في تشريح اللسان والحنجرة اما الحنجرة فانها مركبة من غضاريف ثلثة احدها موضوع الى
قدام يناله اللمس في المهازيل جدا ممتدا على العنق تحت الذقن وشكله شكل القصعة حدبته الى خارج والى
قدام وتقعيره الى داخل والى خلف ويسمى الغضروف الدرقي والترسي والغضروف الثاني خلفه مقابل سطحه
لسطحه متصل به بالرباطات يمنة ويسرة ومنفصل عنه الى فوق ويسمى عديم الاسم هو الغضروف الثالث
كقصعة مكبوبة عليهما وهو منفصل عن الدرقي مربوط بالذي لا اسم له من خلف بمفصل مضاعف يحدث من
زائدتين يصعدان من الذي لا اسم له ويستقران بقرتين له فاذا تقارب الذي لا اسم له من الدرقي وضامه
حدث منه تضيق الحنجرة واذا تنحى عنه وباعده حدث منه اتساع الحنجرة ومن تقاربه وتباعده يحدث الصوت
الحاد والثقيل واذا انطبق الطرجهالي على الدرقي حبس النفس وستر الفوهة واذا انقلع عنه انفتحت الحنجرة
فيكون اذا ههنا عضلات يلصق الذي لا اسم له بالدرقي ويجذبه اليه وعضلات يبعده عنه ويجذبه الى

الى خلف وعضلات يلصق الذي لا اسم له بالدرقي وعضلات تنحي احدهما عن الآخر فالعضلات التي يفتح
الحنجرة بتنحية الطرجهالي عن الدرقي لا بد من ان يكون بالغة من اسفل ومن جنبيه الذي لا اسم له ويتصل بمؤخر
الطرجهالي واذا تشنجت حدبته الى خلف وفرقت بينه وبين الدرقي وقد خلقت اربع عضلات على هذه الصفة
وازوجت بعضلتين يتصلان لا عند الخلف من الطرجهالي بل يمنة ويسرة واذا تشنجتا فعلتا مع المعونة في الفتح توسيعاً
مستعرضاً فهذه ست عضلات والعضلات التي يطبق يجب ان يكون لا محالة واصلة بين الترسي والطرجهالي حتى
اذا تشنجت مدت الطرجهالي الى الترسي ومعلوم انها اذا كانت من داخل كان انطباقها اشد واحكم وقد خلقت كذلك
فمنها زوج عضلة يوجد في جميع الناس احد فرديها يصعد من حافة الدرقي الى حافة الطرجهالي يمنة والآخر يسرة
وهما صغيرتان يفعلان بالقسر وموافقة المكان فعلاً عظيماً حتى انها تقاوم عضل الصدر والحجاب عند اذا حصر النفس
وقد يوجد في بعض من الناس زوج آخر شبيه به معين له، واما المضيقة للحنجرة فمن المعلوم ان الضام الجامع
احسن احواله ان يكون محيطاً بالمتضامين جميعاً حتى اذا نقص قصر وكذلك خلقت عضلات الضم فمن ذلك زوج
ياتي من العظم الشبيه في اللام من كتابة اليونانيين وهو عظم مثلث الشكل الذي سطوحه فيتصل بالدرقي عرضاً
ويمضي كل واحد من فرديه حتى يجاوز المري يمنة ويسرة ويلاقي الآخر ويتصل به واربع عضلات ربما فرقت وربما
جمعت في زوجين مضاعفين او زوجين احدهما باطن والآخر ظاهر وكيف كان فانها يتصل بالدرقي ثم يلتف
ورائه على الذي لا اسم له، واما الموسعة للحنجرة فمن المعلوم ان عن ذكرها عناء لان عضل الصدر والحجاب يحفز
النفس الى خارج بقوة فيكون ذلك لو اقتصر عليه كافياً في فتح الحنجرة فمن عضل الفتح زوج عضلة ياتي من
العظم الشبيه باللام ويتصل بمقدم الدرقي كله فاذا تشنج جذبه الى فوق والى قدام فتبرأ عن ملاصقة
الذي لا اسم له ومن ذلك زوج مشترك من الحنجرة والحلقوم يصعد من القص ويجاوز الدرقي ويستمر الى مؤخر
الذي لا اسم له ومقدم الحلقوم فاذا تشنج جذب الحلقوم الى اسفل والذي لا اسم له الى خلف ففرق بينه وبين
الدرقي وربما حصره في الفرد من الناس زوج آخر شبيه به وهو نادر ويوجد في عظمى الحناجر من الناس واما
في الدواب الكبار فدائماً، واما اللسان فيحركه عند التحقيق ثماني عضلات منها عضلتان ناتيان من
الزوائد السهمية التي عند الآذان يمنة ويسرة ويتصلان بجانبي اللسان فاذا تشنجتا عرضا ومنها عضلتان
ناتيان من اعالي العظم الشبيه باللام وينفذان في وسط اللسان فاذا تشنجتا جذبتا جملة اللسان الى قدام
فتبعها جرم اللسان وامتد وطال ومنها عضلتان ناتيان من الضلعين السافلين من اضلاع هذا
العظم ينفذان بين الموضتين والمطولتين ويحدث عنهما توريب اللسان ومنها عضلتان موضوعتان
تحت هاتين اذا تشنجتا بطحتا اللسان واما ميلها الى فوق وداخلاً فمن فعل الموضة والموربة

الفصل الرابع في الاسباب الجزئية بحرف حرف من حروف العرب

اما الهمزة فانها تحدث من حفز قوي من
الحجاب وعضل الصدر لهواء كثير ومن مقاومة الطرجهالي الحاصر زماناً قليلاً ثم اندفاعه الى الانقلاع بالعضل
الفاتحة وضغط الهواء معاً، واما الهاء فانها تحدث عن مثل ذلك الحفز في الكم والكيف الا ان الحبس لا
يكون حبساً تاماً بل تفعله حافات المخرج ويكون السبيل مفتوحة والاندفاع يماس حافاته بالسواء غير

مائل

مائل الى الوسط، واما العين فان الحبس فيها غير تام الا انه قوي ومندفع الى ادخل موضع في الحلق عند
انفتاح الحنجرة وارطبه والزجه ويكون الاندفاع فيه مستقيماً تقلقل تلك الرطوبة وتزعجها الى جهاتها بالسواء
من غير ان يذعن الرطوبة للتشظي والتشذب حتى يحدث من خلال اجزائها اصوات حادة كثيرة يخالط
النغمة فيحسنها المتحين الذي يكون في الخاء والغين ويكون فيها فتح الطرجهالي مطلقاً وفتح الذي لا اسم له وسطاً
واما الحاء وان شاركت العين فانها تخالف العين في معينة المخرج وفي الحبس وفي القوة وفي جهة مخلص
الهواء فان الفرجة بين الغضروفين السافلين يكون اضيق والهواء يندفع اميل الى قدام ويصدم حافة التغير
الذي كان يصدمه هواء العين عند المخرج وتلك الحافة صلبة والدفع فيها اشد فتقشر الرطوبة وتميلها الى قدام
ويحدث فيها من التشظي والتشذب ما كان لا يحدثه العين فبسبب ذلك يسمع هناك خشونة يحدث من اصوات
حادة ضعيفة يخالط النغمة والعين في الموضع الذي يناله هواء التهوع ادخل الى الحلقوم والحاء في الموضع الذي
يناله هواء التنحنح، واما الخاء فيحدث مثل حدوث الحاء الا انها يكون اخرج والموضع اصلب والرطوبات اقل والزج
ويعمل مع التشظي والتشذب والاهتزاز ويتدحرج الهواء بسبب ذلك في سطح الحنك كله، واما الغين فانها
يحدث ايضاً عن مثل ذلك الا ان الهواء لا يكون قاشراً للرطوبة بل معلياً لها ياتي على الاستقامة وقد ضعفت حركتها
لانها تحدث يسيراً عن المخرج ويكون الاهتزاز في تلك الرطوبة اكثر منها فيما سلف والانفتاح الى قدام اقل ويجد
في موضع النغر ولو ان الانسان اخذ في فمه ماء وتكلف تقريبه الى الحلقوم ثم دفع فيه الهواء سمع صوت الغين ولو
قدمه قليلاً ولم يمكن الهواء ان يصعد اليه مستقيماً بل منعطفاً واعتمد عليه بالحفز سمع الحاء ثم الخاء ثم الغين على ان
الرطوبة في الغين اكثر منها في الخاء والقاف، والقاف يحدث حيث يحدث الخاء وادخل ولكن بحبس اتم والكاف
يحدث حيث يحدث الغين ولكن بحبس تام وسائر الاحوال بحالها وفي القاف انقلاع قوي في الرطوبة ليس مثله في الكاف
ونسبة القاف الى الخاء كنسبة الكاف الى الغين، واما الجيم فانه يحدث من حبس تام للهواء بطرف اللسان وحصره
في رطوبة وراء طرف اللسان ينشق عند الاطلاق من غير امتداد يكون لسريب الهواء مع ذلك في مسلك مضيق
وموجهاً نحو خلل الرباعيات او غيرها يحدث من نفوذ الهواء فيها صوت حاد صفار ويختلط بفرقعة الرطوبة
العين الشديدة اللزوجة فيكون الجيم، واما الشين فيحدث حيث يحدث الجيم الا انه لا يكون هناك حبس تام البتة
بل يتهيأ طرف اللسان يقرب من المكان الذي يلمه بالطبع حتى يكاد ان يلمه بالطبع حتى يكاد ان يلجه بعيد
الطرف منه شيء والطرف نحلي غير مرصن للهواء ومعه هناك رطوبات لياوق الهواء المسرب في ذلك المضيق
تسربها يتبعه صفير مختلط بفرقعة تلك الرطوبات وكان الشين جيم ابتدات بحبس اطلقت، واما الضاد
فانها مخرجها اقدم من ذلك قليلاً والحبس فيها تام كالجيم ولكن يخالفها بشيئين احدهما انها لا يتكلف فيها توجيه
الهواء الى مضاد خلل الاسنان والثاني ان الرطوبة التي يحبس فيها الهواء ابعد الاطلاق يكون اعظم ويدفعها
الهواء منحصراً فيها حتى يحدث فقاعة اكبر ثم تتفقا لا في مضيق ولا يكون في لزوجة رطوبة العين فيحدث صوت الضاد
واما السين فمخرجه عند هذه المخارج ولكن الاعتماد فيها على الفرج التي بين الاسنان بتمامها وحبسها غير تام ولا يعرض
للهواء بها رطوبة تتفرقع، واما الصاد كالسين الا ان مسرب الهواء فيه ياخذ من اللسان جزءاً اعظم طولاً وعرضاً

ويحدث في اللسان كالتقعير حتى يكون لانقلاب الهواء بالتقعير كالدوي وليس في السين ولا في الصاد
ولا في الضاد تهزيز رطوبات ولا تهزيز سطح واما الزاء فانها يحدث ايضا قريبا من الموضع الذي يحدث
فيه السين والصاد ولكن يكون طرف اللسان فيها اخفض وما بعده ارفع واقرب من سطح الحنك كالمماس
بالعرض اجزاء اخر منه دون اجزاء ولكنها اقل جدا بالطول مما يأخذه المقرب من سطح الشجرة والحنك في السين والعرض
في ذلك ان يحدث هناك اهتزاز على سطح اللسان وسطح الحنك تجتمع ذلك الاهتزاز مع الصفير الذي يكون
من تسرب الهواء في خلل الاسنان واما في سائر الاشياء فهو كالسين ويكاد الاهتزاز الذي يقع في الزاء ان يكون تكريرا
كالتكرير الواقع في الراء الا ان الذي في الراء فانما يقع ارتعاد سطح اللسان في الطول وهاهنا في العرض فيكون اذن هاهنا
ما يوجبه الاهتزاز من اختلاف المسموع معا وهناك واحدا بعد آخر فيتكرر واما الطاء والتاء والدال فان مخارجها
ما عند المقدم من السطح الممتد على الحنك ويحدث كلها من حبسات تامة وقلع ثم اخراج هواء دفعة لكن الطاء
يحبس في ذلك الموضع بجزء من طرف اللسان اعظم ووراءه تصفيق اللسان وتقعر وسط اللسان خلف ذلك الحبس
فيحدث هناك للهواء دوي عند الاخراج ثم تقلع ويكون الحبس اشد قوة واما التاء فيكون مثله في كل شيء الا ان
الحبس بطرف اللسان فقط واما الدال فيفارق الطاء اذ لا اطباق فيه ويخالف التاء والطاء والتاء اذ الحبس
فيه غير قوي وعساه ان يكون في الكيف اقل قليلا من حبس التاء والثاء تشترك في ان القلع بجرم رطب لين
عن جرم صلب واما الثاء فتخرج باعتماد من الهواء عند موضع التاء بلا حبس وتحبس عند طرف الاسنان ليصير
المحل اضيق فيكون صفير قليل مع القلع وكان الثاء سين تكون بلا حبس وتضييق فرج مسلك الهواء بها الصفار والذال
نسبتها الى الزاء نسبة الثاء الى السين ويفارق الثاء بالاهتزاز الا ان الحبس يقصر منه ومن الصفير الظاء نسبتها في
المخرج وليست تخرج عن حبس تام بل حبس مثل الاشمام بجر صغير من وسط طرف اللسان ثم في فيه ان يكون ما يلي
اصل اللسان متوخيا للهواء برطوبته ثم تمر الهواء بعد الحبس الخفيف فيه سلسا خفي الصفير جدا ولكن فيه صوت رطوبة
والظاء واللام والجيم وحروف اخر تخرج بعضها مما من مخرج بعض الا انها تختلف في الهيئة وبان الموضع الادق لكل واحد منها آخر
وحدوث اللام بحبس من طرف اللسان رطب غير قوي جدا ثم قلع الى قدام قليلا والاعتماد فيها على الجزء المتقدم من اللسان
المماس لما فوقه اكثر من الاعتماد على طرف اللسان وبسبب الحفز للهواء بقوة ولو كان الحفز والشد قويا لخرج حروف
كالطاء وان كان طرف اللسان متوخيا للموضع الذي يتبعه في اللام من غير حبس صادق ولا التصاق رطوبة
ثم عرض هناك بالعضلتين المطولتين ترقيقا اقوى من ترقيق الطرف نفسه وحمل عليه الهواء حتى نفضه
وارعده كما يفعل الريح بكل لين متعرض له متعلق من طرف منه بشيء ثابت حدث منه حرف الراء ويقع التكرير
الذي فيه للارتعاد قوما والفاء والباء يحدثان عند مخرج واحد بعينه وهو الشفة الا ان الباء بحبس تام قويا
لارتعاد جرمين لينين ثم انقلاعهما وانحفاز الهواء المصون دفعة الى خارج واما الباء فيكون الحبس فيها غير تام
بل باجزاء من الشفة مضيقة غير ملاقية ومعه اطلاق فيستمر في الوسط فيفعل حبس اطراف المخرج باهتزاز
ومجازه كالصفير الخفي ونسبة الفاء الى الباء كنسبة الهاء الى الهمزة واما الميم فان الحبس فيها تام وباجزاء
من الشفة اشد واقوى وليس تسريب الهواء مع القلع الى خارج الفم كله بل يصرف بعضه جهة قوية الى الخيشوم

الذي

الذي في آخر المنخر ليه وترفيه ويفعل دويا ثم يطلقهما معا والنون فان الحبس فيها قليلا من
الحبس الطبيعي للباء وبطرف اللسان الا ان جل الهواء ينصرف منها الى غنة المنخر فيكون النون
ارطب وادخل جدا واكثرها دويا وغنة واما الواو الصامتة فانها يحدث حيث يحدث
الفاء ولكن بضغط وحفز للهواء ضعيف لا يقاوم في انضغاطه سطح الشفة ثم يتم هيئته بقلع
ايضا للمقدار المنطبق من الشفة في الفاء والياء الصامتة فيحدث حيث يحدث
الطاء والجيم وغير ذلك ولكن يتعرض لحبس يسير وصفير ضعيف ومع ذلك قلع ودفعة بمقدار
الحبس واما المصوتات فامرها على مشكل لكني اظن ان الالف الصغرى والكبرى مخرجهما من
اطلاق الهواء سلسا غير مزاحم والواوان مخرجهما مع ادنى مزاحمة وتضييق للشفتين واعتماد ما في
الاخراج على ما يلي فوق اليا واعتمادا يسيرا والياءان يكون المزاحمة فيهما بالاعتماد على ما يلي
اسفل قليلا وكل صغرى فهي واقعة في اصغر الازمنة وكل كبرى ففي اضعافها

الفصل الخامس في الحروف والشبهة في هذه الحروف وهاهنا حروف يحدث بين
الحرفين فيما يجانس كل واحد منهما مشتركة في شبه فمن ذلك الكاف الحقيقية التي يستعملها
العرب في عصرنا بدل القاف وهي يحدث حيث الكاف ولكن ادخل وبحبس اضعف وايضا